ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI

DIRETTA DA
MIRCEA ELIADE

EDIZIONE TEMATICA EUROPEA
A CURA DI
DARIO M. COSI, LUIGI SAIBENE, ROBERTO SCAGNO

DA UN PRIMO PROGETTO DI TEMATIZZAZIONE
DI
IOAN P. COULIANO

LE RELIGIONI E I MONDI RELIGIOSI

VOLUME 16

RELIGIONI
DELLE AMERICHE

Città Nuova

Jaca Book

Titolo originale
dell'edizione alfabetica americana in sedici volumi
The Encyclopedia of Religion

Translated and published in the Italian language
by special arrangement with Macmillan Publishing Company,
a Division of Macmillan, Inc., New York

prima edizione italiana
novembre 2010
Editoriale Jaca Book SpA, Milano
Città Nuova Editrice, Roma

Le voci di questo volume sono state tradotte da:
Stefania Arcara, Erica Baffelli, Sergio Botta, Emanuela Braida,
Arianna Campiani, Letizia Sonia Cantarella, Guendalina Carbonelli,
Mariella Lorusso, Marco Manino, Maria Giulia Telaro.
Ha collaborato alla revisione
Riccardo Mercati

copertina e grafica
Ufficio grafico Jaca Book

in sovraccoperta
Disegno di un cacciatore *kachina* hopi.

ISBN 978-88-16-41016-9 (Jaca Book)

ISBN 978-88-311-9344-3 (Città Nuova)

Per informazioni sulle opere pubblicate e in programma ci si può rivolgere a
Editoriale Jaca Book SpA, Servizio lettori, via Frua 11, 20146 Milano
Tel. 02/48561520/29 - Fax 02/48193361
e-mail: serviziolettori@jacabook.it - sito Internet: www.jacabook.it

oppure a
Città Nuova Editrice, via degli Scipioni 265, 00192 Roma
Tel. 06/3216212 - Fax 06/3207185
sito Internet: www.cittanuova.it - e-mail: comm.editrice@cittanuova.it

CURATORI E CONSULENTI

Posizioni e titoli accademici sono quelli corrispondenti all'anno di uscita dell'edizione americana. Per quanto riguarda i curatori dell'edizione italiana, posizioni e titoli concernono invece la situazione attuale.

William W. Hallo
Professore di Assirologia e Letteratura Babilonese per la Cattedra William M. Laffen, Yale University

Stanley Samuel Harakas
Professore di Teologia Ortodossa per la Cattedra Arcivescovo Iakovos, Scuola di Teologia Greco-Ortodossa Holy Cross

Åke Hultkrantz
Professore di Storia delle Religioni e Direttore dell'Istituto di Religioni Comparate, Stockholms Universitet

Stanley Jaki
Distinguished University Professor di Fisica, Seton Hall University

Adrienne Kaeppler
Conservatore di Etnologia Oceanica, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution, Washington D.C.

Pita Kelekna
Professore assistente aggiunto di Antropologia, Fordham University, Lincoln Center

H.G. Kippenberg
Professore di Teologia e Direttore dell'Istituto di Iconografia Religiosa, Rijksuniversiteit te Groningen

Ruth I. Meserve
Ricercatore associato al Centro Patrimonio Nazionale dell'Asia Interna e degli Urali, Indiana University

John Meyendorff
Rettore del Seminario Teologico Ortodosso San Vladimiro

John Middleton
Professore di Antropologia, Yale University

Wendy Doniger O'Flaherty
Professore di Storia delle Religioni per la Cattedra Mircea Eliade, University of Chicago

Richard Schechner
Professore di Arti Dinamiche, Tisch School of the Arts, New York University

Nathan A. Scott Jr.
Professore di Studi Religiosi per la Cattedra William R. Kenan Jr., University of Virginia

Anna-Leena Siikala
Professore assistente di Folclore, Helsingin Yliopisto

Denis Sinor
Distinguished Professor di Studi Uralici e Altaici e Direttore del Centro Patrimonio Nazionale dell'Asia Interna e degli Urali, Indiana University

John E. Smith
Professore di Filosofia per la Cattedra Clark, Yale University

Johanna Spector
Seminary Professor di Musicologia, Seminario Teologico Ebraico d'America

Stanley J. Tambiah
Professore di Antropologia, Harvard University

Edith Turner
Lecturer di Antropologia, University of Virginia

Michael L. Walter
Catalogatore del Fondo Tibetano e Sanscrito, Biblioteca dell'Indiana University, Indiana University

CURATORI DELL'EDIZIONE TEMATICA ITALIANA

Dario M. Cosi
Laureato in Lettere Classiche presso l'Università degli Studi di Padova, è docente di Storia delle Religioni del mondo classico. I suoi interessi scientifici si rivolgono specialmente agli aspetti religiosi del mondo antico e tardo-antico. Ha studiato i culti mistici di origine orientale e la controversa figura dell'imperatore Giuliano.

Luigi Saibene
Laureato in Lettere Classiche presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, si occupa di Storia delle Religioni, dedicando particolare attenzione alle origini del Cristianesimo e alle tematiche di ascetismo e di astensione diffuse in età tardo-antica.

Roberto Scagno
Laureato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Torino, già docente di Filosofia della Religione, attualmente insegna Lingua e Letteratura Romena. I suoi studi toccano soprattutto la storia della riflessione filosofica sulla religione e i problemi teorici e metodologici legati agli studi storico-religiosi. Ha curato, tra l'altro, l'edizione e traduzione italiana di alcune opere romene di Mircea Eliade.

AVVERTENZA

Questo volume (circa 1.200 colonne, 77 voci) è dedicato alla trattazione dei fenomeni religiosi, o variamente legati alla religione, che si sono sviluppati nelle Americhe. Il suo indice rispecchia la particolare storia religiosa del continente, alternando ampie voci generali dedicate alle grandi tradizioni indigene, raggruppate in base alle tradizionali partizioni geografiche («America settentrionale», «Mesoamerica», «America meridionale»), e voci sulla presenza e lo sviluppo delle grandi religioni monoteistiche in quei territori («Cristianesimo», «Ebraismo», «Islam»). Sono presenti, inoltre, numerose voci più specifiche dedicate alle credenze e alle pratiche religiose di singole popolazioni o gruppi di popolazioni dell'America settentrionale («Apache», «Inuit», «Irochesi», «Lakota», «Navajo», «Piedi Neri»), della Mesoamerica («Aztechi», «Huichol», «Maya», «Nahua», «Olmechi», «Otomi», «Taraschi», «Tlaxcaltechi», «Toltechi», «Totonachi») e dell'America meridionale («Cuna», «Inca», «Ge», «Mapuche», «Muisca», «Quechua», «Selk'nam», «Warao»). Alcune voci prendono in esame le principali figure divine e mitologiche della Mesoamerica («Coatlicue», «Huitzilopochtli», «Quetzalcoatl», «Tezcatlipoca», «Tlaloc») e dell'America meridionale («Bochica», «Inti», «Viracocha», «Yurupary»); altre forniscono notizie biografiche sulle principali guide spirituali o profetiche degli Indiani dell'America settentrionale («Black Elk», «Handsome Lake», «Neolin», «Wovoka»). Un ampio gruppo di voci è dedicato alle tradizioni religiose delle popolazioni di origine africana presenti nel continente («Culti afrobrasiliani», «Religioni afroamericane», «Religioni afrosurinamesi», «Religioni dei Caraibi», «Santería», «Vudu»). Si aggiungono, infine, alcune voci sulle particolari modalità di espressione che nelle Americhe hanno caratterizzato fenomeni o concezioni universalmente diffusi nel mondo delle religioni («Anima», «Iconografia», «Medicina», «Maschere», «Musica», «Regalità», «Sciamanismo», «Teatro», «Tempio», «Trickster») e qualche voce che descrive tradizioni culturali di estrema rilevanza per la definizione della struttura dei sistemi religiosi americani («Calendari», «Etnoastronomia», «Fumo», «Tabacco»).

Anche per il presente volume si impone un cenno alla struttura complessiva di questa Edizione Tematica Europea della *Enciclopedia delle religioni*. Essa è suddivisa in due grandi sezioni: «I temi e gli studi» e «Le grandi religioni e i mondi religiosi». Mentre la seconda sezione, a cui appartiene il presente volume e che è ancora in corso di pubblicazione, tratta monograficamente, in ciascun dizionario, una specifica tradizione religiosa oppure un gruppo di tradizioni religiose omogenee per collocazione geografica o cronologica, la prima sezione, formata da cinque dizionari, già pubblicati (e dedicati rispettivamente a: *Oggetto e modalità della credenza religiosa*; *Il rito*; *L'esperienza*; *Il pensiero, concezioni e simboli*; *Lo studio delle religioni*), rappresenta una sorta di grande trattazione sistematica, metodologica e introduttiva, che raccoglie tematiche di grande universalità e generalità. Per questo motivo alcune voci, o parti di esse, che sono state già pubblicate in qualcuno dei dizionari della prima sezione o in uno di quelli già editi della seconda sezione vengono qui riprese e ripubblicate.

Poiché ciascun volume è comunque corredato, oltre che dall'indice delle voci che lo compongono (trattate esplicitamente nel volume medesimo, oppure richiamate mediante un rinvio ad altri volumi), anche dall'elenco delle voci contenute nei primi cinque volumi, il lettore dispone di una visione d'insieme della materia e di un utile quadro di riferimento. Le singole voci e sottovoci di ogni volume, inoltre, riportano in genere rimandi ad altre voci (contenute nello stesso volume o negli altri), che rappresentano un importante strumento per muoversi agevolmente all'interno dell'*Enciclopedia*, in attesa dell'ultimo volume, che conterrà tutti gli indici.

Le bibliografie di ciascuna voce sono state riviste e aggiornate dai curatori, che hanno dedicato particolare attenzione alle indicazioni accurate delle edizioni originali e delle eventuali traduzioni italiane.

Un particolare ringraziamento va al dottor Riccardo Mercati, per l'accurato e attento lavoro redazionale.

DARIO M. COSI
LUIGI SAIBENE
ROBERTO SCAGNO

AFROAMERICANE (religioni). [Questa voce, divisa in due articoli, esamina le tradizioni religiose – sia indigene che importate – dei nordamericani di origine africana. Il primo articolo, *Panoramica generale*, offre una ricostruzione storica delle religioni dei neri dall'arrivo degli schiavi africani nelle colonie britanniche dell'America settentrionale nel XVII secolo fino ai movimenti per i diritti civili e alla teologia della liberazione nella seconda metà del secolo scorso. Il secondo articolo, *I movimenti musulmani*, approfondisce il crescente ruolo svolto dall'Islam nella vita religiosa dei neri nordamericani. Per quanto riguarda le tradizioni religiose dei popoli della diaspora africana in altre zone delle Americhe, vedi *AFROBRASILIANI (culti)*; *AFROSURINAMESI (religioni)*; *CARAIBI, RELIGIONI DEI*, articolo *Religioni afrocaraibiche*; *SANTERÍA*; e *VUDU*].

Panoramica generale

Le origini delle religioni nere nell'America settentrionale vanno ricercate in Africa. Le tradizioni religiose dell'Africa occidentale e centrale furono trasmesse dagli schiavi ai loro discendenti nel Nuovo Mondo, ma esse furono anche trasformate dalle condizioni di schiavitù.

L'eredità africana. Separati dalle loro famiglie, dalla loro cultura e dalla loro nazione, gli schiavi africani di diversa origine non poterono ricreare le proprie religioni nell'America settentrionale, ma mantennero le prospettive fondamentali e le visioni del mondo simboleggiate nelle proprie religioni, anche nel momento in cui mutuarono le tradizioni religiose dagli Europei, dagli Indiani americani e da altri Africani, e ne fecero una commistione creando nuove religioni «creole». In alcuni Paesi (per esempio Haiti, Cuba, Brasile) è ancora evidente il carattere africano della vita religiosa dei neri. Religioni quali il Vudu haitiano, la Santería cubana, e il Candomblé brasiliano attestano la continuità di teologie africane e riti africani in un diverso contesto.

Di contro, l'influenza africana sulle religioni nere dell'America settentrionale è meno evidente e più difficile da rilevare. Due fattori principali contribuiscono a spiegare questa divergenza nelle culture afroamericane: la differenza tra il tipo di devozione dei cattolici e quella dei protestanti, e la diversa distribuzione della schiavitù nell'America coloniale. Nelle colonie cattoliche, come Haiti, Cuba e il Brasile, il culto dei santi fornì agli schiavi una struttura utile per nascondere, e al tempo stesso alimentare, la loro adorazione degli dei africani. Nelle colonie britanniche dell'America settentrionale questo sostegno mancava, dato che i protestanti condannavano la venerazione dei santi come idolatria. Inoltre, solo un numero relativamente piccolo di Africani furono portati nell'America settentrionale, e questo numero fu presto superato da quello degli schiavi nati nel Nuovo Mondo che non avevano alcuna esperienza di prima mano dell'Africa. Al contrario, nei Caraibi e in Brasile un flusso continuo e numeroso di Africani fece crescere l'influenza delle usanze e delle credenze africane. Mentre gli schiavi nell'America settentrionale erano distribuiti all'interno di una vasta popolazione bianca, quelli nell'America Latina di solito erano concentrati in gruppi talmente numerosi da superare di molto la popolazione bianca. Di conseguenza, con poche eccezioni, il contatto culturale e al tempo stesso

le pressioni verso l'acculturazione furono più forti negli Stati Uniti che in qualunque altro luogo nell'emisfero.

L'influenza delle religioni africane, quindi, fu più pervasiva e istituzionalizzata nell'America Latina che negli Stati Uniti, ma le tradizioni religiose africane rimasero vive anche negli Stati Uniti. Gli schiavi negli Stati del Sud reinterpretarono alcuni rituali cristiani, come il battesimo, collegandoli ai riti di iniziazione africani. Marciavano attorno ai luoghi di culto in senso antiorario facendo delle danze religiose i cui passi richiamavano da vicino quelle fatte in Africa in onore degli dei; diedero molto rilievo alla possessione da parte dello spirito del Dio cristiano, proprio come gli Africani davano importanza alla possessione da parte degli dei; e gli ornamenti delle loro tombe ricordavano da vicino gli usi funerari dei Kongo.

Gli stili del canto e le pratiche magico-mediche degli schiavi nordamericani derivarono anch'essi dall'Africa, così come il sistema onomastico, i racconti popolari e una gran quantità di altre usanze culturali che si tramandarono parallelamente al Cristianesimo.

Dal periodo coloniale alla guerra civile. Durante il periodo coloniale nell'America settentrionale britannica, i tentativi di convertire gli schiavi al Cristianesimo iniziarono solo a partire dal XVIII secolo ed ebbero qualche effetto solo negli anni '40 di quel secolo. In quel decennio una serie di movimenti revivalisti religiosi portarono un numero significativo di schiavi ad accettare il Cristianesimo. Molti di più si sarebbero convertiti in occasione dei movimenti revivalisti di fine secolo. Il Revivalismo cristiano attirava gli schiavi per diverse ragioni: incoraggiava la componente estatica del comportamento religioso, il che era in sintonia con il retaggio religioso africano degli schiavi; dava importanza all'esperienza della conversione piuttosto che all'indottrinamento della catechesi, cosa che rendeva più facile per gli schiavi analfabeti fare proprio il Cristianesimo; permetteva alle classi non istruite e povere, compresi gli schiavi, di pregare e persino di predicare in pubblico; infine, servì da ispirazione per i bianchi che propugnarono l'abolizione della schiavitù.

Sin dagli anni '70 del XVIII secolo, nel Sud i primi predicatori neri fondarono congregazioni indipendenti e organizzarono delle Chiese. Con la loro politica di indipendenza congregazionale, i battisti furono i primi a fondare Chiese nere separate. Nonostante le occasionali proscrizioni e i frequenti attacchi, nel Sud le Chiese battiste crebbero in numero e in grandezza durante il periodo precedente alla guerra civile, superando per grandezza le Chiese bianche in diverse associazioni statali. Sebbene nominalmente esse fossero controllate dai bianchi, molte di queste congregazioni di fatto avevano ministri neri.

Nel Nord, le Chiese nere indipendenti iniziarono a esistere alla fine del XVIII secolo. Richard Allen (1760-1831), un ex schiavo, fu a capo della prima Chiesa metodista nera, fondata nel 1794 a Philadelphia. Dopo un lungo scontro con i metodisti bianchi per il controllo della Chiesa, la congregazione di Allen si unì a diverse altre Chiese metodiste nere nel 1816, formando così una nuova denominazione nera, conosciuta come African Methodist Episcopal Church. Nei primi decenni del XIX secolo, i neri episcopaliani, presbiteriani e battisti fondarono altre Chiese indipendenti nel Nord. Sebbene i cattolici neri non fossero in grado di riprodurre il modello di *leadership* del ministro protestante nero, né l'indipendenza della Chiesa protestante nera, alcune comunità di cattolici neri a Baltimora e a New Orleans fondarono in questo periodo due ordini religiosi femminili, le Oblate Sisters of Providence nel 1829 e le Holy Family Sisters nel 1842. L'emergere di istituzioni religiose nere separate fu un passo importante nell'organizzazione delle comunità nere libere del Nord, poiché le Chiese diventarono il principale spazio di espressione per i *leader* neri, che spesso erano gli stessi ministri di tali Chiese, nel quale poter sollevare questioni rilevanti per i neri americani del XIX secolo, come la colonizzazione e l'antischiavismo.

La questione della colonizzazione africana. Nel XIX secolo alcuni tra i più importanti *leader* bianchi proposero il rimpatrio in Africa dei neri liberi come soluzione al problema razziale nell'America settentrionale. Per sostenere questa causa, nel 1816 fu fondata l'American Colonization Society. Pur non opponendosi all'emigrazione volontaria, i ministri neri e le loro Chiese temevano che la Colonization Society avrebbe spinto verso un'emigrazione forzata dei neri liberi al fine di sopprimere la loro opposizione alla schiavitù. Il clero e i laici neri protestarono contro la colonizzazione in sermoni, discorsi e *pamphlet* che affermavano l'identità dei neri americani e attaccavano l'idea che i neri potessero ottenere la libertà solo in un altro Paese. Circa nello stesso periodo, iniziarono i primi tentativi di missionari afroamericani in Africa, come quelli di Daniel Coker nel 1820 e Lott Carey nel 1821.

Abolizione della schiavitù e altre cause sociali. L'abolizione della schiavitù fu la seconda grande questione affrontata dalle Chiese nere del Nord e dai loro ministri. Gli attacchi più radicali alla schiavitù, come quelli di David Walker (1785-1830) e di Henry Highland Garnet (1815-1882), furono espressi in un linguaggio religioso apocalittico. In questi e in altri dibattiti, gli Afroamericani iniziarono ad articolare in testi stampati le proprie riflessioni teologiche sulla loro storia nell'America settentrionale. Molti dei *leader* tra gli abolizionisti neri furono ministri della Chiesa. Oltre ad esse-

re attivi nei movimenti antischiavisti, essi di solito si battevano per le più importanti cause sociali del periodo precedente alla guerra civile: la temperanza, la riforma morale e i diritti delle donne. Partecipavano anche al movimento della National Negro Convention, un tentativo di organizzare i neri a livello nazionale per affrontare i problemi del razzismo, specialmente la legislazione discriminatoria, che minacciava sempre più le comunità nere libere. La prima di queste assemblee nazionali si riunì nel 1830 a Philadelphia nella Chiesa di Bethel di Richard Allen, il quale la convocò e fece da presidente, il che dimostra l'importanza delle Chiese nere nella vita politica e sociale degli Afroamericani.

La religione sotto la schiavitù. Negli Stati del Sud, il Cristianesimo raccolse gradualmente sempre più schiavi durante i decenni immediatamente precedenti alla guerra civile. Alcuni neri frequentavano la Chiesa insieme ai bianchi, mentre altri, soprattutto nelle aree urbane, appartenevano a Chiese nere indipendenti. Molti organizzavano i propri incontri di preghiera nelle piantagioni e nelle piccole fattorie del Sud. A volte a questi incontri di preghiera partecipavano anche i bianchi; altre volte gli incontri si tenevano in segreto per evitare severe punizioni. Sebbene bianchi e neri si influenzassero a vicenda nella vita religiosa sotto la schiavitù, gli schiavi svilupparono una propria versione del Cristianesimo, nella quale condannavano la schiavitù e difendevano la propria umanità contro il potere brutale dello schiavismo. Per gli schiavi, l'esperienza personale della conversione era fonte di autostima, poiché essi scoprivano di essere stati scelti da Dio nella condizione disumana della schiavitù. Gli schiavi si identificavano con il popolo biblico di Israele e preannunciavano che Dio li avrebbe liberati così come aveva liberato gli antichi Israeliti dalla schiavitù in Egitto. Nel corso di cerimonie emotivamente intense, gli schiavi riaffermavano la propria visione del Cristianesimo nei sermoni, nelle preghiere e nei canti.

Emancipazione e Ricostruzione. Durante la guerra civile, i missionari del Nord, sia bianchi sia neri, si spostarono nel Sud per istruire gli ex schiavi e farne nuovi membri delle loro Chiese. In diversi casi, i missionari neri erano ex schiavi o neri liberi che tornavano nel Sud dopo essere fuggiti al Nord durante il periodo della schiavitù. Oltre a portare assistenza materiale, i missionari istituirono delle scuole, nelle quali gli ex schiavi si riversarono in gran numero. Molti dei *college* neri di oggi, tra cui Fisk, Dillard, Hampton, Tuskegee e Tougaloo, devono le loro origini al lavoro delle società assistenziali di neri liberi sponsorizzate dalle Chiese durante la Ricostruzione.

Almeno per un breve periodo, la Ricostruzione rese possibile ai neri del Sud l'accesso al potere politico. Alcuni ministri neri, come Hiram Revels (1822-1901) e Richard Harvey Cain (1825-1887), fecero parte di governi statali durante la Ricostruzione e ricoprirono cariche persino a livello nazionale. Dal 1865 al 1877, il periodo della Ricostruzione, i ministri neri contribuirono a organizzare partiti politici, fondare giornali e istituire Chiese.

Con l'emancipazione, gli ex schiavi abbandonarono in massa le Chiese bianche per fondare le proprie Chiese. I neri che facevano parte della Methodist Episcopal Church South se ne staccarono per fondare la propria Colored Methodist Episcopal Church nel 1870. I battisti neri si unirono per formare associazioni di soli neri e assemblee a livello statale, che infine avrebbero portato, attraverso varie trasformazioni, alla formazione della più grande denominazione nera, la National Baptist Convention, nel 1896.

Intanto, anche i metodisti neri del Nord accoglievano tra le loro fila ex schiavi, facendo crescere più che mai le loro Chiese. Le tensioni tra i missionari neri del Nord, molti dei quali erano istruiti, e i predicatori neri del Sud, molti dei quali erano invece analfabeti, riflettevano la più vasta tensione tra la religione più pacata e moralistica delle persone colte e quella emotiva della gente analfabeta. Quando la Ricostruzione fallì, la chiesa nera, di solito piccola, povera e rurale, rappresentò per i neri una fonte di continuità con la cultura degli schiavi. Man mano che la distanza dalla schiavitù aumentava, la Chiesa rimaneva una forza di conservatorismo così come un'occasione di adattamento a circostanze nuove e diverse.

Transizione: dalla post-Ricostruzione alla prima guerra mondiale. Il periodo che va dalla fine della Ricostruzione (1877) alla prima guerra mondiale rappresentò una fase di straordinaria transizione per gli Afroamericani. Fu il periodo della nascita del terrorismo bianco, delle leggi «Jim Crow» sulla segregazione razziale e dell'inizio della «grande migrazione» dei neri dalle zone rurali alle città del Sud e del Nord. La reazione dei neri all'esplosione del razzismo, alla segregazione e all'urbanizzazione fu in gran parte determinata dalle Chiese, sebbene si sentissero sempre di più anche voci diverse da quelle dei ministri. Tra le nuove generazioni vi era la tendenza a distanziarsi dalla cultura della schiavitù, mentre al tempo stesso intellettuali e artisti celebravano lo spirito della «religione dei tempi antichi».

Sullo sfondo di un'oppressione sempre maggiore negli ultimi decenni del XIX secolo, il clero e i laici neri portarono avanti delle riflessioni teologiche sul significato delle sofferenze dei neri in America. Alcuni rappresentavano i neri americani come «servi sofferenti», destinati a salvare il Cristianesimo americano dal razzismo, dal militarismo e dal nazionalismo di quei tempi.

Altri prevedevano che la civiltà americana sarebbe presto finita e che il compito di civilizzare e cristianizzare il mondo sarebbe stato affidato alle razze dalla pelle più scura, che non avrebbero solo predicato il Cristianesimo, ma lo avrebbero messo in pratica. Altri ancora combattevano il razzismo appellandosi al glorioso passato storico dell'Africa. Nella loro visione della storia, Dio aveva permesso che gli Africani fossero ridotti in schiavitù in modo che gli Afroamericani potessero un giorno ritornare a redimere l'Africa pagana e in tal modo restituire alla civiltà africana la sua passata gloria tra le nazioni del mondo.

In questo periodo, la colonizzazione africana sembrava la soluzione più attraente al problema del razzismo che affliggeva gli Afroamericani. Secondo il vescovo Henry McNeal Turner (1834-1915) dell'African Methodist Episcopal Church, soltanto in Africa i neri americani avrebbero potuto affermare pienamente i propri diritti. Inoltre, secondo l'episcopaliano nero Alexander Crummell (1819-1898), il loro destino era quello di convertire l'Africa.

Per gli Afroamericani che in questo periodo aderirono alla colonizzazione africana, l'idea di stabilirsi in Africa era legata a un nuovo spirito di orgoglio nero. Ciò era particolarmente evidente nelle parole del vescovo Turner, che parlava della necessità di un Dio nero per la gente nera. L'interesse per la colonizzazione africana si diffuse negli Stati Uniti anche grazie a Edward Wilmot Blyden (1832-1912), ministro presbiteriano e ministro dello Stato della Liberia, che propugnava discorsi ampiamente dedicati all'Africa.

L'Africa fu più potente come idea, come simbolo del destino afroamericano, di quanto non lo fu come effettivo campo di azione per i missionari afroamericani. Le Chiese nere erano del tutto prive delle risorse economiche per organizzare missioni all'estero su larga scala. Tuttavia, alcuni missionari neri americani andarono in Africa sotto gli auspici delle denominazioni bianche. In alcuni casi le Chiese che essi contribuirono a fondare ebbero un'influenza importante sull'organizzazione politica nazionale delle popolazioni africane. Malgrado le difficoltà del periodo, pochi Afroamericani emigrarono in Africa. Migrarono su larga scala, invece, all'interno degli Stati Uniti, verso il Nord, verso l'Ovest e specialmente dalla campagna alla città.

Gli Afroamericani nel contesto urbano. Durante il XX secolo l'urbanizzazione ebbe un enorme impatto sulla cultura e la religione dei neri. Dal contesto rurale che gli era familiare, caratterizzato da stretti legami sociali e valori tradizionali, un popolo essenzialmente contadino fu trapiantato nelle aree, per esso del tutto nuove, anonime e impersonali, dell'America urbana. Nei ghetti affollati, in un ambiente ostile e sconosciuto, gli immigrati neri cercarono un senso di sicurezza nella Chiesa.

Ma anche l'edificio sacro era cambiato. Alla piccola cappella rurale nella quale avevano trovato un ruolo e una propria identità si sostituivano ora i più grandi edifici sacri della città, dove nessuno li conosceva o li stimava. Sotto la guida di alcuni ministri impegnati socialmente, alcune Chiese urbane più grandi elaborarono dei complessi programmi di azione sociale per aiutare gli immigrati e gli altri residenti dei ghetti che diventavano sempre più affollati. Gli stessi immigrati tentarono di ricreare l'intimità delle piccole chiese rurali fondando nuove Chiese, di solito in case private o in negozi vuoti affittati. Le chiese nelle case o nei negozi divennero dei luoghi familiari per le comunità nere urbane. In queste nuove strutture religiose si radicò un nuovo movimento religioso, il movimento pentecostale della Santità (Holiness-Pentecostalism), che in effetti non era altro che un ritorno a quelle caratteristiche di emotività ed estasi che si erano attenuate in molte Chiese battiste e metodiste.

Uno dei fondatori del Pentecostalismo negli Stati Uniti fu William J. Seymour (1870-1922), un ministro nero che fu la figura centrale del risveglio (*revival*) di Azusa Street a Los Angeles nel 1906. Le origini del moderno movimento pentecostale si possono far risalire a questo risveglio. La tradizione del movimento pentecostale della Santità dava nuova importanza alla dimensione esperienziale del Protestantesimo, ponendo particolare enfasi sulla guarigione, la profezia e la glossolalia. A questa tradizione si deve anche un importante contributo alla musica afroamericana, grazie al nuovo uso nella musica sacra di strumenti «secolari» quali la chitarra, le percussioni e il pianoforte, il che portò alla nascita di quell'originale genere musicale nero conosciuto come «musica *gospel*».

Oltre al movimento pentecostale della Santità, diverse altre nuove realtà religiose iniziarono ad attrarre i neri urbanizzati nei primi decenni del XX secolo. La varietà della vita cittadina apriva orizzonti che erano stati relativamente limitati nelle aree rurali. Il secolarismo aumentava, così come tutta una serie di nuove religioni e strani messia. Sullo sfondo dell'urbanizzazione, un certo numero di piccole Chiese nere e di comunità religiose si svilupparono attorno alle personalità carismatiche di alcuni *leader* religiosi non tradizionali. In molti di questi nuovi gruppi, che rappresentavano in parte una forma di disincanto dei neri rispetto al Cristianesimo americano, razza e religione confluirono, offrendo così ai neri una nuova identità nazionale e religiosa. Un'altra conseguenza dell'urbanizzazione fu l'avvicinamento di molti neri, più che in passato, al Cattolicesimo. Attraverso il meccanismo delle scuole parrocchiali, i neri

americani si convertirono al Cattolicesimo per la prima volta in gran numero.

Il contesto urbano e il permanere del problema razziale favorirono lo sviluppo di nuove forme di religione nella comunità nera urbana. L'Islam e l'Ebraismo apparvero come scelte possibili per quei neri convinti che il razzismo fosse radicato presso i cristiani bianchi. Il movimento dei Black Jews (comprendente gruppi di vario tipo) e il Moorish Science Temple fondato da Timothy Drew (conosciuto anche come Nobile Drew Ali, 1886-1929) offrirono agli Afroamericani una nuova identità. Gli Afroamericani non erano più chiamati «Negri»: essi erano i «veri Ebrei» oppure i «Mori». La loro religione «naturale» non era il Cristianesimo ma l'Ebraismo o l'Islam, nell'interpretazione di Drew e di vari «rabbini» neri. In queste versioni esoteriche dell'Ebraismo e dell'Islam alcuni Afroamericani individuarono un passato mitico che contraddiceva gli stereotipi razziali del tempo. Altri trovarono conforto religioso nei culti della personalità di Father Divine (George Baker, 1877-1965) e del vescovo Emmanuel «Daddy» Grace (1881-1960). Stanchi di rimandare la speranza a un Aldilà, i discepoli di questi «dei» neri cercarono una salvezza tangibile dalla malattia e dalla povertà. Molti neri si affidarono a Father Divine, Daddy Grace e ad altri perché guarissero i loro mali materiali, così come quelli spirituali.

Il movimento più popolare, tuttavia, fu quello di Marcus Garvey (1887-1940), un nero caraibico fondatore, nel 1914, della Universal Negro Improvement Association, che combinava l'interesse per l'Africa, vista come una nuova Sion nera, e l'affermazione dell'orgoglio razziale nero. La sua associazione era un'organizzazione semireligiosa, con inni, sermoni, catechismo e rituale del battesimo propri. Al tempo stesso, essa era largamente sostenuta da ministri neri di varie denominazioni.

Una soluzione all'evidente conflitto tra la dottrina cristiana e il comportamento razzista dei cristiani americani bianchi fu di abbandonare il Cristianesimo considerato come una religione per i bianchi e di creare un'altra religione per i neri. La forma più importante che assunse questa combinazione di identità razziale e religiosa fu la Nation of Islam, fondata a Detroit negli anni '30 del XX secolo da Wallace D. Fard (1877?-1934?) e guidata, dopo che Fard si ritirò, da Elijah Muhammad (1897-1975). I Black Muslims, come vennero chiamati, insegnavano che i neri erano gli esseri umani originari e che i bianchi erano dei diavoli creati da uno scienziato malvagio di nome Yakub. Malgrado questo mito risulti incredibilmente inverosimile se preso alla lettera, il suo potere simbolico attrasse un numero significativo di neri, così come la disciplina dell'insegnamento morale della Nation of Islam, che aiutava i neri a ordinare e razionalizzare la vita quotidiana.

All'estremo opposto dei Black Muslims vi erano quei neri che facevano parte delle Chiese bianche e che vedevano nella religione una forza che trascendeva la razza. Per esempio, i cattolici neri si consideravano appartenenti ad una Chiesa universale, cosmopolita, che trascendeva i confini nazionali ed etnici. Con l'aumentare del numero dei neri convertiti al Cattolicesimo nelle città, crebbero anche le parrocchie fondate per andare incontro alle loro esigenze. Il numero di sacerdoti neri, tuttavia, rimaneva basso, poiché pochi neri americani venivano ordinati sacerdoti nella Chiesa cattolica.

Con l'immigrazione dei neri caraibici verso gli Stati Uniti arrivarono nelle comunità urbane dell'Est le religioni del Vudu e della Santería. Combinando religione, medicina e magia in sistemi coerenti di credenze e rituali, queste religioni caraibiche perpetuavano l'antica venerazione degli dei ancestrali africani nell'America del XX secolo, dovunque si trovassero comunità di Cubani, Haitiani o Portoricani.

Diritti civili e potere nero. Con l'affermarsi del movimento per i diritti civili negli anni '50 e '60 del XX secolo, le Chiese nere, che storicamente erano state centri di organizzazione sociale e politica all'interno della comunità nera, assunsero un ruolo di guida. Ma la partecipazione della religione al movimento non si esauriva con il coinvolgimento di particolari congregazioni o di singoli ministri: per molti neri, il movimento stesso era un movimento religioso ed essi utilizzarono consapevolmente la dimensione spirituale degli inni, dei sermoni e delle immagini bibliche per risvegliare la coscienza della nazione. Un esempio classico della dimensione religiosa della lotta per i diritti civili è il ruolo di guida assunto dal ministro battista Martin Luther King Junior (1929-1968). La sua carriera, e in altro modo, quella di Malcolm X (Malcolm Little, 1925-1965), esemplificano la natura religiosa della lotta per l'eguaglianza.

Negli anni '60 e '70 del secolo scorso, le Chiese nere furono oggetto di aspre critiche da parte di militanti neri, i quali consideravano il Cristianesimo incompatibile con il «potere nero». Diversi sacerdoti neri hanno tentato di rispondere alla sfida dei militanti costruendo una teologia nera che dialogasse con la teologia della liberazione e con il marxismo del Terzo Mondo. Nonostante le critiche, la religione rimane una forza potente alla base della cultura delle comunità nere americane.

BIBLIOGRAFIA

Il migliore studio panoramico della Chiesa nera negli Stati Uniti rimane C.G. Woodson, *The History of the Negro Church*,

Washington/D.C. 1921. Il testo di Woodson può essere integrato dalla trattazione più recente e aneddotica di G.S. Wilmore, *Black Religion and Black Radicalism*, Maryknoll/N.Y. 1983 (2ª ed. riv. ampl.). Per la duratura influenza africana sulle religioni afroamericane in America, cfr. R.F. Thompson, *Flash of the Spirit. African and Afro-American Art and Philosophy*, New York 1983. Due analisi dello sviluppo della religione degli schiavi sono L.W. Levine, *Black Culture and Black Consciousness. Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom*, Oxford 1977 e A.J. Raboteau, *Slave Religion. The Invisible Institution in the Antebellum South*, Oxford 1978. Una descrizione della nascita delle Chiese nere indipendenti nel Nord si trova in C.V.R. George, *Segregated Sabbaths. Richard Allen and the Emergence of Independent Black Churches*, New York 1973. L'esistenza di Chiese nere separate nel Sud è ben documentata in M. Sobel, *Trabelin' On. The Slave Journey to an Afro-Baptist Faith*, Westport/Conn. 1979. Due raccolte di saggi presentano i risultati di studi pionieristici sulla storia della Chiesa nera nel XIX secolo e all'inizio del XX: D.W. Willis e R. Newman (curr.), *Black Apostles at Home and Abroad. Afro-Americans and the Christian Mission from the Revolution to Reconstruction*, Boston 1982, e R.K. Burkett e R. Newman (curr.), *Black Apostles. Afro-American Clergy Confront the Twentieth Century*, Boston 1978. Una descrizione sociologica e una breve analisi delle «nuove religioni» urbane dei neri americani si trova in A.H. Fauset, *Black Gods of the Metropolis*, Philadelphia 1944. Il movimento di Garvey è stato trattato, come movimento religioso civile dei neri, in R.K. Burkett, *Garveyism as a Religious Movement. The Institutionalization of a Black Civil Religion*, Metuchen/N.J. 1978. L'argomento degli Ebrei neri, che non è stato ancora adeguatamente studiato, è trattato brevemente in H. Brotz, *The Black Jews of Harlem*, New York 1970. La Nation of Islam è descritta dettagliatamente in E.U. Essien-Udom, *Black Nationalism. A Search for an Identity in America*, Chicago 1962. V. Synan, *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States*, Grand Rapids/Mich. 1971 fornisce un'accurata panoramica della storia di questo importante movimento religioso. Gli aspetti religiosi del movimento per i diritti civili si possono studiare al meglio attraverso gli scritti di alcuni dei suoi *leader*; cfr. specialmente M.L. King Jr., *Stride toward Freedom. The Montgomery Story*, New York 1958 (trad. it. *Marcia verso la libertà*, Palermo 1968), e Malcolm X e A. Haley, *The Autobiography of Malcolm X*, New York (1965) 1992, rist. (trad. it. *Autobiografia di Malcolm X*, R. Giammanco [cur. e trad.], Torino 1967, rist. Milano 1992). Per lo sviluppo della teologia nera, esiste una buona raccolta di documenti primari: G.S. Wilmore e J.H. Cone (edd.), *Black Theology. A Documentary History, 1966-1979*, Maryknoll/N.Y. 1979.

ALBERT J. RABOTEAU

I movimenti musulmani

Gli Afroamericani iniziarono ad organizzarsi in movimenti che si riconoscevano come musulmani nel 1913, ma la storia dell'Islam tra i neri americani è molto più antica. Infatti, si è ipotizzato che i musulmani neri, cioè i «Mori» che arrivarono insieme agli esploratori spagnoli, siano stati i primi a introdurre l'Islam in America. Tra gli schiavi nella parte britannica dell'America settentrionale vi erano musulmani provenienti dalle zone islamizzate dell'Africa, alcuni dei quali hanno lasciato dei resoconti delle proprie esperienze; ne esistono tuttora diversi scritti in arabo. I missionari notarono che gli schiavi musulmani nella Georgia e nella Carolina del Sud, nel periodo precedente alla guerra civile, mescolavano l'Islam con il Cristianesimo identificando Dio con Allāh e Gesù con Muḥammad. Negli anni '30 del XX secolo i discendenti di questi schiavi ricordavano ancora che i loro nonni pregavano cinque volte al giorno, rivolgendosi a est verso Mecca. Tuttavia, l'Islam non si diffuse tra gli schiavi degli Stati Uniti, la maggior parte dei quali seguì invece le religioni tradizionali africane e adottò alcune forme di Cristianesimo.

L'emigrazione musulmana dal Medio Oriente nel XIX secolo non portò i musulmani arabi e gli Afroamericani ad avere contatti tra loro rilevanti né, tanto meno, a forme di proselitismo religioso. La potenziale attrattiva dell'Islam per i neri americani fu espressa nel modo più efficace da Edward Wilmot Blyden (1832-1912), ministro del governo della Liberia, il quale tenne una serie di discorsi negli Stati Uniti. Nel suo libro, *Christianity, Islam, and the Negro Race* (1888), Blyden mise a confronto gli atteggiamenti razziali dei missionari cristiani e musulmani in Africa, giungendo alla conclusione che l'Islam dimostrava di essere molto più attento all'eguaglianza tra le razze di quanto non lo fosse il Cristianesimo.

Il Moorish Science Temple. Alla fine del XIX secolo, gli intellettuali neri divennero sempre più critici nei confronti dei cristiani bianchi che sostenevano la segregazione razziale in America e il colonialismo in Africa. Essi denunciavano il pericolo che Europei e Americani trasformassero il Cristianesimo nella «religione dell'uomo bianco». All'inizio del secolo, Timothy Drew (1886-1929), un facchino nero della Carolina del Nord, iniziò a predicare che il Cristianesimo era la religione dei bianchi e annunciò che la vera religione dei neri era l'Islam. Nel 1913, il Nobile Drew Ali, come lo chiamavano i suoi seguaci, fondò il primo Moorish Science Temple a Newark, nel New Jersey. Secondo Ali, la conoscenza di sé era la chiave per la salvezza, ed egli era stato inviato da Allāh per restituire agli Afroamericani la conoscenza della loro vera identità, rubata loro dagli europei cristiani. Gli Afroamericani non erano «Negri», bensì «Asiatici». La loro patria originaria era il Marocco e la loro vera identità era *moorish-american*. Una volta impossessatisi della propria identità e della propria religione, i Moorish-Americans avrebbero avuto la forza di liberarsi dell'oppressione razziale ed economica. Le dottrine della Moorish Science erano spie-

gate in *The Holy Koran*, un libretto di sessanta pagine che non aveva alcuna somiglianza con il Corano dell'Islam. Nel 1925 Ali aveva fondato diversi templi e aveva trasferito il proprio quartier generale a Chicago, dove nel 1929 morì in circostanze misteriose. Il movimento si divise in varie fazioni, ma sopravvisse, mentre vari gruppi seguirono diversi pretendenti che affermavano di essere la «reincarnazione» del Nobile Drew Ali. Benché eretico secondo i musulmani ortodossi, il Moorish Science Temple fu la prima organizzazione che diffuse la consapevolezza dell'Islam come alternativa al Cristianesimo tra i neri americani.

I primi missionari dell'Islam vero e proprio che tentarono di convertire gli Afroamericani provenivano dal movimento della Aḥmadīya che aveva avuto origine in India nel 1889. Gli aderenti alla Aḥmadīya, che consideravano il fondatore del loro movimento, Mīrzā Ġulām Aḥmad (1835-1908), un riformatore dell'Islam, inviarono i loro primi missionari negli Stati Uniti negli anni '20 del secolo scorso. Nel decennio successivo, una percentuale significativa di convertiti fu rappresentata da neri. L'influenza della Aḥmadīya, tuttavia, fu superata di gran lunga da un secondo gruppo di musulmani neri, conosciuto come Nation of Islam. [Vedi *AḤMADĪYA*, vol. 8].

La Nation of Islam. Nel 1930 un venditore ambulante di nome Wallace D. Fard (in seguito conosciuto come Walli Farrad, Professor Ford, Farrad Mohammed e con molti altri nomi) fece il suo ingresso nella comunità nera di Detroit. Fard diceva di essere venuto da Mecca per rivelare ai neri americani la loro vera identità di musulmani della «tribù perduta e ritrovata di Shabazz». Come il Nobile Drew Ali, Fard insegnava che la salvezza per la gente nera stava nella conoscenza di sé. Nel giro di pochi anni fondò il Temple of Islam, un'«università» (in realtà una scuola elementare e secondaria), una classe per l'istruzione delle ragazze musulmane e un gruppo paramilitare, chiamato Fruit of Islam. Nel 1934 Fard scomparve misteriosamente così come era comparso. La guida della Nation of Islam passò al principale ministro di Fard, Elijah Poole (1897-1975), un bracciante nero della Georgia, che Fard aveva ribattezzato Elijah Muhammad.

Elijah Muhammad annunciò agli appartenenti alla Nation of Islam che Wallace D. Fard era in realtà la reincarnazione di Allāh e che egli stesso, Elijah, era il suo messaggero. Nei successivi quarant'anni fu ritenuto tale dai suoi seguaci, conosciuti poi come Black Muslims. Secondo gli insegnamenti del Messaggero Muhammad, come si faceva chiamare, l'umanità in origine era nera, fino a che uno scienziato malvagio non creò una razza di individui bianchi attraverso l'ingegneria genetica. I bianchi così creati si rivelarono essere diavoli. La loro religione è il Cristianesimo, mentre quella degli uomini originari neri è l'Islam. Allāh ha permesso che la razza di diavoli bianchi governasse il mondo per 6.000 anni, periodo che sarebbe terminato con la distruzione del mondo, dopo di che ci sarebbe stato un nuovo mondo governato da una nazione di uomini neri giusti. Anziché lottare per l'integrazione, dunque, i neri dovrebbero tenersi separati dalla società bianca che è corrotta e destinata a finire.

Elijah Muhammad elaborò un programma dettagliato per la Nation of Islam, che includeva anche l'idea di avviare imprese commerciali di Black Muslims al fine di ottenere l'indipendenza economica e chiedere al governo federale di riservare agli Afroamericani dei territori separati come compensazione per la schiavitù. I Black Muslims si rifiutavano di votare, di partecipare al servizio di leva o di fare il saluto alla bandiera. La consapevolezza di un'identità separata propria degli appartenenti alla Nation of Islam era rafforzata dall'adesione a un rigido codice etico. Erano proibiti l'alcol, le droghe, il tabacco, gli sport, il cinema e i cosmetici, insieme al maiale e ad altri cibi considerati impuri o dannosi.

Negli anni '50 del secolo scorso Malcolm Little (1925-1965), che si era convertito alla Nation of Islam mentre era in prigione, si fece conoscere come principale portavoce di Elijah Muhammad. Con il nome di Malcolm X divenne uno dei più eloquenti critici dell'ingiustizia razziale nel Paese durante il periodo della lotta per i diritti civili. Rifiutava l'approccio nonviolento di Martin Luther King Junior e sosteneva che il separatismo e l'autodeterminazione erano necessari perché i neri potessero ottenere una vera eguaglianza. Durante il suo pellegrinaggio a Mecca nel 1964, tuttavia, egli ebbe modo di notare il cosmopolitismo razziale dell'Islam e ne concluse che la dottrina della Nation of Islam era incompatibile con la sua nuova visione della religione. Dopo avere rotto con Elijah Muhammad, fondò una sua organizzazione, la Muslim Mosque, Inc. a New York. Poco dopo fu assassinato. La vita e la morte di Malcolm X hanno contribuito a far crescere l'interesse dei neri americani per l'Islam.

Nel 1975 Elijah Muhammad morì, e il figlio Warithuddin (Wallace Deen) Muhammad (1933-2008) gli successe a capo della Nation of Islam. In breve tempo egli iniziò a convincere gli appartenenti alla Nation of Islam ad abbracciare l'Islam ortodosso, e spiegò che gli insegnamenti di Wallace D. Fard e di suo padre andavano interpretati allegoricamente, e non letteralmente. Estese anche ai bianchi la possibilità di far parte della Nation of Islam e incoraggiò i membri a partecipare alla vita civile e politica del Paese. Questi mutamenti radicali furono simboleggiati anche dal cambiamento del nome, poiché la Nation of Islam divenne la World

Community of Islam in the West e quindi la American Muslim Mission. Il nome di quest'ultima stava a indicare lo stretto legame che l'imam Warithuddin Muhammad cercò di stabilire tra i musulmani afroamericani e la comunità islamica nel mondo.

Alcuni tra i Black Muslims rifiutarono tali cambiamenti e, sotto la guida del ministro Louis Farrakhan (1933-), questa fazione si staccò dall'American Muslim Mission, ritornò agli insegnamenti originali e agli ideali di Elijah Muhammad e adottò nuovamente il vecchio nome di Nation of Islam.

Sebbene il Moorish Science Temple e la Nation of Islam abbiano suscitato il maggiore interesse nella stampa popolare e in quella accademica, un crescente numero di neri americani si è convertito all'Islam nel XX secolo al di fuori di questi movimenti eterodossi, attraverso, invece, organizzazioni e associazioni musulmane ortodosse che gli hanno fatto conoscere direttamente il Corano e la storia della cultura e della spiritualità musulmana.

[Vedi anche *ELIJAH MUHAMMAD* e *MALCOLM X*].

BIBLIOGRAFIA

A.D. Austin, *African Muslims in Antebellum America. A Sourcebook*, New York 1984.
E.U. Essien-Udom, *Black Nationalism. A Search for an Identity in America*, Chicago 1962.
A.H. Fauset, *Black Gods of the Metropolis. Negro Religious Cults in the Urban North*, Philadelphia 1944.
Ch.E. Lincoln, *The Black Muslims in America*, Boston 1961, 3ª ed. Grand Rapids/Mich. 1994.
Malcolm X e A. Haley, *The Autobiography of Malcolm X*, New York (1965) 1992, rist. (trad. it. *Autobiografia di Malcolm X*, R. Giammanco [cur. e trad.], Torino 1967, rist. Milano 1992).
E.H. Waugh, Baha Abu-Laban e Regula B. Qureshi (curr.), *The Muslim Community in North America*, Edmonton 1983.

ALBERT J. RABOTEAU

AFROBRASILIANI (culti). L'origine delle religioni medianiche del Brasile si può fare risalire all'arrivo degli schiavi africani nel XVI secolo, tuttavia questi culti afrobrasiliani iniziarono a svilupparsi nella loro forma attuale soltanto alla metà del XIX secolo.

I primi resoconti di questi culti parlano di piccole comunità chiamate Candomblé (a Salvador, nello Stato di Bahia, nel Nord-Est) e Macumba (a Rio de Janeiro, nel Sud-Est). Queste comunità, costituite da neri africani e dai loro discendenti, erano guidate da capi religiosi detti *pais de santo* e *maẽs de santo* («padri dei santi» e «madri dei santi»). Le descrizioni di questi culti in altre regioni sono più recenti e riguardano i culti detti Xangô (yoruba, Ṣango; a Recife, nello Stato di Pernambuco, nel Nord-Est), Tambor de Mina e Nagô (nello Stato di Maranhão, nel Nord-Est), Pajelança, Catimbó e Batuque (nelle regioni nordorientali e centrali). Secondo tutte le descrizioni, le caratteristiche fondamentali di questi culti sono i riti legati alla venerazione e alla possessione. [Vedi *ṢANGO*, vol. 14].

Origine e classificazione dei culti. Le origini di questi culti sono state ampiamente discusse e studiate. Data la mancanza di una documentazione che possa determinare il luogo di provenienza degli schiavi africani (o almeno il punto in cui si imbarcarono), gli esperti hanno dovuto tentare di identificare elementi di particolari tradizioni culturali africane all'interno di questi culti. In tal modo sono riusciti a rintracciarne le origini, che erano sconosciute agli stessi praticanti dei culti.

Dopo avere scoperto le origini africane dei culti, gli studiosi hanno tentato di identificare elementi provenienti invece dalle culture degli Indios del Brasile, dal Cattolicesimo e dallo spiritismo di Allan Kardec, un *medium* francese la cui attività ebbe un'influenza straordinaria in Brasile. [Vedi *KARDECISMO*, vol. 3]. Si sono usati quattro metodi generali per studiare e classificare i culti afrobrasiliani: 1) i modelli africani tradizionali, o «autentici», sono stati messi a confronto con i fenomeni afrobrasiliani, che sono stati poi classificati a seconda del loro grado di purezza; 2) i culti sono stati studiati in base alla funzione da essi svolta come mezzi di integrazione degli immigrati rurali nelle aree urbane (si è scoperto che questi culti sono fioriti a metà del XIX secolo e poi nuovamente negli anni '20 e negli anni '50 del XX secolo – periodi in cui aumentò il ritmo dell'urbanizzazione); 3) si è impiegato nuovamente l'approccio della «genealogia culturale», ma questa volta al fine di affermare la predominanza di un modello yoruba originario per queste religioni; e 4) si è tentato più recentemente di analizzare e descrivere le comunità religiose in base alle loro relazioni con la società in senso ampio e all'interno di essa. Da questo punto di vista, le identità africane adottate dai partecipanti a un culto hanno la funzione di demarcare i confini di ciascun gruppo e di dare prestigio alla comunità.

Credenze e strutture organizzative. I rituali si svolgono in centri chiamati *terreiros*, *centros* o *tendas*. I nomi dei centri derivano dalle divinità del culto, chiamate *orixas* o *vodun*, provenienti dall'Africa occidentale. I gruppi religiosi sono organizzati secondo complesse gerarchie, che comprendono posizioni sia sacre sia profane. Il *pai de santo*, che può anche essere chiamato *zelador* (supervisore) o *babalorixa* (padre degli *orixas*), occupa il posto più alto nella gerarchia religiosa ed esercita la sua

autorità sui *filhos* e le *filhas* (figli e figlie dei santi, cioè i *medium*), che devono obbedirgli. Spesso le questioni riguardanti i diritti di successione e di autorità tra il *pai de santo* e i *filhos de santo* generano dispute interne che portano all'apertura di nuovi *terreiros*.

Ciascun culto si fonda su un sistema cosmologico specifico e personalizzato. Ogni *medium* è consacrato a una divinità – che sia *orixa*, *vodun*, *guia* (guida), *santo* o *entidade* (divinità) – che appartiene al pantheon ma che assume un nuovo nome o delle particolari caratteristiche che in qualche modo lo trasformano in un *orixa de fulana* (grosso modo «l'*orixa* di tizio», cioè l'*orixa* di un certo individuo). A volte un *medium* può essere consacrato a più di una divinità. L'iniziazione dei *medium* è lunga e comprende varie cerimonie.

Uno dei riti più importanti dei culti afrobrasiliani è la *consulta*, nella quale un *medium* dà assistenza a coloro che sono venuti per chiedere aiuto. In questo rito si forniscono particolari spiegazioni e soluzioni per le disgrazie delle persone e spesso si usa la «logica» della stregoneria per identificare le cause di queste disgrazie: per esempio, per un appartenente al culto, la perdita del lavoro sarà stata causata non dai problemi economici del governo o dallo scarso rendimento nel lavoro, ma piuttosto dalla stregoneria di qualcuno che intende fargli del male.

Alcuni culti comprendono rituali di possessione che servono ad aiutare coloro che hanno bisogno di assistenza. I culti Candomblé, Xangô, Tambor de Mina e Nagô pongono una minore enfasi su questi rituali. All'interno del culto Umbanda si crede che i *guias* scendano sulla terra per aiutare e proteggere chi è in difficoltà. Nelle *consultas* del culto Umbanda i *medium* cadono in *trance* e quindi prescrivono rimedi per i vari mali che affliggono chi viene a cercare aiuto. Tra questi problemi possono esserci la disoccupazione, le difficoltà economiche, la malattia, l'essere vittima della stregoneria, e così via.

I culti sono superficialmente monoteisti. Esistono intricati sistemi gerarchici di *orixas*, i quali sono identificati con i santi della religione cattolica (il fine originario di tale identificazione può essere stato quello di evitare la soppressione delle religioni africane da parte dei bianchi proprietari di schiavi). Il fatto che gli *orixas* siano identificati con i santi cattolici non impedisce, tuttavia, di vedere la loro funzione come divinità all'interno del sistema religioso. I vari *orixas* – tra i quali Ogum, Oxossi, Iansã, Xangô, Oxum, Oxalá, Iemanjá, Ibejí ed Exu – sono associati a diversi santi e possiedono diverse caratteristiche a seconda dei particolari culti nei quali compaiono. Per esempio, in alcuni culti (Candomblé, Xangô, Tambor de Mina e Nagô) queste divinità sono concepite come elementi naturali. Nell'Umbanda, i *guias* rappresentano gli spiriti dei morti. Tutte le divinità tranne Ọlọrun (la divinità elevata degli Yoruba, che in Brasile viene spesso identificata col Dio Padre della Trinità cristiana) possono comunicare con gli esseri umani attraverso i *medium*. [Vedi *ỌLỌRUN*, vol. 14].

Il culto conosciuto come Umbanda ebbe origine a Rio de Janeiro negli anni '20 e nel corso del XX secolo si è diffuso largamente in tutto il Brasile. Esistono migliaia di *centros* in tutto il Paese; si è tentato persino di organizzarli in federazioni, ma con poco successo. Poiché non vi è alcuna istituzione o organizzazione che li governa, i *terreiros* e i *pais de santo* sono liberi di creare e imporre le proprie regole.

L'organizzazione sociale del pantheon dell'Umbanda è gerarchica e ha una struttura militare. Le divinità africane sono a capo di «schieramenti» o «eserciti» di spiriti, che sono raggruppati in spiriti della luce e spiriti delle tenebre. Nell'Umbanda e nel cosiddetto Candomblé de Caboclo praticato nello Stato di Bahia, vi sono anche altre divinità: i *pretos velhos*, o spiriti dei vecchi schiavi neri, e i *caboclos*, o spiriti degli Indios.

Exu, che è identificato con il diavolo dei cattolici, fa da messaggero tra le divinità e gli esseri umani. Nel Candomblé le cerimonie iniziano con i *padê de Exu* (offerte a Exu). Nell'Umbanda, invece, Exu e Pomba Gira, la sua controparte femminile, non vengono adorati in tutti i *terreiros*, e le loro offerte rituali non prevedono sacrifici animali. I sacrifici animali sono praticati invece nei culti Candomblé, Tambor de Mina, Xangô, Nagô, Catimbó, Batuque e Pajelança.

Luoghi di culto, iconografia e vestiario. Nell'Umbanda, l'ampiezza dei luoghi di culto varia. Vi sono *centros* o *tendas* con più di 2.000 *medium* e *centros* più piccoli che possono avere venti o trenta *medium*. Di solito vi è un altare nella «stanza dell'incarnazione», la stanza dove i *medium* vengono posseduti dagli spiriti. Su questo altare si trovano statuette di gesso che rappresentano i santi cattolici associati agli *orixas* e altre raffigurazioni, sempre dello stesso materiale, di *caboclos* (figure maschili e femminili di pelle nera con copricapi di piume, che indossano un perizoma e impugnano arco e frecce) e *pretos velhos* (figure di neri anziani, uomini e donne, con la pipa in bocca, seduti su piccoli sgabelli). Le immagini di Exu sono custodite in una piccola costruzione fuori dalla stanza dell'incarnazione. Nell'Umbanda, Exu viene rappresentato iconograficamente come un uomo in completo bianco, con il cappello e il bastone da passeggio, molto simile a un *malandro*, una figura di *bohémien* della malavita di Rio de Janeiro. Pomba Gira viene rappresentata come una donna sensuale con un vestito corto, la risata ironica e l'aspetto di una prostituta. In alcuni luoghi di culto, tuttavia, manca del tutto una rappresentazione iconografica degli spiriti.

Nei culti Candomblé, Xangô, Tambor de Mina e Nagô i *medium* indossano vestiti molto colorati, tra cui anche voluminose gonne di pizzo; anche le immagini degli *orixas* sono addobbate con speciali vestiti e ornamenti. Durante le cerimonie, i *medium* cantano e intonano litanie in yoruba, mentre vengono suonati i tamburi, chiamati *atabaques*, con un ritmo diverso per ciascun *orixa*. I *filhos de santo* danzano in cerchio al suono di questa musica e gradualmente cadono in *trance*; alcuni assistenti quindi li vestono con l'abbigliamento rituale. Le *trance* sono regolamentate e ciascun *orixa* si comporta in maniera diversa.

I *medium* dell'Umbanda si vestono di bianco. Le canzoni sono cantate in portoghese ma non sono necessariamente accompagnate dagli *atabaques* (spesso i partecipanti semplicemente battono le mani per dare il ritmo). I *medium* ballano in cerchio e cadono in *trance* ma rimangono con i loro vestiti bianchi – non vi è altro abbigliamento rituale.

Considerazioni sociali e storiche. All'inizio i culti afrobrasiliani furono ufficialmente proibiti e in certi periodi hanno subìto delle persecuzioni, specialmente durante la dittatura di Getúlio Dornelles Vargas (1937-1945). I partecipanti al culto provengono generalmente dalle classi più basse, ma i culti hanno sempre attratto anche partecipanti ricchi. I ricchi, tuttavia, hanno preteso un sostegno politico in cambio della loro protezione dei culti e dei luoghi dove si svolgono. Oggi la partecipazione ai culti è del tutto aperta e i politici ricercano i voti della comunità dell'Umbanda, che conta intorno ai 20 milioni di aderenti (un sesto della popolazione del Brasile). Molte feste religiose sono oggi sostenute economicamente dal governo statale e sono state integrate nei calendari ufficiali delle festività per i turisti. Durante la festa rituale per Iemanjá, la dea delle acque marine, le spiagge di São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia sono affollate da migliaia di persone che portano offerte alla divinità.

Le differenze tra i vari culti sono spesso basate sui diversi livelli di identificazione con le loro radici africane e perciò sul modo in cui i rispettivi devoti percepiscono la loro pratica religiosa come più «autentica» rispetto ad altri culti. L'Umbanda, per esempio, ebbe origine a Rio de Janeiro come movimento borghese che si era dissociato, in seguito a delle divergenze, dallo spiritismo di Kardec. Questo gruppo nato dalla scissione intendeva «purificare» gli elementi afrobrasiliani dei culti.

Il Candomblé presenta delle differenze interne a causa delle diverse «nazioni» d'origine: Keto, Angola, Mina, Gege, Mozambique, Nagô e così via – nomi che sono stati dati in Brasile alle tribù africane nelle quali si pensa abbiano avuto origine le specifiche credenze e pratiche religiose (o, più precisamente, ai luoghi dove si erano imbarcati gli schiavi africani). Pertanto, un *terreiro* Nagô a Bahia può presentare caratteristiche diverse da un *terreiro* Nagô a Recife. Inoltre, il Candomblé, nel complesso, è diverso dall'Umbanda, il quale a sua volta è diverso da Pajelança, Catimbó e Batuque. Ciascun gruppo afferma di possedere le caratteristiche più autentiche, ma la grande abbondanza di differenze nel rituale porta un osservatore esterno a dubitare che uno di essi sia «autentico» nel senso che sia fedele alle proprie origini africane.

L'accento posto sulle tradizioni africane che perdurano nella cultura brasiliana rimanda al dramma vissuto dai diseredati brasiliani nella loro ricerca di identità. Nel culto, dei lavoratori neri, per esempio, possono vedere se stessi non semplicemente come dei lavoratori neri, ma come appartenenti al culto Nagô – una percezione che conferisce loro uno *status* di maggiore prestigio sociale.

Con la sua attenzione ai rituali di assistenza, l'Umbanda sottolinea anche un altro aspetto della vita sociale brasiliana: quella che Peter Fry (1982) chiama «l'astuta manipolazione delle relazioni personali». Il predominio di strutture autoritarie nelle organizzazioni brasiliane ha reso difficile per le persone partecipare pienamente alla vita politica e di governo. Fry considera l'Umbanda una drammatizzazione rituale di tale problema, e sostiene che la partecipazione ai culti fornisce per i componenti di certi gruppi oppressi «uno dei soli modi per raggiungere certi obiettivi».

BIBLIOGRAFIA

R. Bastide, *Le spiritisme au Brésil*, in «Archives de sociologie des religions», 12 (1967), pp. 3-16. Lo studio di Bastide completa quello di Camargo (1961).

R. Bastide, *Les Religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations des civilisations*, Paris 1960. Un'analisi dei vari culti attraverso uno degli approcci più importanti in questo campo. L'autore rintraccia le origini africane dei culti e tenta di spiegare il loro sincretismo religioso. Contiene la bibliografia più completa tra i testi dedicati alla ricostruzione delle genealogie culturali.

Diana Brown, *O papel histórico da classe media na Umbanda*, in «Religião e sociedade», 1 (1977), pp. 31-42. L'autrice tratta la nascita dell'Umbanda classificandolo come un movimento religioso dei ceti medi. L'articolo riassume alcune delle questioni sollevate nella sua tesi di dottorato presso la Columbia University.

C.P.F. de Camargo, *Kardecismo e Umbanda. Uma interpretação sociológica*, São Paulo 1961. Interessante analisi dell'Umbanda e del suo legame con il processo di urbanizzazione. Camargo ritiene che questi culti svolgano la funzione di integrare gli immigrati rurali nell'ambiente urbano.

Beatriz Góis Dantas, *Repensando a pureza nagô*, in «Religião e sociedade», 8 (1982), pp. 15-20. L'autrice fornisce una delle più accurate critiche rivolte a coloro i quali cercano di defini-

re le origini yoruba e considerano alcuni gruppi come più puri di altri.

P. Fry, *Para inglês ver. Identidade e política na cultura brasileira*, Rio de Janeiro 1982. Fry raccoglie in questo volume alcuni dei suoi più importanti testi sulla cultura nera in Brasile. Mettendo a confronto l'Umbanda con il Metodismo, studiando l'omosessualità nell'Umbanda, descrivendo una comunità di São Paulo, e paragonando la *feijoada* (un piatto tipico brasiliano) al cibo della cucina nera del Sud degli Stati Uniti (chiamata *soul food*), Fry fornisce una brillante analisi della cultura brasiliana in generale e delle religioni medianiche in particolare.

G. Lapassade e M.A. Luz, *O segredo da macumba*, Rio de Janeiro 1972. Ottima descrizione delle differenze tra i gruppi dell'Umbanda a Rio de Janeiro. Questo è uno dei primi studi a classificare queste differenze in base alle interpretazioni date dai partecipanti al culto.

R.N. Rodrigues, *O animismo fetichista dos negros bahianos*, Rio de Janeiro 1935. L'autore, uno psichiatra, è stato uno dei primi a studiare le religioni medianiche di origine nera. Quest'opera contiene una delle poche descrizioni del Candomblé di Bahia alla fine del XIX secolo.

J. do Rio, *As religiões no Rio*, Rio de Janeiro 1906. Rio, un giornalista professionista, fornisce la più accurata descrizione dei culti afrobrasiliani a Rio de Janeiro all'inizio del XX secolo.

Juana Elbein dos Santos, *Os Nagô e a morte*, Petrópolis 1976. Importante difesa del predominio di un modello religioso yoruba nella morale dei neri. Quest'opera contiene una minuziosa descrizione dei miti africani.

Yvonne Maggie Alves Velho, *Guerra de Orixá. Um estudio de ritual e conflito*, Rio de Janeiro 1975. Studio specifico di un gruppo dell'Umbanda, che ne analizza i conflitti interni e tenta di collegare il gruppo agli aspetti strutturali della società brasiliana. Questo studio pone l'accento sull'esperienza religiosa dei praticanti dell'Umbanda.

[Aggiornamenti bibliografici:

Carybé (H.J.P. Bernabó), W. Rego e P. Verger, *Os deuses africanos no candomblé da Bahia/African Gods in the Candomblé of Bahia*, Salvador 1993 (2ª ed.). Un libro d'arte di straordinaria bellezza contenente acquerelli che ritraggono la vita rituale dei *terreiros* del Candomblé di Bahia; il volume comprende anche immagini iconografiche degli *orixas*, degli strumenti sacri, del vestiario usato nelle cerimonie e degli elementi del processo di iniziazione. I saggi sulla storia del Candomblé e sulle caratteristiche degli dei sono scritti in inglese e in portoghese.

O. da Costa Eduardo, *The Negro in Northern Brazil. A Study in Acculturation*, New York 1948, rist. Seattle 1966. Analisi antropologica della vita in famiglia e nella comunità degli Afrobrasiliani nello Stato di Maranhão. Il libro si concentra particolarmente sulle credenze e le pratiche religiose e costituisce un classico studio del Tambor de Mina e di altre religioni brasiliane di influenza africana.

Rachel E. Harding, *A Refuge in Thunder. Candomblé and Alternative Spaces of Blackness*, Bloomington/Ind. 2000. Questo libro descrive lo sviluppo storico del Candomblé nel contesto della Bahia del XIX secolo e approfondisce il ruolo della religione come risorsa per la formazione di un'identità alternativa, per la comunità e per il legame con le tradizioni ancestrali degli schiavi e dei loro discendenti.

P. Johnson, *Secrets, Gossip, and Gods. The Transformation of Brazilian Candomblé*, New York 2002. Questo libro esamina la maniera in cui ampie forze culturali ed economiche hanno accelerato i cambiamenti nel Candomblé. Tratta in particolare del ruolo svolto dalla segretezza nel mantenimento del prestigio e nello sviluppo della conoscenza religiosa di base.

Ruth Landes, *The City of Women*, New York 1947, rist. Albuquerque 1994. Pionieristico studio antropologico del Candomblé con particolare attenzione al ruolo delle donne e degli omosessuali come *leader* e come semplici partecipanti.

A. do Nascimento, *Orixás/Orishas. Os Deuses Vivos da Africa/The Living Gods of Africa in Brazil*, Rio de Janeiro 1995. Raccolta di dipinti dell'artista e statista Abdias do Nascimento. Il libro contiene anche saggi scritti da diversi importanti studiosi e critici della cultura e della religione afrobrasiliane. In inglese e portoghese.

R. Prandi (cur.), *Encantaria Brasileira. O livro dos mestres, caboclos e encantados*, Rio de Janeiro 2001. Questa raccolta di saggi prende in esame una serie di tradizioni religiose indigene del Brasile meno conosciute, con attenzione alle rappresentazioni regionali e attraverso prospettive sia sociologiche sia antropologiche.

Juana Elbein dos Santos e D.M. dos Santos, *Ancestor Worship in Bahia. The Egun-Cult*, in «Journal de la Société des Américanistes», 58 (1969), pp. 79-108. Questo saggio tratta degli altari per il culto degli spiriti ancestrali nell'isola di Itaparica nella baia di fronte a Salvador, nello Stato di Bahia.

M. Sodré, *O terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira*, Salvador 2002 (trad. it. *La città e il tempio. La forma sociale negro-brasiliana*, Roma 1998). Questo libro costituisce un'interessante riflessione su quanto il pensiero e la pratica delle religioni afrobrasiliane abbiano influito sulla cultura popolare brasiliana e agito da strumenti di resistenza al razzismo.

P. Verger, *Dieux d'Afrique. Culte des Orishas et Vodouns à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique et à Bahia*, Paris 1995. Studio fotografico della cultura degli *orixas* e dei *vodun* sia in Africa occidentale che nello Stato di Bahia, scritto da uno dei maggiori studiosi della religione afrobrasiliana.

R. Voeks, *Sacred Leaves of Candomblé. African Magic, Medicine, and Religion in Brazil*, Austin/Tex. 1997. Dotta analisi del ruolo della guarigione rituale e medicinale nella religione afrobrasiliana; riporta le formule tradizionali per i bagni di purificazione e guarigione e contiene anche interviste ai guaritori.

Sheila Walker, *«The Feast of the Good Death». An Afro-Catholic Emancipation Celebration in Brazil*, in «SAGE. A Scholarly Journal on Black Women», 3/2 (1986), pp. 27-31. Questo saggio descrive la storia e l'evoluzione di un'importante associazione nera, cattolica laica, che ha stretti legami con le religioni afrobrasiliane.

Fayette Wimberly, *The Expansion of Afro-Bahian Religious Practices in Nineteenth-Century Cachoeira*, in H. Kraay (cur.), *Afro-Brazilian Culture and Politics. Bahia, 1790s to 1990s*, London 1998. Analisi storica dei rituali di festa, guarigione e culto delle divinità africane in una città coloniale del Brasile nordorientale].

YVONNE MAGGIE

AFROSURINAMESI (religioni). La Repubblica del Suriname, l'ex Guyana olandese, si trova sul margine nordorientale dell'America meridionale, a 2°-6° di latitudine nord e 54°-58° di longitudine ovest (163.266 chilometri quadrati), e confina con la Guyana, il Brasile, la Guyana francese e l'Oceano Atlantico. La popolazione – che conta circa 380.000 persone in Suriname e altre 180.000 che vivono in Olanda – è etnicamente varia ed è costituita approssimativamente per il 38% da «Indostani» (discendenti dei braccianti a contratto importati dall'India durante il XIX secolo), per il 31% da «creoli» (discendenti degli schiavi africani), per il 15% da «Giavanesi» (discendenti dei braccianti a contratto importati dall'Indonesia all'inizio del XX secolo), per il 10% da *maroon* (discendenti degli schiavi africani che, fuggiti dalle piantagioni, formarono delle proprie comunità nelle foreste dell'entroterra del Suriname), e da gruppi più piccoli di Ebrei portoghesi, di Cinesi e di Libanesi – a cui si aggiungono gli 8.000 Amerindi rimasti, i cui antenati erano una volta gli unici abitanti del Paese. Fatta eccezione per i *maroon* e per alcuni Amerindi, quasi tutta la popolazione abita nella zona costiera, e quasi la metà risiede nella capitale, Paramaribo.

Il contesto storico. Il primo insediamento permanente su larga scala nel Suriname risale al 1651, quando un centinaio di Inglesi provenienti dalle Barbados fondarono una colonia. A essi si sostituirono gli Olandesi nel 1667, i quali, nel successivo secolo e mezzo, importarono più di 300.000 Africani ridotti in schiavitù, provenienti da varie società e gruppi linguistici africani notevolmente diversi tra loro. Si ipotizza dunque che vi sia stato un processo di creolizzazione, inusuale per la sua rapidità, attraverso il quale gli schiavi crearono nuove istituzioni (per esempio lingue e religioni) con la fusione e l'elaborazione di diverse eredità africane, istituzioni che facevano ben poco riferimento al mondo dei padroni europei.

La religione degli schiavi. La nuova religione afrosurinamese creata dagli schiavi delle piantagioni durante i primi decenni della colonizzazione possedeva già le caratteristiche principali delle sue due maggiori varianti attuali – la religione dei creoli della zona costiera (spesso chiamata Winti) e le religioni dei vari gruppi di *maroon*. Presso gli schiavi del Suriname, si potevano trovare vari elementi: molte forme di divinazione per scoprire le cause specifiche di malattie o disgrazie; rituali che comprendevano percussioni e danze complesse, durante i quali alcuni individui venivano posseduti da vari spiriti, come gli spiriti degli antenati, degli dei serpente, della foresta e del fiume; credenze riguardanti le anime multiple; l'idea che il conflitto sociale potesse provocare malattia; riti di una certa importanza per i gemelli; culti segreti per i guerrieri; e lunghi ed elaborati funerali, che erano considerati le occasioni rituali più importanti tra tutte. Persino i bianchi, i quali erano a conoscenza solo di una minima parte dei riti degli schiavi, si affidavano alla religione afrosurinamese per il proprio benessere. Secondo un resoconto del XVIII secolo, nonostante la presenza di otto medici bianchi nella colonia, gli schiavi «svolgevano il ruolo più importante, con le loro erbe e le loro presunte cure, sia presso i cristiani sia presso gli Ebrei» (Nassy, in Marcus e Chyat, 1974, p. 156). Nel XVIII secolo, il più famoso indovino e guaritore tra gli schiavi, Kwasi, alla fine della sua vita era abituato a ricevere lettere dall'estero in cui gli veniva attribuito il titolo di «Egregio ed eruditissimo Signor Maestro, Phillipus van Quassie, Professore di fitoterapia del Suriname» (Price, 1983).

Attraverso l'intrecciarsi di credenze e rituali, la religione afrosurinamese degli schiavi divenne un elemento di centralità nella loro cultura, poiché univa gli individui agli antenati, ai discendenti e ai parenti collaterali, era un mezzo per esprimere un senso di comunità malgrado il regime fortemente oppressivo della piantagione e, in molte occasioni, serviva da ispirazione e da stimolo per la ribellione. Un osservatore europeo parlò di quest'ultimo aspetto descrivendo un rituale winti in una piantagione negli anni '70 del XVIII secolo:

> Sagge matrone ballano e girano su se stesse in mezzo agli spettatori, fino a che non hanno letteralmente la bava alla bocca e cadono tra la gente; qualunque cosa una di loro dica che si debba fare durante uno di questi attacchi di follia viene eseguito come cosa sacra dalla moltitudine che sta attorno, il che rende questi incontri estremamente pericolosi tra gli schiavi, ai quali viene spesso detto di assassinare il loro padrone o di fuggire nella foresta.
>
> (Stedman, 1796, cap. 26).

Le numerose leggi coloniali che proibivano di celebrare i rituali winti, o di suonare i tamburi pubblicamente, dimostrano che le paure dei padroni erano fondate.

Il Winti dei creoli della costa. La religione popolare dei creoli del Suriname (la maggioranza della popolazione afrosurinamese che non è *maroon*) è spesso chiamata Winti dagli stranieri (termine che si dice derivi dall'inglese *wind*, «vento») o Afkodré (dall'olandese *afgoderij*, «idolatria»); ma, come molte religioni popolari (per esempio il Vudu haitiano), non viene chiamata con nessun nome particolare dai suoi praticanti, per i quali essa rappresenta semplicemente l'elemento fondamentale del loro modo di vivere. A partire dalla proclamazione dell'emancipazione degli schiavi nel 1863, la grande maggioranza dei creoli è stata anche nominalmente cristiana; secondo i dati più recenti, più della metà sono protestanti (tra cui i più numerosi di confes-

sione moraviana) e il resto cattolici. Gli Afrosurinamesi differiscono da altri Afroamericani per la netta distinzione che esiste tra il loro Cristianesimo e la loro religione popolare. Chi ha osservato il Winti è stato sempre colpito dall'eccezionale mancanza di sincretismo tra le credenze e i riti cristiani e quelli afroamericani nel Suriname. Malgrado la partecipazione dei creoli allo stile di vita occidentale dei Caraibi, il Winti continua a essere presente in contesti che in larga misura non sono influenzati dal Cristianesimo. Il Winti svolge anche un ruolo di grande importanza nella vita di molti Surinamesi che vivono in Olanda.

Il Winti fornisce un programma di vita onnicomprensivo ma flessibile. Al mondo quotidiano e visibile fa da complemento un mondo normalmente invisibile popolato da una grandissima varietà di dei e spiriti che interagiscono costantemente con gli umani. Gli studiosi hanno spesso tentato di classificare questa grande varietà di dei winti dividendoli in quattro diversi pantheon, tutti schierati al di sotto di un dio del cielo ozioso e distante come la tipica divinità suprema dell'Africa occidentale: vi sono gli dei dell'aria, della terra, dell'acqua e della foresta. Ma tali classificazioni probabilmente impongono una rigidità inadeguata su una serie di credenze e rituali in continuo cambiamento, utilizzati per le varie esigenze pratiche e quotidiane degli individui. Gli dei e spiriti più importanti sono: i *kromanti* (spiriti guaritori feroci), gli *apuku* (spiriti della foresta, spesso malevoli), gli *aisa* (spiriti della terra di luoghi specifici), i *vodu* (spiriti del boa constrictor), gli *aboma* (spiriti dell'anaconda) e una gran quantità di altri ancora. Come gli spiriti dei defunti, che intervengono costantemente nella vita degli esseri umani e sono oggetto di intensa attività rituale, questi dei o spiriti non umani possono parlare attraverso la possessione dei *medium*. Spesso, infatti, si celebrano dei rituali con danze, percussioni e canzoni specifiche per onorare e placare ciascun tipo di spirito, e gli stessi spiriti in queste occasioni fanno la loro comparsa, attraverso la possessione, per rendere noti i loro desideri. Questi riti sono guidati dai *bonuman* o *lukuman* (che possono essere uomini o donne), molti dei quali si specializzano nel trattare particolari tipi di spiriti. Tuttavia la religione winti è una religione fortemente partecipativa, nella quale ogni individuo svolge un ruolo attivo, e la conoscenza specializzata è ampiamente distribuita tra tutta la popolazione.

Il Winti si occupa di problemi quotidiani. Un esempio tipico si ha quando una malattia, una disgrazia non grave, un brutto sogno o un presagio fanno sì che ci si rivolga alla divinazione di un *lukuman*. Quest'ultimo, usando tutta una serie di tecniche diverse, ipotizza la causa – per esempio, un antenato che si sente trascurato, un vicino di casa invidioso che ha tentato un sortilegio, lo spirito serpente di un parente che disapprova un certo matrimonio imminente, o l'«anima» della persona che ha bisogno di un rituale speciale – e quindi prescrive il rituale adatto. Per tutta la durata di un caso di malattia o di disgrazia, può essere necessario mobilitare un gran numero di parenti e amici e impiegare notevoli risorse economiche. *Bonuman* e *lukuman* ricevono sempre dei compensi.

Le religioni dei *maroon*. Oggi esistono sei gruppi di *maroon* o «neri della foresta» che vivono lungo i fiumi nell'entroterra del Paese: i Djuka e i Saramaka (ciascuno conta circa 20.000 persone), i Matawai, gli Aluku e i Paramaka (ciascuno di circa 2.000 persone) e gli Kwinti (meno di 500 persone). Le loro religioni, come la lingua e gli altri aspetti della cultura, sono tra loro collegate, e le maggiori differenze sono quelle tra i gruppi orientali (Djuka, Paramaka e Aluku) e quelli centrali (Saramaka, Matawai e Kwinti). Sono discendenti degli schiavi che fuggirono dalle piantagioni costiere nel primo secolo della colonizzazione del Suriname e hanno vissuto in relativo isolamento dal mondo della costa.

I *maroon* hanno sempre avuto una vita rituale estremamente ricca, totalmente integrata nella loro organizzazione sociale tribale a base matrilineare. Le missioni cristiane hanno avuto un impatto diverso sui vari gruppi di *maroon*: per esempio, i Matawai e diverse migliaia di Saramaka sono nominalmente moraviani, ma la grande maggioranza dei *maroon* continua a partecipare pienamente alle religioni create dai loro antenati che fusero tradizioni africane molto diverse in una nuova, vivace sintesi.

Simili al Winti per molti degli dei e degli spiriti che vengono evocati, le religioni dei *maroon* si distinguono per la loro assoluta integrazione delle credenze e dei rituali in tutti gli aspetti della vita. Queste religioni, creazioni del Nuovo Mondo che attingono a idee del Vecchio Mondo, rimangono oggi le più «africane» tra tutte le religioni delle Americhe.

Diversi tipi di rituali costituiscono una parte centrale della vita quotidiana dei *maroon*. Decisioni da prendere su dove coltivare un orto o costruire una casa, se intraprendere un viaggio, o cosa fare rispetto al furto o all'adulterio, vengono discusse consultando le divinità del villaggio, gli antenati, gli spiriti della foresta, gli dei serpente e altre simili potenze. Le disgrazie umane sono collegate direttamente ad atti antisociali, attraverso complesse concatenazioni di cause in cui sono coinvolti dei e spiriti. Qualunque malattia o disgrazia richiede un'immediata divinazione e un'azione rituale in collaborazione con questi spiriti e con altri, come gli dei guerrieri. Il mezzo per comunicare con queste entità varia dalla possessione spirituale alla consultazione oracolare di fagotti portati sulla testa, all'interpretazione dei sogni. Dei, spi-

riti e antenati, che sono una presenza costante nella vita quotidiana, vengono anche onorati e placati attraverso preghiere frequenti, libazioni e grandi feste.

I rituali riguardanti la nascita e altri eventi importanti della vita umana sono molto diffusi, così come quelli che riguardano attività più ordinarie come la caccia al tapiro o la semina di un campo di riso. Presso i *maroon* i funerali costituiscono l'evento rituale più complesso in assoluto, che può durare un periodo di molti mesi, coinvolgere direttamente molte centinaia di persone e che unisce il mondo dei morti a quello dei vivi attraverso specifiche azioni rituali come la divinazione sulla bara e un'intensa attività di canto, percussioni e danze. Culti particolari – come quelli dedicati ai gemelli, o a ritrovare qualcuno disperso nella foresta, o a causare la pioggia – sono proprietà di certi clan matrilineari e alcuni individui possono anche specializzarsi nel trattamento di particolari tipi di attività rituali, come le percussioni per i riti degli dei serpente. Ma la maggior parte della conoscenza rituale dei *maroon* è largamente diffusa, trattandosi di religioni altamente partecipative.

BIBLIOGRAFIA

La migliore panoramica generale della storia sociale del Suriname che indaga anche l'aspetto religioso resta R.A.J. van Lier, *Samenleving in een grensgebied*, Den Haag 1949, 3ª ed. Amsterdam 1977. Tra le varie fonti utili per la religione degli schiavi del Suriname vi sono i resoconti di David de Isaac Cohen Nassy e altri raccolti in *Essai historique sur la colonie de Suriname*, Paramaribo 1788 e quello del capitano J.G. Stedman, *Narrative, of a Five-Years' Expedition, Against the Revolted Negroes of Surinam, in Guiana, on the Wild Coast of South America; from the Year 1772, to 1777*, London 1796 (trad. it. parz. in J.G. Stedman e G. Verschuur, *Suriname, ovvero avventure nella Guyana olandese alla caccia di schiavi fuggiaschi e di insetti tropicali*, Milano 1992), disponibile anche in un'edizione critica, condotta sul manoscritto originale del 1790, a cura di Richard Price e Sally Price (Baltimore, 1988). Per lo studio del Winti, un'opera pionieristica è M.J. Herskovits e Frances S. Herskovits, *Suriname Folk-Lore*, New York 1936; la ricerca più ambiziosa è quella di Ch.J. Wooding, *Evolving Culture. A Cross-Cultural Study of Suriname, West Africa and the Caribbean*, Washington/D.C. 1981; un'analisi degli aspetti economici si trova in P. Schoonheym, *Je Geld of... Je Leven*, Utrecht 1980. Per lo studio delle religioni dei *maroon*, un'ampia bibliografia generale si trova in R. Price, *The Guiana Maroons*, Baltimore 1976; il ruolo della religione nella formazione della società dei *maroon* è trattato in R. Price, *First Time. The Historical Vision of an Afro-American People*, Baltimore 1983; le tendenze messianiche e i cambiamenti nel tempo sono analizzati in H.U.E. Thoden van Velzen e W. van Wetering, *Affluence, Deprivation and the Flowering of Bush Negro Religious Movements*, in «Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde», 139 (1983), pp. 99-139.

RICHARD PRICE

AMERICA MERIDIONALE, INDIOS DELL'.

[Questa voce comprende cinque articoli che offrono un quadro generale dei sistemi religiosi delle popolazioni indigene di gran parte dell'America meridionale:

Indios delle Ande
Indios delle Ande coloniali
Indios dell'Amazzonia nordoccidentale
Indios dell'Amazzonia centro-orientale
Indios del Gran Chaco

Per ulteriori discussioni sulle tradizioni religiose indigene della Patagonia e della Terra del Fuoco, vedi *MAPUCHE, RELIGIONE DEI*; *SELK'NAM, RELIGIONE DEI*; *TEHUELCHE, RELIGIONE DEI*. Per la religione degli indigeni del Litorale settentrionale dell'America meridionale, vedi *WARAO, RELIGIONE DEI*. Per discussioni sulle religioni dell'America meridionale in un contesto continentale, vedi *AMERICA MERIDIONALE, RELIGIONI DELL'*].

Indios delle Ande

La regione andina è formata dalla cordigliera delle Ande, che si estende a ovest per tutta la lunghezza dell'America meridionale. Geograficamente, questa regione può essere suddivisa in tre diverse aree: gli altopiani, la zona costiera e la cordigliera orientale. Sugli altopiani, le valli intermontane sono ubicate a un'altitudine compresa fra i 3.000 e i 4.000 metri. Sono questi i territori dove prosperarono le civiltà Chavin (X-I secolo a.C.), Tiahuanaco-Huari (VIII-X secolo d.C.) e Inca (XV secolo d.C.). Nelle regioni lungo la costa del Pacifico, caratterizzate per lo più da distese depresse e desertiche, le attività umane si sono concentrate necessariamente lungo i fiumi che dagli altopiani sfociano nell'oceano. Le valli costiere nel settore andino peruviano furono la culla delle civiltà Moche e Paracas-Nazca (II-VIII secolo d.C.) e Chimu (XII-XV secolo d.C.), inventori di una colossale rete di irrigazione che permise loro di coltivare vaste aree strappandole al deserto. Il paesaggio della cordigliera orientale, sorprendente nei suoi bruschi cambiamenti, è ricoperto da una densa vegetazione tropicale. I popoli delle valli si stabilirono in questa regione dove fondarono le città di Machu Picchu e Pajaten, e terrazzarono vaste zone collinari per evitare l'erosione del terreno e avere così una maggiore superficie di terra coltivabile.

Le culture agricole protette delle Ande hanno mantenuto stretti rapporti tra loro fin dai tempi più remoti. Le aree in cui tali culture non si svilupparono, sebbene geograficamente appartenenti alle Ande, non sono considerate parte della regione «culturale» andina. I territori delle Ande centrali, che coincidono sostanzialmen-

te con l'odierno Perù, divennero il centro del processo culturale andino. Le Ande settentrionali (comprendenti parte degli attuali Colombia ed Ecuador), furono teatro delle culture dei Quimbaya, dei Muisca (Chibcha) e della cultura Valdivia, un'antica civiltà che fu, probabilmente, promotrice dell'intera alta cultura andina.

Sono trascorsi più di 10.000 anni da quando, per la prima volta, l'essere umano pose piede sulle Ande. I primi a insediarvisi furono cacciatori e agricoltori dell'era neolitica. Già nel III millennio a.C. apparvero i segni iniziali di una cultura complessa, come nel sito di Las Aldas sulla costa settentrionale del Perù, dove la popolazione costruì un possente tempio. Durante il II e I millennio a.C., l'apparizione di Valdivia e Chavin rappresentò la nascita di una cultura progredita che pose le basi per uno sviluppo che sarebbe infine culminato nell'Impero inca. Quando gli Europei giunsero nelle Americhe, l'Impero degli Inca si estendeva per oltre 6.500 chilometri lungo la parte occidentale dell'America meridionale, dalla Colombia meridionale a sud fino al fiume Maule, nel Cile centromeridionale. L'Impero passò sotto il dominio spagnolo nel 1532 quando Atahuallpa, tredicesimo e ultimo sovrano inca, venne decapitato. [Vedi *ATAHUALLPA*]. Da allora, il tracollo dei valori della cultura indigena andina è un fatto indiscutibile.

Fonti documentarie. Lo studio della religione andina si basa su due tipologie di fonti: i resoconti degli antichi cronisti e le prove archeologiche, che presentano una documentazione visiva della civiltà andina. Esiste una serie di relazioni scritte nei secoli XVI e XVII da cronisti indios, meticci e spagnoli che basarono i propri racconti sulle notizie fornite loro dagli indigeni. Esistono anche atti legali che riferiscono di processi per casi di stregoneria; la maggior parte di questi documenti resta inedita e riposta negli archivi. I resoconti compilati con dovizia di particolari dagli «estirpatori dell'idolatria» rivestono una particolare importanza: qui i racconti dei cronisti si mescolano, in prevalenza, con evidenti pregiudizi di varia natura.

Anche se le prove archeologiche e iconografiche sono insufficienti, può accadere che le conclusioni tratte a partire da esse si fondino su più salde basi, cioè quelle derivanti dai resoconti dei cronisti. Va da sé che lo studio iconografico presuppone precisi metodi ermeneutici, in special modo quando le immagini sono cariche di simboli oppure la loro realizzazione lascia spazio a dubbi e confusione. Le pratiche religiose andine moderne, soprattutto nelle aree rurali, che in molti casi rappresentano ciò che resta del mondo religioso andino precedente alla Conquista, costituiscono la terza tipologia di fonte documentaria.

Religione e sussistenza. I popoli andini sono inclini al misticismo e alle cerimonie; ancora oggi essi sono legati a elaborate tradizioni religiose. Una parte importante della loro intensa religiosità può essere spiegata a partire da questioni ecologiche. Nessuna società agricola al mondo ha dovuto fronteggiare un ambiente più ostile di quello andino, con le sue vaste aree desertiche, le enormi distese selvagge e la vegetazione tropicale che ricopre le accidentate pendici orientali delle montagne. Tutti gli sforzi fisici, tutta l'organizzazione del lavoro umano e tutte le soluzioni tecnologiche non bastano ad aver ragione dell'ambiente, alla cui abituale asperità si aggiungono le frequenti avversità della natura, in special modo la siccità. Tale stato endemico di crisi poteva essere esorcizzato, pare, soltanto attraverso un'intensa pratica magico-religiosa; solo tramite la manipolazione dei poteri soprannaturali gli Andini hanno creduto che fosse possibile preservare la vita.

Forse la situazione critica determinata dal paesaggio può spiegare anche come mai la religiosità andina non abbia subìto l'influsso dei vincoli morali propri di altre tradizioni religiose. Precetti come «Non rubare» o «Non commettere adulterio» venivano certamente rispettati, ma il furto o l'adulterio erano considerati oltraggi sociali, ed era compito dell'amministratore della giustizia statale punire i trasgressori; non esisteva il concetto di una espiazione futura. Il rapporto tra religione e morale si faceva più deciso a riguardo del comportamento nei confronti delle divinità: se il culto non veniva reso loro appropriatamente, gli dei si ritenevano offesi e determinavano una serie di calamità che potevano essere placate solo tramite preghiere, cordogli e sacrifici. L'ostilità della natura portò dunque le popolazioni delle Ande a vivere la religiosità con intensità costante.

Divinità della sussistenza. Le divinità andine governavano tutte insieme tanto l'esistenza della collettività quanto quella degli individui, fornendo a questi ultimi i mezzi di sussistenza. La fertilità del suolo riveste un ruolo fondamentale nella religione delle popolazioni delle Ande, come dimostra la venerazione di cui sono oggetto gli dei che incarnano e controllano le forze della natura. Tali divinità, benché individualizzate, formano un'unità sacra tramite la condivisione del medesimo interesse: la condizione economica del popolo. L'immagine che il popolo ha di esse è quella della natura che contemporaneamente unisce e separa le forze creatrici maschili e femminili. La prima e basilare divisione appare dunque quella che pone la triade maschile costituita da Inti, Viracocha e Pachacamac in antitesi alla coppia femminile Quilla e Pachamama. Queste associazioni di divinità rappresentano altrettante forze creatrici ma, in conformità ai princìpi sociali riferiti ai sessi, l'elemento maschile prevale. Anche il potente Illapa («tuono» o «tempo meteorologico») è integrato nella sfera di cui fanno parte Inti, Viracocha e Pachacamac,

ma la sua funzione principale è quella di fornire la pioggia vivificante.

Viracocha. Nella figura di Viracocha sono riscontrabili i segni dell'eroe culturale a cui sono stati attribuiti caratteri divini; pertanto Pierre Duviols (1977) e María Rostworowski de Diez Canseco (1983) correttamente negano che egli abbia le prerogative di un dio creatore. A causa di quegli stessi attributi divini, tuttavia, gli Spagnoli del XVI secolo credettero di ravvisare in lui una somiglianza con il Dio dei cristiani, benché il sincretismo cristiano-andino abbia preservato alcuni aspetti dell'origine indigena di Viracocha. Secondo quanto sostenuto nelle storie che lo riguardano, Viracocha plasmò gli esseri umani con dell'argilla, ovvero li scolpì dalle rocce; in seguito, essi ricomparvero dal grembo di Pachamama, la Madre Terra, che talvolta è raffigurata come una caverna. D'altra parte, i miti riguardanti Viracocha lo descrivono spesso a confronto con altri esseri divini, oppure lo raffigurano impegnato in altri compiti normalmente associati all'eroe culturale (ad esempio, nell'atto di «impartire degli insegnamenti agli esseri creati»). Le prove delle originarie caratteristiche di Viracocha come divinità della sussistenza possono essere riscontrate nella preghiera a lui dedicata, trascritta dal cronista secentesco Cristóbal de Molina, in cui la dimora del dio è immaginata «nel tuono e nelle tempeste». Franklin Pease (1973) gli riconosce tutti gli attributi legati al sole e alla fertilità. [Vedi *VIRACOCHA*].

Pachacamac. Il mito di Pachacamac (Colui che dà vita al mondo) collega questa divinità alla creazione della prima generazione di esseri umani in maniera molto più evidente rispetto a Viracocha: la sua caratteristica principale è elargire all'umanità il cibo necessario alla sua sopravvivenza per effetto delle suppliche della donna primordiale, la Madre Terra. La donazione di piante edibili viene mostrata anche in altri miti: secondo uno di questi, Pachacamac si camuffò prendendo le sembianze del Sole (il quale, secondo i diversi miti tramandati da Francisco Lopez de Gómara, sarebbe stato il figlio, il fratello o il padre di Pachacamac) e, con i suoi raggi, fecondò la donna primordiale, forse l'incarnazione di Pachamama. Un altro mito racconta che Pachacamac avrebbe ucciso le sue stesse creature; questo atto potrebbe essere interpretato come l'istituzione del sacrificio umano allo scopo di nutrire le divinità portatrici di cibo e fertilità. Infatti, quando una vittima sacrificale veniva sepolta, si pensava che dai suoi denti germogliasse il mais e che le sue ossa diventassero manioca, e così via.

Inti. Secondo quanto riportato sia dalla letteratura mitologica giunta fino a noi, sia dalle immagini scoperte dagli archeologi, la forza creatrice maschile era impersonata da Inti, dio del sole. Egli fornisce calore e luce e i suoi raggi hanno il potere di fecondare, come dimostra il mito di Pachacamac. La letteratura mitologica testimonia quanto le popolazioni andine dipendessero dal potere del sole e quanto fossero angosciate dal pensiero che esso potesse scomparire causando cataclismi e la conseguente distruzione della specie umana; conseguenza di quest'ultimo evento sarebbe stata la creazione di una nuova generazione di esseri umani. Tale inquietudine spiega come mai le preghiere e le suppliche venissero intensificate durante i rituali svolti in occasione delle eclissi solari, i quali terminavano con alte grida e lamenti, al punto che perfino gli animali domestici venivano percossi per farli guaire. Gli altari di pietra detti *intihuatana* (letteralmente, «luogo a cui è legato il sole»), costituiscono ulteriori documentazioni archeologiche delle modalità magico-religiose con cui si cercava di scongiurare la funesta premonizione della scomparsa del sole. Inti era associato anche alla fertilità data dall'acqua; ciò potrebbe apparire una contraddizione: in realtà Illapa, il dio del tuono e del tempo meteorologico, era strettamente connesso al sole, il quale cessava di fare luce cedendo il passo alle nuvole e alla pioggia. Nelle rappresentazioni visive, particolarmente in quelle che si trovano nei siti di Chavin e Tiahuanaco, Inti è raffigurato con grosse lacrime che, con ogni probabilità, simboleggiano la pioggia. Poiché l'oro è il simbolo del sole per antonomasia, gli sciamani più importanti indossavano vesti ricoperte di piastre metalliche pendenti tali da riflettere i raggi solari e catturarne lo splendore. [Vedi *INTI*].

Pachamama e Quilla. Per gli Andini, Pachamama (Madre Terra) rappresenta l'elemento divino femminile; essa è l'incarnazione della madre primordiale di cui si parla nella letteratura mitologica. Viene ritratta come Quilla, la luna, il cui simbolo è l'argento; con questo metallo venivano realizzate tutte le raffigurazioni di Pachamama, in particolar modo quelle a forma di mezzaluna (chiamate *tumi*), che costituiscono uno dei simboli religiosi più importanti per le popolazioni andine. Il culto di Pachamama era, ed è ancora, molto diffuso (Mariscotti de Görlitz, 1978). Si riteneva che ella fosse l'origine del cibo, degli animali e del primo uomo. In quanto madre primordiale, ella creava mediante l'azione fecondatrice del Sole; in seguito divenne anch'essa donatrice di piante commestibili, in particolar modo il mais.

La letteratura mitologica riferisce di diversi esseri soprannaturali femminili che sono, in realtà, varianti regionali di Pachamama. Tra queste è possibile annoverare Chaupiñanca, la madre primordiale nella mitologia dei Huarochiri; Illa, che appartiene alle tradizioni delle Ande ecuadoriane, e Urpihuachac, sorella e sposa di Pachacamac, la quale potrebbe anche essere una variante di Cochamama, la versione marina di Pachama-

ma. Si attribuisce a Cochamama la creazione dei pesci e degli uccelli marini come il cormorano *guanay*, il quale è collegato alle attività agricole a motivo del guano che viene utilizzato come fertilizzante per le colture.

Antichi documenti mostrano come Pachamama fosse rappresentata continuamente come la garante dell'abbondanza di specifiche colture, in special modo del mais. L'iconografia andina offre infatti numerose rappresentazioni in cui Pachamama è impersonata da specifiche forme vegetali, come pannocchie multiple di granturco o cumuli di patate. In altri casi questi prodotti agricoli assumono metaforicamente un aspetto umano o, ancora, sono raffigurati mentre vengono concimati da esseri soprannaturali antropomorfi. Pachamama, sotto l'aspetto di Cochamama, simboleggia altresì l'abbondanza d'acqua, elemento fondamentale per la fertilità dei campi agricoli.

Il simbolismo legato a Pachamama ha delle implicazioni che riguardano in maniera evidente la condizione sociale delle donne: come appare chiaro dal confronto con l'elemento divino maschile, l'entità femminile è passiva e subordinata. La sua dipendenza dal maschio è decretata nella letteratura mitologica, e i suoi attributi femminili valgono come attrattiva per ottenere dalle divinità maschili dei favori (ad esempio, i canali per l'irrigazione, che rappresentano un beneficio per l'intera collettività). Nella figura di Pachamama sono contenute anche la riservatezza e la passività sessuale che caratterizzano ancora oggi le donne andine e di cui danno dimostrazione le molte forme in cui Pachamama è rappresentata, dalle figure in terracotta dell'antica cultura di Valdivia a quelle della più recente civiltà Chancay sorta sulla costa centrale del Perù. In tutte queste immagini, le caratteristiche sessuali non sono evidenziate; anzi, le figure sembrano ritrarre degli esseri quasi asessuati e testimoniano la presenza di tabu sessuali non attribuibili al Cristianesimo (Kauffmann Doig, 1979a). Oltre alla poca rilevanza attribuita alle caratteristiche sessuali in queste figure, è da evidenziare il fatto che anche la gravidanza e il parto vengono raffigurati raramente. Probabilmente, le figure antropomorfe con attributi da volatile che appaiono sui muri di Pajaten, e che sono presentate in posizione accovacciata con le gambe divaricate, rappresentano in realtà delle figure femminili nell'atto di procreare (Kauffmann Doig, 1983, p. 531). Se si eccettuano i casi di rappresentazione sessuale dell'arte vicus e, soprattutto, dell'arte moche (due culture appartenenti all'area della costa settentrionale del Perù), le immagini femminili che ricorrono in tutta la storia culturale andina sembrano rimarcare il fatto che la sessualità femminile fosse caratterizzata dal pudore.

Pachamama riveste ancora un ruolo importante nelle pratiche magiche degli odierni abitanti delle Ande, profondamente radicate nella cultura contadina. Viene adorata persino nelle Chiese cristiane: nel villaggio peruviano di Huaylas, ad esempio, si adora Saramama (una versione di Pachamama), la quale è raffigurata da una singola scultura formata da due Sante, unite tra loro come due gemelle siamesi; ciò offre una rappresentazione visiva del concetto di abbondanza, individuato nelle pannocchie doppie o multiple che le piante di granturco spesso generosamente producono.

Illapa. Il dio Illapa (generalmente reso come «tuono», «lampo» o «tempo meteorologico») occupa un posto di rilievo nel pantheon andino. Gran parte della letteratura mitologica vi fa riferimento, seppure attraverso le varianti regionali della forma e del nome: Yaro, Ñamoc, Libiac, Catequil, Pariacaca e Thunapa (probabilmente) tra i più diffusi. Riferirsi a questi esseri come se si trattasse di entità diverse significherebbe affollare artificiosamente il pantheon andino creando un numero eccessivo di divinità distinte; questo è un errore in cui sono caduti molti studiosi, sia di recente che nel passato. Illapa, nella sua originaria forma mitica di falco o aquila (in lingua quechua, *indi* significa «uccello»), a cui venivano aggiunti caratteri felini oltre che umani, può essere considerato l'incarnazione di Inti; si può affermare che Illapa e Inti costituiscono realmente un binomio nella religione andina.

Illapa rappresenta la personificazione della pioggia, elemento che feconda la terra; per questo è associato a fenomeni meteorologici come il tuono, il fulmine, le nubi e l'arcobaleno. In quanto fonte primaria di sostentamento, a motivo della pioggia concessa agli altopiani, ai fiumi e ai ricchi terreni alluvionali delle zone costiere, Illapa è riverito in modo speciale e unanime. È altresì temuto, per il fragore del tuono, per la saetta micidiale, per le grandinate catastrofiche, le gravi inondazioni e persino per i terremoti. La siccità resta comunque il peggiore dei suoi flagelli. A riprova della reputazione di Illapa quale dominatore dei fenomeni atmosferici, rimangono le testimonianze del grande tempio a lui dedicato che sorgeva a Cuzco, capitale dell'Impero inca; stando alla pianta di Cuzco tracciata da Guamán Poma e alle descrizioni della città redatte da Molina, soltanto il Coricancha, il Tempio del Sole, poteva competere in magnificenza con il tempio di Illapa.

Dopo la Conquista, gli Andini associarono Illapa a figurazioni di san Giacomo Apostolo: un sincretismo suggerito forse da antiche tradizioni spagnole. Nell'ambito del folclore, il culto di Illapa è ancora fiorente nella venerazione delle colline e delle alte vette, che rappresentano il rifugio degli *huamani*, falconi sacri a questa divinità. Anche gli *apu*, gli spiriti delle montagne, e gli spiriti dei laghi sono associati a Illapa; se adorati in maniera non consona, ovvero se offesi da qualcuno che

si accosta loro non protetto dalle sacre foglie di coca, si crede che essi diano origine a distruttive onde anomale.

Quando appare come incarnazione di Inti, oppure unito a esso, Illapa può essere rappresentato come un felino maschio con attributi umani o di uccello rapace. Secondo gli studi iconografici, le immagini di Illapa quale «felino volante» o «uccello tigre» (Kauffmann Doig, 1976; 1983, p. 225) sono ancora comuni sulle Ande, come dimostra la documentazione orale raccolta da Bernard Mishkin (1963) riguardante Qoa, una divinità che governa i fenomeni meteorologici, raffigurata come un gatto volante dagli occhi fiammeggianti, la cui urina si trasforma in pioggia fecondante. Le immagini pittoriche dell'«uccello tigre», realizzate fin dal periodo Preclassico soprattutto nell'arte chavin e in quelle affini, sono state messe in relazione con Qoa da Johan Reinhard (1985, pp. 19s.).

Iconografia andina. La rappresentazione iconografica degli esseri soprannaturali andini è ricca e risale a più di 3.000 anni fa. Le entità soprannaturali sono rappresentate in modi complessi; i loro aspetti gerarchici sono enfatizzati e alcune raggiungono lo *status* di dei. Gli esseri non divini sono raffigurati nell'arte sechin (Kauffmann Doig, 1979b) e in qualche caso in quella chavin; quelli divini si trovano raffigurati, oltre che nella cultura Chavin, in quelle correlate (Vicus, Moche, Paracas-Nazca, Tiahuanaco, Huari e, in particolare, Lambayeque).

La letteratura mitologica indica che gli esseri maschili che hanno la facoltà di fecondare la Madre Terra appartengono al più alto grado nella gerarchia del pantheon andino il quale, lo ripetiamo, è costituito in massima parte da divinità della sussistenza. Una delle espressioni più evidenti della natura di elargitori delle divinità andine è la figura antropomorfa in legno, in stile huari, ornata di simboli inerenti ai prodotti alimentari di base, che è stata trovata nel tempio di Pachacamac nei pressi di Lima.

Agli stadi iniziali dell'alta civiltà andina, in particolare nella cultura Chavin e nelle culture affini, è possibile notare l'immagine di un essere superiore; si tratta di una figura umana con attributi propri dei felini e degli uccelli rapaci, che si ritrova praticamente in tutte le culture andine successive a quella Chavin, seppure con minime varianti. A Chavin, queste autorevoli figure apparivano sulla Stele di Raimondi; benché mancanti delle caratteristiche umane, anche le figure che appaiono sull'Obelisco di Tello e sulla Stele di Yauya, entrambe in stile chavin, possono essere considerate rappresentazioni degli esseri del livello più elevato, a motivo della loro statura monumentale e dell'accuratezza della realizzazione. Anche la figura centrale sulla Porta del Sole a Tiahuanaco è una rappresentazione quasi antropomorfa del dio supremo, a cui sono aggiunti probabilmente elementi tipici dell'eroe culturale.

Un'immagine che si incontra spesso e che probabilmente corrisponde alla medesima divinità già descritta, seppure rappresentata in maniera più chiara, accessibile e realistica, è quella di un essere ibrido che riassume in sé le forme di un felino e di un uccello predatore (forse un falcone) ma appare del tutto privo degli elementi anatomici umani. Questo «felino alato» potrebbe essere la forma autentica più antica a noi nota di una divinità andina; esso è stato spesso scambiato per un caimano, un'aragosta, un gamberetto e perfino per un ragno: ciò è dovuto in parte allo stile baroccheggiante dell'arte chavin, con le sue linee curve e i suoi volumi addirittura contorti. Ad ogni modo, nei periodi successivi della cultura andina questi animali non compaiono in relazione alla sfera divina.

Per trovare esseri soprannaturali del più alto rango dobbiamo volgere l'attenzione alle rappresentazioni degli eroi-divinità culturali Ai-apaec e Ñaymlap, e alle immagini degli dei trovate a Tiahuanaco e a Paracas-Nazca. Si tratta di figure tutte antropomorfe, nelle quali si mischiano tratti felini e aviari che fanno pensare a un processo evolutivo dell'antica immagine del «felino alato» chavin. La versione archetipica di Ai-apaec prevede delle ali (Kauffmann Doig, 1976; 1983, pp. 362, 624). A Paracas-Nazca si trova una figura che pare rappresentare il passaggio intermedio dell'evoluzione da un corpo completamente simile a quello di un uccello a uno che incorpora elementi umani (Kauffmann Doig, 1983, pp. 303, 325, 331s.). Elementi riconducibili ai felini e agli uccelli si ritrovano nelle grandi figure presenti a Tiahuanco e Huari, dai cui occhi cadono gocce a forma di uccelli che sono state interpretate come simboli della fecondità della pioggia di Pachamama o Mamapacha (Yacovleff, 1932).

Divinità coniugali il cui elemento maschile emette raggi solari fecondanti si trovano in particolare nell'iconografia di derivazione huari, soprattutto nelle valli di Huara, Pativilca e Casma sulle coste peruviane (Kauffmann Doig, 1979a, pp. 6, 60). Gli esempi di arte inca che ci sono rimasti hanno uno scarso valore dal punto di vista votivo; tuttavia, sia i felini sia i falconi continuano a occupare un posto di rilievo tra gli elementi iconografici, come si vede negli «scudi araldici» dei sovrani inca tramandati da Guamán Poma.

Forme di culto. Attraverso il culto, la sfera del sacro poteva essere influenzata affinché l'umanità ne beneficiasse. L'efficacia dell'intervento umano sul regno delle potenze soprannaturali dipendeva dall'intensità con cui i riti venivano compiuti. Nel mondo andino, dove le condizioni ambientali mettono costantemente alla prova non solo la produzione agricola ma la sopravvivenza stessa, le

pratiche devozionali assunsero una straordinaria intensità e ricchezza di forme. Si credeva che le calamità che minacciavano il benessere individuale e collettivo fossero provocate dalle offese arrecate agli spiriti, soprattutto a motivo di una devozione insufficiente. Le offerte votive, dedicate alle divinità della sussistenza e agli altri esseri spirituali ad esse legati, completavano il quadro cultuale. Affinché il tutto avesse l'efficacia sperata, era necessario che venissero compiuti dei crudeli sacrifici; in particolari momenti critici, questi erano effettuati in numero ancor più copioso e comprendevano sacrifici umani.

Le varie forme di culto presenti in questa regione si devono in parte alla diversità delle condizioni di percezione del magico e del divino da parte delle varie popolazioni. Tali condizioni erano in genere espresse con il termine *huaca* (sacro), che poteva essere riferito a caratteristiche geomorfologiche insolite (pietre particolari, colline, laghi e così via), corpi celesti, fenomeni atmosferici, reliquie, amuleti, idoli e persino all'Inca, cioè il sovrano, per la sua caratteristica di dio vivente.

La forma prevalente di comunicazione con la *huaca*, cioè con l'intero mondo soprannaturale, era il *muchay* («culto», «devozione»), che poteva assumere diverse forme: togliersi i calzari, compiere particolari gesti, mandare dei baci, mormorare delle suppliche, inchinarsi umilmente, gonfiare le guance per soffiare in direzione dell'oggetto del culto e via dicendo. Altre forme di contatto con la sfera soprannaturale erano gli oracoli, appartenenti a una tradizione che risale alle prime forme culturali andine, come la civiltà Chavin. Gli oracoli venivano raffigurati nei santuari (tra cui quello celebre di Pachacamac, vicino Lima) come degli idoli, i quali concedevano ai sacerdoti e agli sciamani predizioni su importanti eventi futuri.

Fare un'offerta corrispondeva al pagamento di un tributo: sebbene fossero un atto volontario, poteva accadere che le oblazioni venissero raccolte sotto forma di imposte obbligatorie e gestite in maniera centralizzata nei templi. Un'offerta popolare e molto diffusa era il *mullo*, una polvere di conchiglie che, per associazione, era legata alla fertilità attraverso l'acqua; un'altra era la coca, sotto forma di boli di foglie masticate che, in un atto rituale chiamato Togana, venivano gettati nei passi montani, dove si trovavano tumuli di rocce considerati luoghi di culto. Ai resti mummificati dei defunti venivano infine offerti speciali vasi contenenti cereali, frutta e liquori.

I lama e le cavie costituivano apprezzabili offerte sacrificali, ma i sacrifici più importanti erano quelli di giovani ragazzi e ragazze. Talvolta i sacrifici umani venivano effettuati murando viva una persona di sesso femminile. Sembra che, tra gli Inca, il sacrificio di fanciulli e fanciulle equivalesse, per l'amministrazione provinciale, al pagamento di un tributo, chiamato *capacocha*. La persona che doveva servire da *capacocha* veniva inviata in pompa magna a Cuzco, la capitale; in seguito, i suoi resti venivano restituiti alla regione di provenienza e mummificati: il corpo imbalsamato acquisiva un valore devozionale e diveniva oggetto di suppliche per la salute e per lo sviluppo dell'agricoltura. Un particolare tipo di sacrificio umano veniva chiamato Necropompa (termine spagnolo che significa «rito funerario»): esso consisteva nell'immolarsi, volontariamente o no, in occasione della morte di una persona illustre (Araníbar, 1961). La decapitazione delle vittime sacrificali umane era effettuata fin da tempi remoti: le sculture in pietra sechin che raffigurano questa pratica risalgono a più di 3.000 anni fa. La riduzione delle teste era rara e non ci sono testimonianze di usanze cannibaliche nelle regioni andine, benché la mitologia presenti un certo numero di esseri soprannaturali antropofagi, come Carhuincho, Carhuallo e Achke. Il sacrificio umano, adempiuto allo scopo di ottenere una migliore produttività agricola, traeva senso dal principio che governa la natura secondo gli Andini: dalla morte nasce la vita.

Si credeva infatti che i defunti, imbalsamati e venerati, implorassero le potenze spirituali perché fornissero cibo, fertilità, abbondanza d'acqua e favorissero la riproduzione degli animali. Spesso la sepoltura dei corpi avveniva nei campi coltivati, affinché questi ne venissero arricchiti. Secondo quanto è stato riportato da Ayacucho, in Perù, questa pratica perdurerebbe, anche se in casi sporadici e nascosti, fino a oggi: una persona con problemi mentali, appositamente selezionata, verrebbe stordita con alcol, scaraventata in un fosso e sepolta viva. Tali rituali, detti «riti di potenziamento», secondo i cronisti del XVI secolo venivano compiuti anche quando si gettavano le fondamenta di case o di ponti; tracce di siffatte cerimonie sono state ritrovate, recentemente, anche nelle Ande centrali.

I riti funerari prevedevano altresì delle espressioni di dolore, come rumorosi singhiozzi intercalati a canti di elogio del defunto; questa pratica sussiste ancora oggi in aree isolate delle Ande. I defunti, dunque, venivano mummificati e portati nelle tombe mediante delle lettighe. Le popolazioni che abitavano le aree costiere praticavano l'inumazione, mentre sugli altopiani i cadaveri imbalsamati venivano deposti, singolarmente o a gruppi, in tombe monumentali (*pucullo* o *chullpa*) costruite in affioramenti rocciosi pressoché inaccessibili o, ancora, scavate su costoni montuosi estremamente scoscesi. Tranne rare eccezioni (ad esempio, tra i Moche), i corpi venivano seppelliti in posizione seduta; spesso la testa era posta tra le mani, a simulare probabilmente la posizione fetale. Come se fossero vivi, i cadaveri venivano poi attorniati di cibo e bevande, armi e altri oggetti che sarebbero potuti tornare loro utili nell'Aldilà. Alcuni

corpi venivano sepolti con la bocca aperta, nell'atto di esprimere il terrore provato nel momento del sacrificio, ma anche allo scopo di dare voce alle suppliche presso gli dei per la propiziazione delle pratiche agricole.

Le festività religiose venivano celebrate continuamente nelle grandi piazze di Cuzco e nei templi come il Coricancha. Le celebrazioni dedicate a temi specifici, riguardanti in particolare la produzione di cibo, venivano tenute mensilmente con grande sfarzo ed erano presiedute dall'Inca, che riceveva gli ospiti a proprie spese. In queste occasioni venivano consumate grandi quantità di *chicha* (birra di granturco), bevuta direttamente da grandi *quero*, recipienti rituali di legno.

Ai tempi della civiltà Chavin risale l'usanza andina di compiere dei pellegrinaggi; le mete preferite erano le *huaca* o i santuari, in particolare quello di Pachacamac, oppure, ancora, i «santuari naturali» come quelli che si trovavano sulle vette delle montagne. La festa del Collur Riti (Rito dei Colori), che coincide con il Corpus Christi, ripropone un antico rituale: oggigiorno la gente che vi partecipa si reca sulle vette delle montagne, fino ad altezze di circa 5.000 metri. Alcuni pellegrini si vestono da «uomini orso», imitando le movenze di questi animali e ripetendone i versi; così facendo, essi agiscono come intermediari tra gli altri pellegrini e gli spiriti. In origine, il Collur Riti era dedicato all'acqua e, infatti, ancor oggi i pellegrini tornano a casa con blocchi di ghiaccio staccati dai ghiacciai montani, simbolo della fertilità data dall'acqua. Del rito faceva parte anche il digiuno, per cui, per un periodo di tempo variabile, i pellegrini si astenevano dal consumo di *chicha* e di peperoncini *ají* e dai rapporti sessuali.

Medicina e magia. Gli sciamani, nel corso dei loro riti di guarigione, sono soliti usare le *maracas*, una consuetudine che è tramandata dai *curanderos* andini. Questi ultimi usano anche delle sostanze allucinogene per procurarsi uno stato di *trance*; la varietà di cactus nota come San Pedro (*Trichocereus pachanoi*) contiene infatti una potente sostanza psicotropa, utilizzata con particolare frequenza sulle coste peruviane: si crede che la sua assunzione doni al guaritore l'abilità di scoprire le cause di una malattia. Sugli altopiani la diagnosi viene ancora effettuata sfregando sul corpo del malato una cavia oppure sostanze come la farina di mais. La cura veniva effettuata attraverso l'uso di piante medicinali; oggigiorno i guaritori aggiungono agli antichi rimedi i moderni prodotti farmaceutici.

Sotto l'effetto di sostanze allucinogene o della coca vengono compiute anche delle predizioni. Diversi studi, come quelli di Alana Cordy-Collins (1977) e Ralph Cané (1985) sostengono che le origini della complessa arte chavin siano da ricercare proprio nelle esperienze allucinatorie.

I culti istituzionalizzati hanno dato vita a una considerevole serie di riti magici popolari. Ad esempio, esistevano magiche pietre d'amore (*guacangui*). Ancora oggi vengono prodotte piccole sculture in pietra di animali domestici, usate per propiziare gli spiriti dell'abbondanza. Anche le statuette in ceramica raffiguranti dei tori vigorosi, detti *toritos de Pucará*, vengono ancora poste in cima al tetto per simboleggiare prosperità e fertilità e offrire protezione magica alla casa.

Messianismo. Circa trent'anni dopo la Conquista spagnola, il misticismo e i rituali andini hanno attraversato un momento di reviviscenza con la nascita del movimento messianico chiamato Taqui Ongoy (vedi Duviols, 1977; Millones, 1964; Ossio, 1973; Curatola, 1977; Urbano, 1981). Esso aveva lo scopo di espellere gli invasori bianchi dalla terra e restaurare le strutture dello scomparso Impero inca. La forza del movimento si basava sul culto delle *huaca*, la forma più popolare di religiosità andina dopo che il Sole aveva perso credibilità in seguito alla sconfitta subita da parte del Dio dei cristiani. Il Taqui Ongoy aspirava a liberare la propria terra dagli intrusi Europei per mezzo di una sorta di purificazione magica, visto che non era più possibile farlo per mezzo della lotta armata. Gli aderenti al movimento credevano che, intensificando le suppliche e aumentando le offerte alle *huaca*, queste avrebbero potuto accrescere il proprio potere tanto da aiutarli a ristabilire l'ordine precedente. Dopo circa dieci anni il movimento andò incontro al declino, ma la speranza di un ritorno del passato inca è ancora viva, sebbene sia rimasta confinata sempre più nei circoli intellettuali borghesi peruviani e boliviani.

Anche il mito messianico di Inkarri (dallo spagnolo *Inca rey*, «re inca») merita di essere qui menzionato. Questo mito, raccolto da José María Arguedas (1956), è incentrato sulla figura di Inkarri, figlio del Sole e di una «donna selvaggia». Secondo Nathan Wachtel (1971), questa archetipica «visione di un popolo conquistato», benché di origine indigena, sembra essere intrisa di sincretismo: il culto di Inkarri manca del fermento che caratterizzava il movimento Taqui Ongoy. Inkarri non è un dio andino, ma il pallido ricordo di un antico sovrano divinizzato che, dopo una lunga e paziente attesa, risorgerà per vendicare il mondo andino.

[Per maggiori informazioni su Inkarri, vedi *ATAHUALLPA*. Vedi anche *INCA, RELIGIONE DEGLI* e *QUECHUA, RELIGIONE DEI*, articolo *Civiltà andine*].

BIBLIOGRAFIA

C. Araníbar, *Los sacrificios humanos entre los Incas, a través de las crónicas de los siglos XVI y XVII*, Diss. Lima 1961.

J.M. Arguedas, *Puquio. Una cultura en proceso de cambio*, in «Revista del Museo Nacional», 25 (1956), pp. 184-232.

R. Cané, *Problemas arqueológicos e iconográficos. Enfoques nuevos*, in «Boletín de Lima», 37 (1985), pp. 38-44.
Rebeca Carrion Cachot de Girard, *La religión en el antiguo Perú*, Lima 1959.
Alana Cordy-Collins, *Chavín Art. Its Shamanistic/Hallucinogenic Origins*, in Alana Cordy-Collins e J. Stearn (curr.), *Precolumbian Art History*, Palo Alto 1977, pp. 353-62.
M. Curatola, *Mito y milenarismo en los Andes. Del Taqui Oncoy a Incarrí. La vision de un pueblo invicto*, in «Allpanchis Phuturinqa», 10 (1977), pp. 65-92.
P. Duviols, *Los nombres quechua de Viracocha, supuesto «dios creador» de los evangelizadores*, in «Allpanchis Phuturinqa», 10 (1977), pp. 53-63.
H. Favre, *Tayta Wamani. Le culte des montanes dans le centre sud des Andes péruviennes*, in «Colloque d'études péruviennes», 61 (1967), pp. 121-40.
J. Jijón y Caamaño, *La religión del imperio de los Incas*, Quito 1919.
A. Jiménez Borja, *Introducción al pensamiento arcaico peruano*, in «Revista del Museo Nacional», 38 (1972), pp. 191-249.
R. Karsten, *Die altperuanische Religion*, in «Archiv für Religionswissenschaft», 25 (1927), pp. 36-51.
F. Kauffmann Doig, *El Perú arqueológico. Tratado breve sobre el Perú preincaico*, Lima 1976.
F. Kauffmann Doig, *Sexual Behavior in Ancient Peru*, Lima 1979. Citato nel testo come 1979a.
F. Kauffmann Doig, *Sechín. Ensayo de arqueología iconográfica*, in «Arqueológicas», 18 (1979), pp. 101-42. Citato nel testo come 1979b.
F. Kauffmann Doig, *Manual de arqueología peruana*, Lima 1983 (8ª ed. riv.).
F. Kauffmann Doig, *Los dioses andinos. Hacia una caraterización de la religiosidad andina fundamentada en testimonios arqueológicos y en mitos*, in «Vida y espiritualidad», 3 (1986), pp. 1-16.
Ana María Mariscotti de Görlitz, *Pachamama Santa Tiena. Contribución al estudio de la religión autoctona en los Andes centro-meridionales*, Berlin 1978.
A. Métraux, *Religions et magies indiennes d'Amériques du Sud*, Paris 1967 (trad. it. *Religioni e riti magici indiani nell'America meridionale*, Milano 1971).
L. Millones, *Un movimiento nativista del siglo XVI. El Taki Onqoy*, in «Revista peruana de cultura», 3 (1964), pp. 134-40.
B. Mishkin, *The Contemporary Quechua*, in J.H. Steward (cur.), *Handbook of South American Indians*, II, *The Andean Civilizations*, Washington/D.C. (1946) 1963, rist., pp. 411-70.
A. Ortiz Rescaniere, *De Adaneva a Inkarrí*, Lima 1973.
J.M. Ossio, *Guamán Poma. Nueva corónica o carta al rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino*, in J.M. Ossio (cur.), *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima 1973, pp. 153-213.
F. Pease, *El dios creador andino*, Lima 1973.
J. Reinhard, *Chavín and Tiahuanaco. A New Look at Two Andean Ceremonial Centers*, in «National Geographic Research» 1 (1985), pp. 395-422.
María Rostworowski de Diez Canseco, *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, Lima 1983.
J.H. Rowe, *The Origins of Creator Worship among the Incas*, in S. Diamond (cur.), *Culture in History. Essays in honor of Paul Radin*, New York 1969, pp. 408-29.
J.C. Tello, *Wira-Kocha*, in «Inca», 1 (1923), pp. 93-320, 583-606.
H. Trimborn, *Die Religionen der Völkerschaften des südlichen Mittelamerika und des nördlichen und mittleren Andenraumes*, in W. Krickeberg et al. (curr.), *Die Religionen des alten Amerika*, Stuttgart 1961, pp. 91-170 (trad. it. *Le religioni dei popoli del Centroamerica meridionale e dell'area andina settentrionale e centrale*, in W. Krickeberg et al. (curr.), *Religioni dell'America precolombiana*, Milano 1966).
H. Urbano, *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*, Cuzco 1981.
L.E. Valcárcel, *Símbolos mágico-religiosos en la cultura andina*, in «Revista del Museo Nacional», 28 (1959), pp. 3-18.
N. Wachtel, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, Paris 1971 (trad. it. *La visione dei vinti. Gli Indios del Perù di fronte alla conquista spagnola*, Torino 1977).
E. Yacoveff, *Las falcónidas en el arte y en las creencias de los antiguos peruanos*, in «Revista del Museo Nacional», 1 (1932), pp. 35-101.
[Aggiornamenti bibliografici:
R.L. Burger, *Chavín and the Origin of Andean Civilization*, London 1992.
Mercedes Guinea Bueno, *Los Andes antes de los Incas*, Madrid 1991.
W.H. Isbell e Helaine Silverman, *Andean Archaeology*, New York 2002.
Karen Olsen Bruhns, *Ancient South America*, New York 1994.
Ch. Stanish, *Ancient Andean Political Economy*, Austin 1992.
Rebecca Stone-Miller, *Art of the Andes. From Chavín to Inca*, London 2002.
Adriana Von Hagen e C. Morris, *The Cities of the Ancient Andes*, New York 1998.
In italiano segnaliamo:
M. Curatola, *Il giardino d'oro del dio Sole. Dei, culti e messia delle Ande*, Napoli 1997.
Ernesta Cerulli, *Appunti sulla religione dell'antico Perù. L'iconografia religiosa di Chavín de Huantar*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», 39 (1968), pp. 3-30.
R. Cipriani, Paula Eleta e A. Nesti (curr.), *Identità e mutamento nel religioso latinoamericano. Teorie e ricerche*, Milano 1997].

FEDERICO KAUFFMANN DOIG

Indios delle Ande coloniali

Le pratiche religiose emergenti tra la popolazione di origine india nei territori delle Ande coloniali rappresentano un campo di studi particolarmente attraente. I motivi di ciò risiedono nelle trasformazioni attive nei repertori dei ritualisti indigeni, nelle usanze riguardanti la morte e i defunti e nella diffusione degli elementi basilari del catechismo cristiano cattolico all'interno delle famiglie (e, in generale, della vita sacramentale). Nessun elemento della religiosità coloniale, però, è più vitale e dinamico del culto dei santi riconfigurato secondo la comprensione degli indigeni delle Ande. L'accetta-

zione, in epoca coloniale, delle immagini di Cristo, della Vergine e degli altri santi all'interno del pensiero religioso andino ci sfida a capire come e perché siano emerse e si siano sviluppate nuove modalità di comprensione. La qualità mobile, inclusiva e di rielaborazione delle credenze e delle pratiche riguardanti le immagini di Cristo e dei santi rappresenta il troncone centrale della religione degli Indios coloniali, oltre che uno spazio analitico a partire dal quale altri rami della religiosità e della cultura coloniale possono essere proficuamente studiati.

Si consideri in primo luogo un sistema di senso, peculiare della civiltà andina, che sembra aver incoraggiato l'accoglienza e la comprensione delle immagini cristiane da parte degli Indios: le credenze riguardanti le *huaca* (oggetti materiali in cui è manifestato il potere degli antenati, dei fondatori culturali o anche di fenomeni sacri più estesi [Mills, 1997, cap. 2; Salomon, 1991]) e le interrelazioni che esistono tra queste ultime. Non si può trascurare il fatto che le considerazioni che si leggono in merito a questi antichi fenomeni risalgono a un periodo successivo alla Conquista e che, come accade per molti altri aspetti legati al passato andino, ogni processo di apprendimento implica un riconoscimento delle esigenze degli autori in una sequela di documenti coloniali (Graubart, 2000; Julien, 2000). Tuttavia, il fatto che il modo di intendere le *huaca* sia divenuto in gran parte «ibrido» (cioè autenticamente indigeno eppure influenzato, a vari livelli, dal pensiero, dal mondo e dal vocabolario cristiano cattolico spagnolo) è parte integrante dei processi coloniali e delle realtà che saranno di seguito esplorati. Come diverrà presto evidente, le idee circa le *huaca* e i santi furono presto condivise non solo dai commentatori spagnoli e andini ispanizzati, ma anche dai devoti indigeni delle immagini sacre. Due sistemi originariamente discordanti smisero di replicarsi sterilmente e cercarono invece di trovare aree condivisibili, mischiandosi per generare nuove intese e forme di religiosità (Sahlins, 1985). Si tratta di un caso in cui persino le eccezioni confermano la regola. Sulle Ande, intorno alla metà dell'età coloniale, gli indigeni che si opponevano alla crescente importanza delle immagini cristiane nei sentimenti e nei ragionamenti degli Indios delle città sfruttarono efficacemente, tanto nel loro rifiuto quanto nell'insegnamento dei concetti opposti, le stesse descrizioni usate contro le loro *huaca* (Mills, 1994, pp. 106s., *passim*; Cummins, 2002, pp. 159s.).

Infine, si considerino i modi in cui personaggi chiave del Cristianesimo, come Gesù Cristo, la Vergine Maria e altri santi, furono trasferiti all'interno dell'immaginario e della società andine in epoca coloniale. Non è questa la sede per una esemplificazione completa, ma, se cerchiamo di illustrare le trasformazioni andine in epoca coloniale, ci si presenta una chiave per comprendere tali cambiamenti in ambito religioso. La soluzione consiste contemporaneamente nel rilevare la novità e la serietà del progetto cattolico moderno, cioè la cristianizzazione totale e obbligatoria, nelle Ande come altrove nell'America Latina, e nel permettere alle numerose conseguenze di questa impresa di «conquista spirituale» di sottrarsi ai vincoli delle intenzioni ufficiali, delle aspettative e delle prescrizioni. La presente analisi si fonda su quanto è già stato sostenuto, in merito al contesto e alla compatibilità dei sistemi andini con alcuni aspetti del Cattolicesimo, da diversi studiosi, tra i quali Kubler (1946), Millones (1967, 1979), Duviols (1971, 1977), Marzal (1977, 1988), Barnadas (1987), Sallnow (1987), Platt (1987), MacCormack (1991), Dean (1996, 2002); Mills (1994, 1997, 2003), Salles-Reese (1997), Saignes (1999), Cussen (1999), Cummins (2002), Gose (2003), e Estenssoro Fuchs (1996, 2003).

È necessario fornire degli elementi a riprova della convergenza tra, da una parte, ciò che si può congetturare in merito al complesso andino di credenze e pratiche riguardanti le *huaca* e, dall'altra, ciò che si conosce del culto cattolico dei santi, soprattutto in considerazione delle prime trasformazioni. Ma tali convergenze non sono condizionanti, come se l'idea preispanica di *huaca* dovesse imporsi sulla teoria e l'azione dell'intero periodo coloniale. Quello che risalta, piuttosto, è il dinamismo incessante di ciò che è giunto a coincidere, un'entusiasmante capacità di adattamento localizzato e riproduzione translocale dimostrata sia dalle *huaca* (Urton, 1990; Taylor, 1987; Salomon e Urioste, 1991) sia dalle immagini cristiane nelle mani e nelle menti dei Nativi delle Ande. I santi, come le *huaca*, erano molti e diversi, riproducibili secondo modalità che sfidano le semplici nozioni di «copia» e «periferia» rispetto a «originale» e «centro». Le prove di una diffusione dei culti dei santi e dei loro gruppi devozionali, operata in maniera spesso non ufficiale e tendente alla sovrapposizione, emergono da più parti e con modalità che suggeriscono una revisione non solo dell'originaria definizione di una «conquista spirituale di indigeni» ma anche della raffigurazione più unidimensionale della forza e della resistenza culturali indigene. Saranno qui sottolineate le complesse motivazioni degli Indios delle colonie e la continuità della loro ricezione di idee e pratiche che, sollecitate o meno da vettori non indigeni, sono spesso entrate in funzione in termini coloniali condivisi e in trasformazione.

La percezione della prolificità del passato. L'analisi delle modalità con cui il potere dapprima sconosciuto dei santi fu importato nel sistema culturale e religioso andino, fino a divenirne parte integrante, deve partire dalla percezione della Conquista. Una prima intuizione

travalica i fenomeni andini, le divinità e le reti relazionali che avrebbero indirizzato la comprensione iniziale dei santi cattolici da parte degli Indios americani.

Hernando Pizarro e gli altri membri della sua avanguardia d'assalto che redassero dei resoconti riguardo al tempo trascorso nelle valli costiere del Perù, appena a sud di quella che sarebbe divenuta la capitale spagnola di Lima, nel gennaio 1533, furono tra i primi Europei ad avere la possibilità di confrontarsi con forme religiose e significati indigeni andini sostanziali.

Il loro incontro con Pachacamac, un'importante divinità di proporzioni panandine, è un elemento rivelatore dell'indole spagnola nel periodo immediatamente successivo alla cattura dell'Inca Atahuallpa a Cajamarca. Nonostante avessero appreso dai loro informatori indigeni e da uno dei servitori di Pachacamac della lunga tradizione oracolare e della impressionante potenza creatrice e distruttrice della divinità che gli Inca tenevano in alta considerazione, Pizarro e i suoi compagni si volsero ad altro: ad attirarne l'attenzione furono le grandi quantità d'oro e argento che venivano offerte a Pachacamac, i gioielli, i cristalli naturali e i coralli che adornavano un portale in cima a una piramide.

I cacciatori di tesori furono impressionati dalla figura dello stesso Pachacamac, che considerarono qualcosa di orribile e, allo stesso tempo, un segno della credulità degli indigeni. Nel varcare l'ultima soglia in cima alla piramide, gli Spagnoli si trovarono di fronte a ciò che, grazie alla loro tradizione giudaico-cristiana e all'esperienza, poterono identificare assolutamente come un «idolo»: una figura maschile scolpita in cima a un palo di legno. Non fu necessario alcuno sforzo teologico per percepire Pachacamac, come fece Miguel de Estete, come qualcosa di esecrabile, una vile forma materiale creata dalle mani dell'uomo che distoglieva gli esseri umani dall'adorazione che essi avrebbero dovuto riservare solo al Dio cristiano. Le preziose offerte deposte, secondo i riferimenti dei cronisti, intorno alla figura e a decorazione del sito, dimostravano soltanto fino a che punto le popolazioni andine fossero state ingannate da un audace demone che «appariva a quei sacerdoti e parlava con loro», cospirando per attrarre «tributi» da ogni parte della zona costiera e pretendendo una devozione a quei tempi eguagliata soltanto da quella del Tempio del Sole sul lago Titicaca (Pizarro, [1533] 1920; Estete, [c. 1535] 1924). Ciò che a essi importava soprattutto era stabilire se la voce e i pronunciamenti profetici di Pachacamac fossero l'opera del demonio che agiva attraverso di lui o, come Pizarro cercò di dimostrare interrogando un sacerdote indigeno, fossero invece trucchi praticati dai servitori del falso dio.

Non passò molto, tuttavia, prima che Pachacamac inducesse diverse persone alla riflessione: Pedro de Cieza de León, che unì le proprie osservazioni e indagini alle informazioni acquisite, tra gli altri, dal domenicano Domingo de Santo Tomás circa la regione costiera, può rappresentare tale disagevole mutamento interpretativo. Sebbene compiaciuto di etichettare il proprio soggetto come «diavolo Pachacamac» e affascinato dai racconti delle grandi quantità d'oro e argento che, si diceva, «le autorità e i sacerdoti» di Pachacamac avevano fatto sparire prima dell'arrivo di Hernando Pizarro, Cieza si spinse oltre e scoprì di più (Cieza de León, [1553] 1995, pp. 214s.). Le sue accurate osservazioni e quelle di altri all'inizio degli anni '40 e '50 del XVI secolo cominciarono a fare luce sulla natura complessa delle *huaca* e sulle loro interrelazioni con altre figure divine.

La persona divina di Pachacamac offre uno dei casi più evidenti e illuminanti: anche se descritto costantemente in tutte le regioni costiere e montane come una forza creatrice predominante «che dà vita alla terra» (Castro e Ortega Morejón, [1558] 1936, p. 246; Santillán, [1563] 1968, p. 111; MacCormack 1991, pp. 351s., 154-59), egli convive con altre figure divine. Anche le altre *huaca* erano talvolta fondatori creativi, voci profetiche ed entità importanti per altre ragioni a livello translocale. In alcuni casi, delle narrazioni sacre tramandate oralmente raccontavano le origini di questi esseri ancestrali, dando risalto ai loro contributi nei confronti delle civiltà locali e regionali, in molti casi soffermandosi sulla loro capacità di trasformarsi fondendosi con il paesaggio e, soprattutto, spiegandone le interrelazioni e la coesistenza con gli altri esseri divini. Le spiegazioni dell'ambiente naturale e le descrizioni delle interazioni tra i gruppi umani si inserivano fluidamente all'interno degli inesauribili racconti sulle *huaca* che narratori rituali, cantanti e ballerini contribuivano a perpetuare (Salomon, 1991).

Grazie a Pachacamac, i frati domenicani del convento di Chincha negli anni '40 e '50 del XVI secolo impararono molto anche su Chinchaycama: si tratta di un'altra figura divina di antenato e creatore regionale, venerata dal popolo degli Yunga presso una speciale roccia da cui, si diceva, la divinità era emersa. Chinchaycama non era la sola *huaca* degli Yunga, tuttavia era tra quelle che «rispondevano» alle domande e alle richieste del popolo. Secondo quanto i frati domenicani impararono e seppero trasmettere riguardo a questi rapporti, gli Yunga prendevano le loro decisioni e fissavano delle priorità in base alle proprie mutevoli esigenze (comprese quelle economiche e ambientali, oltre che politiche). Essi si recavano fisicamente presso le *huaca* che «rispondevano», e questo «non sempre, ma solo in caso di bisogno». Questa orizzontalità nelle scelte non parve impressionare molto i cronisti spagnoli, mentre ha colpito diversi storici moderni in quanto costituisce un approccio «piuttosto

casuale» alla materia religiosa (Castro e Ortega Morejón, [1558] 1936; MacCormack, 1991, p. 155).

In realtà, una visione più ampia di Chinchaycama e degli atteggiamenti degli Yunga nei confronti delle loro *huaca* offre nozioni sostanziali sulla religiosità andina. Quando gli Inca si introdussero nella regione costiera, con coloni provenienti da altre zone, costruirono un santuario dedicato alla loro principale divinità, il Sole; infusero quindi in altri culti gli attributi di questa divinità e l'importanza di consacrarsi a essa come suoi figli. Tuttavia, l'espansionismo degli Inca tendeva ad incorporare, anziché cancellare, i culti esistenti, smussando efficacemente i conflitti e inserendosi in percorsi regionali mito-storici più ampi. Cieza accertò che il culto di Chinchaycama continuò tra i nativi di Chincha accanto a quelli di altre divinità, comprese quelle favorite dall'arrivo degli Inca (Cieza de León, [1553] 1995, p. 220). Dati appresi successivamente puntano verso simili direzioni, sebbene continuino a suggerire una sempre maggiore centralità di Cuzco nelle interrelazioni storiche e spirituali tra le divinità andine e il Sole. Rapporti flessibili e pratici tra le divinità e tra le *huaca* e i loro popoli segnano una sorta di principio regolatore.

Alcune informazioni sulle conoscenze relative alle colonie furono presentate nel 1563 dall'avvocato Hernando de Santillán in occasione della risposta a una *cédula* regale in cui si chiedevano delucidazioni circa la tassazione inca: in modo significativo, Santillán riferì una tradizione orale riguardante Topa Inca Yupanqui alla vigilia dell'espansione inca nelle valli costiere abitate dagli Yunga. Mentre Mama Ocllo portava in grembo il bambino che sarebbe diventato Topa Inca, ella avrebbe udito la voce del piccolo dall'interno del suo ventre che, si narrava, la avvertiva del fatto che un grande «creatore della terra» viveva sulla costa, nella «Valle di Irma» (l'odierna vallata del fiume Lurín, a sud di Lima). Quando Topa Inca fu cresciuto, sua madre gli raccontò questa vicenda ed egli decise di trovare questo creatore. Il suo vagare lo condusse al luogo sacro di Pachacamac; alla presenza della grande *huaca*, secondo il racconto, l'Inca si produsse in gesti di deferenza e invocazione, e trascorse «molti giorni in preghiera e digiunando». Dopo quaranta giorni, si dice, Pachacamac ruppe il silenzio parlando da una pietra e confermando di essere il «creatore della terra» che Topa Inca aveva cercato. Inoltre, Pachacamac spiegò anche che non era il solo a possedere questo potere e che, mentre lui aveva fatto (letteralmente, «dato essere») a tutte le cose «qui», vale a dire sulla costa, il Sole, suo fratello, aveva fatto la stessa cosa «lassù», cioè sugli altopiani. Lieti di apprendere che un tale accordo era stato raggiunto, l'Inca e i suoi compagni di viaggio offrirono dei lama e degli abiti preziosi in onore di Pachacamac. Il loro atteggiamento, secondo la relazione di Santillán, continuò a essere di gratitudine, «ringraziandolo [Pachacamac] per i favori che aveva loro accordato». L'Inca chiese persino a Pachacamac se ci fosse qualcosa che egli avrebbe particolarmente gradito, e la grande divinità rispose che, poiché aveva «moglie e figli», l'Inca avrebbe potuto costruirgli una casa. Topa Inca costruì prontamente una dimora «grande e sontuosa» per la divinità, ma le donazioni a beneficio dei discendenti erano appena iniziate. Pachacamac parlò anche dei suoi «quattro figli»: anche loro avrebbero avuto bisogno di case e santuari. Uno si trovava nella valle di Mala appena a sud; un altro a Chincha, un terzo si trovava negli altopiani, a Andahuaylas, vicino a Cuzco; un quarto figlio, infine, era comodamente trasportabile, quindi Pachacamac lo avrebbe dato a Topa Inca perché lo custodisse durante il viaggio e perché potesse «ricevere le risposte alle sue domande» (Santillán, [1563] 1968, p. 111; Rostworowski, 1992; Patterson, 1985).

Il racconto di Santillán merita di essere trattato con cautela e attenzione. In particolare, sono privilegiati il punto di vista inca e l'origine di costruzioni inca relativamente recenti in un centro cultuale e profetico esistente da oltre mezzo millennio. Si tratta di un racconto esplicativo di una fusione politica e religiosa nell'interesse della sovranità dell'Inca. Gli studiosi di svariate discipline hanno adottato diverse prospettive per dimostrare che questo tipo di azione era rappresentativo di come gli Inca utilizzassero le capacità profetiche di alcune *huaca* in conformità alle loro necessità di influenze e consulenze locali concrete (Patterson, 1985; Gose, 1996; Topic et al., 2002). Inoltre, siamo in presenza di una dimostrazione parallela dei benefici relativi al patrocinio da parte di Topa Inca di Pachacamac e del suo culto: alleanza e supporto erano il modo più sicuro per garantire che i «figli» di Pachacamac, ovvero l'espressione della novità, si diffondessero per tutto il Paese. Nel caso di Pachacamac, una tale espressione non richiede alcuno spazio locale, ma deve essere portata con sé dal viaggiatore Topa Inca, pronta per essere consultata se il sovrano avesse bisogno di un responso.

La storia ci invita a riflettere su ciò che le *huaca* andine sono state e su come esse fossero legate l'una all'altra (Julien, 1998, specialmente pp. 64s.). La questione di come l'essenza molteplice delle *huaca*, la loro diffusione e i rapporti con le altre figure sacre possano essersi mantenute vitali anche in epoca coloniale (nei casi in cui esse abbiano resistito e, soprattutto, dove siano entrate in scena delle figure cristiane) si metta da parte per il momento. Il potere di Pachacamac ha continuato ad estendersi ben oltre i confini delle regioni in cui egli era venerato come fondatore e creatore, a causa dello svilupparsi di rapporti di interdipendenza tra i culti e in virtù del-

la sua capacità di riprodursi attraverso il tempo e lo spazio. La dimostrazione di questa qualità produttiva colpì e chiaramente preoccupò Hernando de Santillán; egli la spiegò a se stesso e ai suoi lettori come segue:

> Il diavolo, che parla attraverso di esse [le *huaca*] fa credere che esse [le *huaca*] abbiano dei figli. Così, essi [gli Andini] hanno costruito per loro nuove case, concepito nuove forme di adorazione delle *huaca* da cui credono di discendere, e che considerano tutte come dei. Ne hanno adorato alcune come uomini, altre come donne, e hanno attribuito segni di devozione a ciascuna secondo le diverse esigenze: si sono rivolti ad alcune per averne della pioggia, ad altre perché le loro colture possano crescere e maturare, e ad altre ancora per garantire che le donne divengano gravide; e così per tutte le altre cose. Ciò che è accaduto, in seguito a una tale proliferazione, è che presto quasi ogni cosa ha avuto la sua *huaca*. E attraverso le *huaca* il diavolo li ha [gli Indios] ingannati in modo tale che ciò rappresenta ora il principale ostacolo, in quella terra, a che la fede venga diffusa fermamente tra le popolazioni autoctone... e faccia loro comprendere l'inganno e la vanità di tutto ciò [la devozione per le *huaca*].
>
> (Santillán, [1563] 1968, pp. 111s.).

Altri commentatori spagnoli riferiscono allo stesso modo la capacità delle *huaca* andine di moltiplicare se stesse, propagandosi al di là dei territori d'origine, di assumere nuovi caratteri specifici e di conquistare la lealtà delle popolazioni locali rendendosi indispensabili per costoro. Santillán stesso annotò le scoperte del suo contemporaneo e collega avvocato Juan Polo de Ondegardo, che nel 1561 sostenne di conoscere più di quattrocento templi (*adoratorios*) nel raggio di otto chilometri da Cuzco, in cui venivano attivamente compiute delle offerte (Santillán, [1563] 1968, p. 112, nota 1). Espressioni di allarme erano spesso seguite dalle stesse imputazioni di paternità diabolica già viste nel racconto di Santillán. Più di dieci anni più tardi, per esempio, il gesuita José de Acosta sostenne di aver ricevuto un resoconto da un sacerdote a Chuquisaca (l'odierna Sucre, in Bolivia) riguardante una *huaca*, chiamata Tangatanga, che gli Indios di quella regione credevano rappresentasse tre identità divine in una e una in tre, come la Trinità cristiana. Scriveva Acosta:

> Quando il sacerdote mi manifestò il suo stupore per questo, credo gli dissi che il diavolo ruba sempre il più possibile dalla verità, per alimentare le sue menzogne e i suoi inganni, e che l'aveva fatto con l'infernale e ostinato orgoglio con cui ha sempre anelato essere come Dio.
>
> (Acosta, [1590] 1962, p. 268).

Scrivendo quasi due decenni dopo, El Inca Garcilaso de la Vega andò incontro a svariati problemi nel tentativo di porre in evidenza la fragilità delle prove su cui Acosta si era basato. Ma quello che risalta maggiormente è la sua convinzione che questo giudizio su una divinità andina fosse in realtà una «nuova invenzione» degli Indios di Chuquisaca in epoca coloniale, «costruita dopo aver appreso della Trinità e dell'unità del nostro Signore e Dio» (Garcilaso de la Vega, [1609] 1985, p. 54). Mentre, da un canto, Garcilaso disapprova ciò che dipinge come un palese sforzo per impressionare gli Spagnoli e avere dei benefici da una presunta somiglianza tra divinità, dall'altro lascia intendere la chiara possibilità che tali «invenzioni» coloniali fossero in realtà luoghi comuni tra i Nativi andini, non già frutto di malizia.

Piuttosto convinti delle astuzie del diavolo, ma molto più vicini alla convinzione di una precoce religiosità coloniale locale di quanto non fossero Acosta o Garcilaso, erano i frati agostiniani di stanza a Huamachuco sulle Ande settentrionali negli anni '50 del XVI secolo. Essi si imbatterono e cercarono di distruggere un certo numero di *huaca* laddove, evidentemente, aveva prevalso un contesto religioso preispanico piuttosto dinamico, ma si trovarono coinvolti nella sfera d'influenza di una divinità particolare, chiamata Catequil. Come era accaduto per Pachacamac sulla costa centrale, la fama di Catequil era stata alimentata dalla stretta associazione con la dinastia degli Inca, in questo caso con Huayna Capac. Nonostante il fatto che il figlio di costui, Atahuallpa, si fosse ribellato contro questa *huaca* in seguito a notizie di eventi avversi e avesse persino tentato di distruggerla, l'essenza di Catequil, che dimorava su un grande colle dalle alte pareti rocciose a strapiombo, si era rivelata impossibile da eliminare. Inoltre, poiché i suoi «figli», o manifestazioni, avevano già cominciato a diffondersi, talvolta tramite nuovi coloni o come parte dell'azione politica di Huayna Capac, Catequil aveva varie possibilità di resistere (Topic et al., 2002, p. 326). Oltre a ciò, il suo modello cultuale continuò a diffondersi allorché i suoi «pezzi tangibili», o «figli», vennero trasmessi altrove da quei devoti che si muovevano sul territorio. Frate Juan de San Pedro, scrivendo perplesso in nome dei nuovi nemici di quella divinità, i monaci agostiniani, dichiarò di avere scoperto circa trecento «figli» di Catequil sparsi in diverse città e piccoli insediamenti nella regione. La maggior parte erano rocce particolarmente belle che sarebbe stato abbastanza semplice confiscare e distruggere, ma, ad ogni modo, Catequil sembrava essere dappertutto e contemporaneamente. San Pedro credeva che questa moltiplicazione di «idoli» fosse continuata anche «dopo l'arrivo degli Spagnoli nel Paese» (San Pedro, [1560] 1992, pp. 179s.).

Come riconosciuto dai commentatori venuti dopo Pizarro, in un modo o nell'altro i culti delle *huaca* furono vari e sovrapposti. Mentre alcune divinità poterono re-

stare radicate in una precisa regione e collegate a una particolare valenza o ruolo (spesso si trattava di antenati fondatori), altre svilupparono molteplici ruoli e personalità che consentirono loro di trascendere origini e legami locali. Nei casi di Pachacamac e Catequil, il loro significato e il loro potere travalicavano l'aspetto locale, e in ciò si rivelò fondamentale il loro legame con i membri della dinastia inca. Tuttavia, non tutte le *huaca* di una certa importanza regionale (seppure con identità multiple e un insieme di «familiari» di rilievo sia mitologico sia storico, importanti al tempo di Tawantinsuyu) erano favorite attivamente dagli Inca, come mettono in evidenza le straordinarie testimonianze narrative, raccolte nel tardo XVI secolo e agli inizi del XVII nella provincia di Huarochiri, riguardanti il culto di Pariacaca (Taylor, 1987; Salomon e Urioste, 1991). In realtà, Pariacaca può essere considerata come una delle rappresentanti più famose di una moltitudine di altre *huaca* non solo nella sua regione, ma in tutto il territorio delle Ande. Sebbene potenti a livello regionale, queste divinità ancestrali non vennero pienamente adottate né respinte dagli Inca. Le loro intricate reti regionali, i loro ruoli mutevoli e i loro significati per le popolazioni indigene continuarono ad agire profondamente anche in epoca coloniale, soprattutto nelle zone rurali, dove esse venivano analizzate e sporadicamente avversate da ispettori che vigilavano sulla correttezza della dottrina professata sulle Ande durante i secoli XVII e XVIII (Mills, 1994, 1997).

Gli esponenti del clero spagnolo che a quel tempo furono investiti del ruolo di «estirpatori dell'idolatria» nell'Arcidiocesi di Lima talvolta trovarono proprio ciò che, in precedenza, Santillán o Acosta avevano immaginato di trovare presso un popolo così ostinatamente ingenuo: la più recente e duttile opera del diavolo. Probabilmente sembrò loro fin troppo facile quando, talvolta, dei testimoni indios comparivano loro dinanzi confessando di essere al servizio di quelle figure che loro chiamavano «diavoli». Ma parte di ciò che il diavolo rappresentava, in questa realtà religiosa emergente, era una prova dell'autocristianizzazione: un imprevedibile sottoprodotto della difforme evangelizzazione spagnola. Dopotutto, il fatto di attribuire al demonio il complesso di credenze e pratiche riguardanti le *huaca* nel contesto della vita religiosa preispanica e della religiosità coloniale emergente sulle Ande, fu un elemento trasmesso ai Quechua per intere generazioni: nelle scuole per i figli dei nobili locali, durante la confessione, dai pulpiti delle chiese. Non sorprende comunque che l'aspetto, la natura e le capacità di ciò che veniva definito «diavolo» fossero inconfondibili pur continuando a cambiare (Mills, 1997). L'onnipresenza di questi selvaggi demoni andini servì a gran parte del clero spagnolo solo come conferma della propria idea su «chi» parlasse attraverso le *huaca* e a farlo apparire tanto potente alle popolazioni indigene; al moderno lettore, ciò dovrebbe insegnare ben altro.

È pertinente, a questo riguardo, notare che il diavolo originariamente era un'idea cristiana spagnola che, attraverso la persistenza dei collegamenti e un graduale e selettivo processo di assimilazione e rielaborazione, fu riconfigurata e interiorizzata dagli Indios. C'è da chiedersi, se questi «demoni modificati» andini rimasero all'interno di un complesso di *huaca* in trasformazione, quali altri straordinari elementi estranei, incoraggiati dagli sforzi dei cristiani spagnoli e, allo stesso tempo, affascinanti e utili per gli indigeni delle Ande, siano stati analogamente introdotti nell'ordinario.

La naturalizzazione di immagini e istituzioni. Alcune tra le modalità con cui il Cristianesimo cattolico coloniale fu vissuto nelle Ande ricordavano antiche forme e finalità indigene; pertanto, esse incoraggiarono un processo di trasformazione graduale. Per esempio, quando nuovi distretti amministrativi e centri popolati coincisero o si avvicinarono a realtà territoriali più antiche, questo processo integrativo iniziò con l'insediamento di gruppi familiari estesi (*ayllu*) in nuove città (*reducciones de indios*). È impossibile generalizzare sulle conseguenze di ciò; la vicinanza delle *huaca*, i corpi dei *mallqui* e, non ultima, una presenza del clero cattolico sporadica e dalle esigenze incostanti, favorirono tutte le possibili soluzioni, dalla sopravvivenza attraverso la coesistenza alla fusione innovativa (Mills, 1994, 1997; Gose, 2003). Anche quando queste «nuove» comunità fallirono in seguito alle epidemie del tardo XVI secolo, o furono abbandonate a causa dell'eccessiva tassazione e dei contrabbandieri spagnoli e meticci, i villaggi più remoti in cui le famiglie di Indios si stabilirono riflettevano già tali cambiamenti. Le chiese e le cappelle erette anche in località piccole e remote suggerivano il desiderio di qualcosa di più rispetto allo *status* di «succursale» o di parrocchia secondaria. Gli indigeni andini cristiani erano in grado di produrre «argomentazioni di pietra», o almeno di mattoni di *adobe*, alla stregua di quelle costruite dai funzionari ecclesiastici (Brown, 2003, pp. 29-32).

Immagini sacre e associazioni religiose di volontari laici (*cofradías*, «confraternite») gravitanti intorno a esse a volte inducevano la nascita di nuove intese religiose direttamente da quelle esistenti, come nei casi in cui confraternite indigene rilevavano le mandrie e i terreni dedicati alle *huaca* e ai *mallqui* del gruppo familiare. I membri delle associazioni laicali sceglievano un santo come difensore e protettore; lo stesso facevano anche gli Andini in occasione del battesimo, e qualcosa di simile accadeva per le stesse città degli Indios; questi elementi divenivano così nuovi simboli di identità e differenza.

Lo sviluppo di un Cristianesimo centrato sulle immagini e sulle confraternite fu incoraggiato da una sorprendente coincidenza tra le esigenze dei paesi andini e quelle delle istituzioni europee che vi si stavano affermando (Celestino e Meyers, 1981; Garland Ponce, 1994); tuttavia, la reinterpretazione di ciò che arrivò assieme agli Europei e le risposte che le *cofradías* offrirono alla vita delle colonie furono elementi altrettanto cruciali. Le *cofradías* favorirono la nascita di nuovi concetti di appartenenza, soprattutto per gli individui senza una casa e per i gruppi familiari in quelle parti del mondo coloniale nelle quali i vecchi legami di parentela erano frammentati o dove gli insediamenti e i regimi di lavoro mantenevano le persone lontane dalle loro case e dalle loro terre. Fu in queste condizioni che nacquero le nuove generazioni. Una parrocchia e, ancor più, una *cofradía* offrivano ai membri degli spazi in cui potersi ritrovare con gli altri e con se stessi. Dalla fine del XVI secolo sorse un numero talmente grande di *cofradías* indigene che il clero si preoccupò palesemente della loro mancanza di controllo. Fin dal tempo del Terzo Consiglio Provinciale di Lima (1582-1583) i prelati tentarono di scoraggiare nuovi enti associativi fra gli Indios (Vargas Ugarte, 1951-1954, I, p. 360). I divieti non furono sempre osservati né dal clero né tantomeno dagli indigeni *cofrades*; nemmeno le fiorenti associazioni laiche di Indios caddero in un obbediente declino. Secondo quanto raccontava il gesuita Rodrigo de Cabredo, la principale confraternita di Indios promossa dai gesuiti nel Potosí, quella di San Salvador (chiamata talvolta Santa Fe), nel 1602 «vantava più di mille uomini e donne indios». Osservatori contemporanei scrissero con ammirazione della guida religiosa dei membri femminili della confraternita e, in particolare, dell'attenzione rivolta da costoro all'immagine del Bambino Gesù nella chiesa dei gesuiti (Fernández, 1986, pp. 231-33; Ocaña, 1599-1608, f. 181r).

L'avvicinamento del Cattolicesimo, mediante i santi, alle strutture che avevano guidato l'antico complesso delle *huaca* non offre risposte dirette e facili né illustra il «modo» particolare in cui si verificarono certi cambiamenti. A metà del XVII secolo, i parrocchiani indigeni della città di San Pedro de Hacas, nella provincia di Cajatambo, rivelarono un aspetto molto complesso della cultura e della religiosità coloniale. Tra il 1656 e il 1658, testimoniando dei propri «errori» di fede davanti a un inquisitore, spiegarono come la *huaca* locale, Vicho Rinri, venisse consultata annualmente alla vigilia della festa cattolica del santo patrono eponimo della città. Come se non bastasse, la celebrazione prevedeva danze sacre, rituali indigeni di confessione e offerte in onore di san Pietro in casa del portatore onorario del suo stendardo. Il giudice spagnolo e il suo notaio insistettero nell'affermare che ciò rappresentava una richiesta di permesso rivolta alla *huaca* (come il diavolo avrebbe auspicato) e che le attività dei custodi del santo e i sacrifici segreti davanti alla sua riproduzione erano il colmo dell'irriverenza. L'interpretazione odierna non può liquidare il tutto così facilmente: sembra più probabile che, almeno per alcuni dei parrocchiani di Hacas, san Pietro fosse stato inserito all'interno di un sistema emergente, in modo da alterare ma non interrompere le devozioni e gli intendimenti religiosi già esistenti (Mills, 1994).

La riproducibilità costituisce un altro tema critico da prendere in considerazione. Come le *huaca* più importanti svilupparono personalità e specificità multiple, generando espressioni di se stesse in altri luoghi, allo stesso modo era frequente che i santi superassero le proprie forme, funzioni e luoghi originari attraverso la creazione di una rete di «copie» e di santuari. In questo senso, l'entusiasmo religioso dei cristiani spagnoli per le immagini, difeso e fortificato durante il Concilio di Trento (Christian, 1981a, 1981b) fu piantato in un terreno più accidentato. In alcuni casi, le *huaca* furono cristianizzate, venne data loro la forma di personaggi santi e nei loro luoghi vennero eretti santuari cattolici (Sallnow, 1987, p. 54). Come era accaduto per le *huaca* ambiziose che, tramite i propri ministri e spesso per necessità, avevano legato la loro fortuna ai sovrani inca, oppure, attraverso i «figli», si erano diffuse in località più vaste, Cristo, Maria e gli altri santi erano esposti alla possibilità di essere cooptati, copiati e introdotti in nuovi ambienti. Molte immagini sacre, tanto quelle inizialmente importate dall'Europa quanto quelle prodotte nelle Ande ma basate sui modelli del Vecchio Mondo, riuscirono a capitalizzare il loro curioso stato di «novità», perdendo la propria identità come straniere, diventando «localizzate e... rinnovate», sulle Ande come altrove (Dean, 1996, p. 174; Gruzinski, 1990). Che fossero «nuove» espressioni o copie fedeli, i santi divennero originali locali, favorendo un approccio orizzontale alle questioni religiose analogo a quello di cui Santillán, i domenicani e altri si erano tanto preoccupati tra gli Yunga. Le parole di William B. Taylor sul carattere e lo sviluppo di «paesaggi devozionali» nel Messico coloniale possono essere usate per comprendere come i santi attraessero i discendenti degli Yunga delle Ande e i popoli vicini e come agissero per queste genti: «Era probabile che le persone fossero interessate a più di un santuario o santo», scrive Taylor, «e che provassero una più intensa devozione verso uno o verso l'altro in un particolare momento, come suggerisce la moltitudine di immagini di santi disponibile nella maggior parte delle chiese; è anche possibile che i devoti non abbiano mai visitato il santuario dedicato a un'immagine o a una reliquia prediletta» (Taylor, 2004).

Il funzionamento delle immagini dei santi e delle loro copie può essere in parte spiegato attraverso il linguaggio «familiare» e le associazioni maggiormente usate per chiarirne i collegamenti e la diffusione. Abbondano le descrizioni che Spagnoli, Indios e meticci fornivano delle *huaca* come di antenati, mariti, mogli e discendenti e di sé come dei figli di questi esseri. I termini relativi alla parentela e al matrimonio, usati per esprimere le interrelazioni e le sottili gerarchie esistenti tra le *huaca* e i loro popoli, davano vita a titoli affettuosi e a un intero vocabolario impiegato per rappresentare le associazioni tra le immagini di Cristo e dei santi e le organizzazioni coloniali ad esse connesse. All'inizio del XVII secolo, ad esempio, si disse che i popoli di lingua aymara stanziati sulle rive del lago Titicaca avevano conferito il titolo di *mamanchic* (*mamancheq*), «madre di tutti», alla scultura della Vergine della Candelora a Copacabana realizzata da Francisco Tito Yupanqui (Ramos Gavilán, [1621] 1988; Salles-Reese, 1997, p. 162). Similmente, i loro contemporanei, i minatori indigeni di Potosí con le loro mogli e famiglie, si recavano in massa a vedere un miracoloso ritratto della Nostra Signora di Guadalupe dell'Estremadura nella chiesa di San Francisco che essi chiamano *señora chapetona*, «la nuova Signora nel Paese» (Ocaña, 1599-1608). In questi luoghi, dunque, abbondano le designazioni familiari e locali per le immagini di Maria (Dean, 2002, pp. 181s.), ma non solo: come scoprì Thierry Saignes, gli abitanti delle principali città andine talvolta includevano tra le proprie immagini sacre quelle dei villaggi circostanti, subordinandole alle proprie seguendo un criterio sorprendentemente simile: «ogni croce o statua che decorava le cappelle dei villaggi era considerata il "genero" di quelle che si trovavano nella chiesa della città» (Saignes, 1999, p. 103).

Le immagini mariane sopra indicate sono, ovviamente, solo due di una lunga serie. Esse offrono degli esempi della moltiplicazione, della diffusione e di una più ampia rete legata alla devozione in tutta la zona andina e nei primi stadi del mondo moderno. A una riflessione anche superficiale si può constatare che la Vergine di Copacabana di Tito Yupanqui, risalente ai primi anni '80 del XVI secolo, era e al tempo stesso non era un «originale andino». Il suo artefice indigeno, come è risaputo, la modellò su una statua portata da Siviglia presso il convento e la chiesa domenicani di Potosí: si trattava della Madonna del Rosario, un'immagine che aveva catturato il suo sguardo e acceso la sua devozione quando era ancora un apprendista nel centro minerario dove si lavorava l'argento (Mills et al., 2003, pp. 167-72). La stessa immagine miracolosa di Copacabana originò presto molte «copie» scolpite e ritratte, che furono custodite e venerate nelle cappelle sparse dappertutto sulle Ande. L'interesse dei devoti locali per queste copie crebbe ulteriormente in virtù del fatto che il loro collegamento con la presenza divina degli originali veniva in qualche modo evidenziato: alcune iniziarono a sudare, altre a muoversi; molte furono credute capaci di intercedere presso Dio e di produrre miracoli le cui notizie dilagavano per le strade e venivano diffuse dai pulpiti e dalle pagine dei promotori e patrocinatori del clero. Si verificò il caso di una copia della Vergine di Copacabana capitata in mezzo a un gruppo di profughi indios insoddisfatti, nel Distretto di Lima: stando a quanto fu riferito, ella pianse per mancanza di attenzione e devozione, provocando decenni di lotte non solo per il riconoscimento dei suoi miracoli, ma anche per l'assegnazione di un giusto luogo e devoti a questa immagine. I ruoli sovrapposti dei vari gruppi indios, schiavi africani, prelati, laici e gesuiti, in questo caso non possono soggiacere a spiegazioni semplicistiche.

L'immagine della Vergine di Guadalupe dell'Estremadura, dipinta da Ocaña a Potosí può sembrare un caso più semplice: si tratta della riproduzione, accuratamente fedele, di un originale spagnolo trapiantato nelle Ande realizzato da un funzionario ufficiale. Eppure, l'individuazione e l'inserimento di una nuova espressione merita anche qui un esame più attento. L'autore, il geronimita Diego de Ocaña, sosteneva di aver realizzato l'immagine avendo in mente innanzitutto l'autoidentificazione e i sentimenti degli Indios: «Poiché la dipinsi un po' scura, come sono gli Indios, essi mi dissero che quella donna era più bella delle altre immagini, ed essi l'amavano tanto perché era del loro colore». Con l'intento di organizzare il culto nei confronti di questa immagine nuova a Potosí, Ocaña mobilitò subito il predicatore francescano Luis Jerónimo de Oré perché predicasse agli Indios nella loro lingua la storia originale della Vergine di Guadalupe e il trasferimento nel loro paese dei poteri di questa celeste protettrice attraverso la nuova immagine (Ocaña, 1599-1608, ff. 159r, 163v; Mills, 2003). Mentre nuove storie andine venivano composte, a Potosí si aggiungeva, debitamente riformulata, la tradizione narrativa riguardante i miracoli della Vergine di Guadalupe.

Una intercultura cristiana andina. Il culto dei santi rappresenta un aspetto del sistema cristiano cattolico particolarmente attraente per i Nativi andini, sia per la familiarità sia per l'accesso ai nuovi poteri locali. In regioni altamente interagenti come la zona andina, su cui i cristiani spagnoli iniziarono a incidere negli anni '30 del XVI secolo, ciò che era straniero non era inatteso. Il potere nuovo proveniente dall'esterno, come una nuova *huaca* o il concetto di diavolo, richiede di essere compreso inizialmente in termini che consentirebbero di definirlo entro sistemi emergenti di significato e

azione. Il fascino e il vantaggio di espressioni inconsuete relative a un potere sacro erano legati però alla loro riconosciuta capacità di evocare preziosi poteri dall'esterno (Helms, 1993). Nel tempo, le rappresentazioni visive di Cristo, della Vergine Maria e di altri santi sembra abbiano posseduto questo tipo di potere per molti indigeni andini. È necessario condurre studi più approfonditi su svariate personalità divine e territori sacri nel tempo, per capire se le associazioni e le capacità di particolari *huaca* siano collegate in qualche modo alle specializzazioni dei santi come protettori, e se esista una tendenza ad allontanarsi da santi fortemente localizzati e specifici per andare verso protettori generali come la Vergine e Cristo (come suggerito da William Christian [1981a, 1981b] per quanto riguarda il ruolo svolto dalla Castiglia rurale del tempo negli sviluppi cultuali delle Americhe coloniali spagnole). Ciò che è chiaro, ad ogni modo, è che i santi sono divenuti gli abitatori e le potenze principali all'interno di ciò che Thomas Cummins ha chiamato uno «spazio culturale» conteso, ma condiviso, «tra le intenzioni cattoliche e l'accoglienza andina» (Cummins, 1995; 2002, p. 159).

Scoprire come il pensiero dei contemporanei possa influenzarci su certe questioni (molto spesso, interpretandone i silenzi) rappresenta una sfida costante. Questo vale sia per le raffigurazioni dei santi e delle loro sfere d'influenza in via di sviluppo, sia per le interpretazioni della natura preispanica delle *huaca* e delle loro aree di competenza. Eppure, perfino le dichiarazioni entusiastiche sui santi, che sembrano sottovalutare le difficoltà e ignorare complesse possibilità, danno speranza al nostro progetto. Per esempio, se si considera il fatto che il creolo agostiniano del XVII secolo Antonio de la Calancha divise il Perù in tre zone devozionali su cui vigilavano delle immagini miracolose di Maria che per puro caso erano state sostenute e difese dal suo ordine religioso, si può essere tentati di gettare la spugna. Era accaduto, egli scrisse, come se la Vergine di Guadalupe della valle costiera a nord di Pacasmayo, la Vergine di Copacabana di Chucuito e la Vergine di Pucarani (presso La Paz) fossero state divinamente legate e sparse come per «benedire [*beatificar*] i diversi territori in cui esse sono venerate, per non affaticare i viaggiatori e i pellegrini che vanno a visitarle» (Calancha, [1638] 1974-1982, p. 1362). Ciò travalica l'orgoglio agostiniano, le rivendicazioni contro gli sconfinamenti di altri religiosi e il solenne elenco dei disegni di Dio in favore dei frati: l'appello di Calancha è discutibile anche per i devoti Nativi andini che, egli sapeva per esperienza, erano passati una volta attraverso quei territori in seguito a suddivisioni e ripartizioni divine precedenti.

Le rappresentazioni del gesuita Rodrigo de Cabredo che descrisse il lavoro dei frati del Collegio gesuita di Cuzco nelle città e nei villaggi nella regione di Huamanga (la moderna Ayacucho) nel 1599 offrono un esempio ancor più illuminante per i nostri scopi. In un certo luogo (probabilmente San Francisco de Atunrucana), i gesuiti avevano deciso di costruire una nuova chiesa per sostituirne una colpita da un fulmine e rasa al suolo dal conseguente incendio. In presenza di molte persone, compresi i *kuraka*, furono poste nel santuario le immagini sacre dei patroni della città, san Francesco e il Bambino Gesù, e fu tenuto un sermone di ringraziamento perché le popolazioni locali erano state liberate dalla loro cecità e dalle grinfie del diavolo. Secondo Cabredo:

> Uno dei principali frutti di questa missione fu di insegnare agli indigeni a venerare le immagini, dicendo loro in primo luogo di non rendere il culto come facevano con le loro *huaca*, e poi che i cristiani credono che la virtù e la divinità risiedano non nelle immagini in sé, ma, piuttosto, in ciò che esse rappresentano... Insegnare queste cose è della massima importanza, perché un cattivo cristiano con poco timore di Dio aveva seminato una dottrina molto perniciosa e scandalosa tra questo popolo, dicendo molte cose contro l'onore e la riverenza che le immagini meritano.

Cabredo pone l'accento in ultima analisi su ciò che era necessario per «rimediare al veleno che il diavolo aveva seminato attraverso il suo ministro» (Egaña e Fernández, 1981, pp. 73-76). L'idea del «cattivo cristiano» come strumento del diavolo per sviare gli Indios con confusioni «perniciose e scandalose» sulle immagini e le *huaca*, non manca di sollevare questioni e suggerire implicazioni. Perché, anche se questo «cattivo cristiano» fosse esistito, avrebbe trovato un pubblico pronto ad ascoltare pensieri relativi a immagini dei santi e *huacas*, un pubblico di Indios all'alba del XVII secolo a cui i gesuiti, non solo quelli di stanza a Huamanga, si erano progressivamente interessati.

I pensatori interculturali e i mobilizzatori (individui contemporanei che concettualizzavano, influenzavano e riflettevano le posizioni religiose intermedie nelle Ande coloniali) offrono indicazioni forse più notevoli su come e perché il culto dei santi giunse a sollecitare i cristiani andini locali. Il meticcio umanista El Inca Garcilaso de la Vega aveva riflettuto in modo sbrigativo in merito alle possibili esigenze interpretative degli Indios della colonia di Chuquisaca: egli elaborò una definizione del concetto di *huaca* che racchiudeva molte possibilità di andare verso visioni coloniali emergenti. Tale definizione era basata sulla negazione che gli individui ai tempi degli Inca avessero considerato le *huaca* come divinità e sull'idea che il ricorso alle immagini cristiane e alle storie di miracoli per i nativi andini potesse svilupparsi in modo naturale (Garcilaso de la Vega [1609]

1985, pp. 51-55, 45s.; MacCormack, 1991, pp. 335-38). I santi, come gli spiriti ancestrali, potevano essere rappresentati in varie forme e i racconti delle loro gesta potevano essere trasportati, raccolti e nuovamente raccontati da speciali esseri umani.

Luis Jerónimo de Oré, l'esperto francescano creolo che Diego de Ocaña aveva reclutato per predicare sulla Vergine di Guadalupe a Potosí nel 1600, affrontò direttamente tali questioni di possibile congruenza nel corso dell'evangelizzazione. Il suo *Symbolo Catholico Indiano* del 1598 inizia e termina con incisioni della Vergine, accompagnate da parole di guida alla contemplazione. Maria era anche uno degli argomenti principali del libro, poiché Oré tradusse la propria fede e quella della stessa Vergine in preghiere e inni di fede, esponendo la dottrina e i misteri per i cristiani di lingua quechua (Oré, [1598] 1992). Il cosiddetto Gesuita Anonimo del tardo secolo XVI o degli inizi del secolo XVII, forse il meticcio Blas Valera (Gesuita Anonimo [c. 1594] 1968, BSN ms. 3177; Urbano, 1992; Hyland, 2003), costituisce un altro importante caso a questo proposito. Egli fu l'autore di un progetto che si proponeva di interpretare il passato inca come un'anticipazione ordinata e morale del Cristianesimo cattolico, in particolare nella versione avviata dai gesuiti in ambienti strutturati come la *reducción* di Santiago del Cercado. Tuttavia, egli avrebbe avuto molto altro da dire in seguito.

Il Gesuita Anonimo riteneva, per esempio, che l'unico modo di accedere a un Cristianesimo efficace, per i Nativi andini a quel tempo, fosse l'autocristianizzazione sostenuta da una regolare esperienza dei sacramenti. Il popolo traeva beneficio dai sacerdoti in grado di trasmettere la dottrina parlando fluentemente la lingua quechua; inoltre, era necessario che si desse il buon esempio per suscitare la fede, argomento sul quale il contemporaneo Acosta insisteva dichiaratamente. «Ma quando non c'è chi li istruisca», aggiungeva il Gesuita Anonimo, «essi cercano di recuperare il necessario e di insegnarlo ai loro figli». Come Oré, questo gesuita credeva che gli Andini fossero propensi al Cattolicesimo in virtù delle loro idee preispaniche e che la profondità della loro fede dipendesse di più dal fatto che il Cristianesimo fosse sostenuto da attente formulazioni in lingua quechua. I nuovi Indios cristiani erano in gran parte vulnerabili, a suo avviso, ma ciò non significava che essi fossero «pecore» meno preziose per «l'ovile». Di conseguenza, il momento in cui i tempi e il carattere del cambiamento religioso sarebbero dipesi dagli sforzi e dal controllo degli Indios era già a portata di mano in alcuni luoghi, anche se era necessario lavorare ulteriormente sulla trasmissione di alcuni aspetti fondamentali della fede.

Al centro di questi ulteriori sforzi, a parere di questo gesuita, avrebbero dovuto esserci «narrazione storica e... colloqui personali, nei quali venisse raccontata la vita dei santi e fossero trattate le questioni inerenti la virtù». Traendo spunto da ciò che anche i suoi contemporanei Oré e Ocaña credevano e cercavano di tradurre in azione, il Gesuita Anonimo scrisse che, se l'abilità di un evangelizzatore era tale da permettergli di tradurre i racconti cristiani nelle lingue degli Indios, allora egli avrebbe potuto farlo anche con gli articoli di fede, i comandamenti, le opere di misericordia e i sacramenti, perché potessero essere pienamente compresi. L'enfasi posta sui vantaggi che sarebbero potuti provenire da «*conversaciones particulares*» sui santi evidenzia la sua intuizione tanto dei modi intimi e distesi con cui il culto dei santi aveva già iniziato a entrare nel cuore e nella mente dei Nativi andini, quanto di come l'autocristianizzazione (l'attività rituale quotidiana, la comunicazione e lo sviluppo della comprensione tra uomini e donne indios all'interno delle famiglie e delle associazioni laiche, oltre che tra amici e conoscenti) avrebbe permesso a questo processo di continuare. I santi avrebbero potuto assumere nuova vita nella lingua quechua; solo la vecchia generazione, con le sue tradizioni orali, sembrava un ostacolo a questa visione. Ma anche per questo il Gesuita Anonimo aveva un'idea: i bambini indigeni avrebbero potuto iniziare «a cantare davanti a loro [gli adulti] così che in questo modo essi dimenticheranno le antiche canzoni» (Gesuita Anonimo, [c. 1594] 1968, pp. 80s.).

Le «antiche canzoni» rappresentano le *huaca* e, in un certo senso, il complesso religioso preispanico nel suo insieme. La visione ottimistica che questo gesuita aveva del presente coloniale e i suoi sguardi fiduciosi al futuro incarnano già l'idea di una graduale sostituzione di canzoni, credenze e pratiche con altre, del vecchio con il nuovo. Ma gli studiosi di tali questioni non sono obbligati a pensare in modo così strumentale. Il fatto che l'autore avesse riconosciuto quella che potrebbe essere definita «una tensione creativa» tra i modi della comprensione religiosa e la memoria rituale in funzione nelle Ande coloniali è già qualcosa di più esplicito. Egli riteneva che l'attitudine religiosa fondamentale degli Andini e il loro entusiasmo per i santi, per l'agiografia e per i loro racconti e le loro storie edificanti, provenissero da qualche elemento, duttile e duraturo, insito nella tradizione culturale nativa della regione andina. Le prove della sopravvivenza dei culti delle *huaca*, le loro relazioni e le storie sacre, persistettero nel XVIII secolo e anche oltre, indicando che l'autore aveva ragione. Ma ciò che può essere compreso riguardo alle *huaca* non dovrebbe fermarsi qui ed essere estrapolato, come se lo studio dei fenomeni preispanici e l'idolatria coloniale potessero essere separati dalla realtà culturale dialogica dell'evangelizzazione e della risposta a quest'ultima e dalla nascita e dalla fruizione del Cristianesimo andino. Le *huaca*, con

le loro personalità multiple e la loro realtà translocale, fornirono agli Spagnoli e agli ispanizzatori un modo di pensare e di esprimere i rapporti religiosi, mentre costituirono per il popolo indigeno coloniale un modo di concepire le immagini di santi e le loro «copie» come nuovi depositari locali di beneficenza e potere.

BIBLIOGRAFIA

J. de Acosta, *De procuranda indorum salute* (1588), I-II, L. Pereña et al. (curr.), Madrid 1984-1987.

J. de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* (1590), E. O'Gorman (cur.), México 1962.

J.M. Barnadas, *La vida cotidiana en Bolivia*, in E. Dussel et al. (curr.), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, VIII, *Perú, Bolivia y Ecuador*, Salamanca 1987, pp. 137-45.

P. Brown, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity, A.D. 200-1000*, Oxford (1995) 2003, 2ª ed. (trad. it. *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità. 200-1000 d.C.*, Roma [1995] 2006, 2ª ed.).

A. de la Calancha, *Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú* (1638), I-VI, I. Prado Pastor (cur.), Lima 1974-1982.

C. Castro e D. de Ortega Morejón, *Relación y declaración del modo que este valle de Chincha y sus comarcanos se governavan...* (1558), in H. Trimborn (cur.), *Quellen zur Kulturgeschichte des präkolumbischen Amerika*, Stuttgart 1936, pp. 236-46.

Olinda Celestino e A. Meyers, *Las cofradías en el Perú. Región central*, Frankfurt am Mein 1981.

W.A. Christian, Jr., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton 1981. Citato nel testo come 1981a.

W.A. Christian, Jr., *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton 1981 (trad. it. *Santi vicini. La religione locale nella Spagna del sedicesimo secolo*, Napoli 2003). Citato nel testo come 1981b.

P. de Cieza de León, *Crónica del Perú. Primera parte* (1553), Lima 1995.

T.B.F. Cummins, *From Lies to Truth. Colonial Ekphrasis and the Act of Crosscultural Translation*, in Claire Farago (cur.), *Reframing the Renaissance. Visual Culture in Europe and Latin America 1450-1650*, New Haven-London 1995, pp. 152-74.

T.B.F. Cummins, *Toasts with the Inca. Andean Abstraction and Colonial Images on Quero Vessels*, Ann Arbor/Mich. 2002.

Celia L. Cussen, *El Barroco por dentro y por fuera. Redes de devoción en Lima colonial*, in «Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura», 26 (1999), pp. 215-25.

Carolyn Dean, *Familiarizando el catolicismo en el Cuzco colonial*, in J.-J. Decoster (cur.), *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes colonials*, Cuzco 2002, pp. 169-94.

Carolyn Dean, *The Renewal of Old World Images and the Creation of Colonial Peruvian Visual Culture*, in Diana Fane (cur.), *Converging Cultures. Art and Identity in Spanish America*, New York 1996, pp. 171-82.

P. Duviols, *La Lutte contre les réligions autochtones dans le Pérou colonial*, Lima 1971.

P. Duviols, *Los nombres quechua de Viracocha, supuesto «dios creador» de los evangelizadores*, in «Allpanchis Phuturinqa», 10 (1977), pp. 53-63.

A. de Egaña e E. Fernández (curr.), *Monumenta Peruana*, VII, *1600-1602*, Roma 1981. Contiene la *Carta anua de la provincia del Perú del año de 1599* del p. Rodrigo de Cabredo al p. Claudio Aquaviva (Lima, 20 aprile 1600).

J.C. Estenssoro Fuchs, *Les Pouvoirs de la Parole. La prédication au Pérou de l'évangélisation à l'utopie*, in «Annales», (1996), pp. 1225-57.

J.C. Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima 2003.

M. de Estete, *Noticia del Perú* (c. 1535), in H. Urteaga (cur.), *Colección de libros y documentos referentes á la historia del Perú*, VIII, Lima 1924, pp. 38s.

E. Fernández (cur.), *Monumenta Peruana*, VIII, *1603-1604*, Roma 1986. Contiene la *Carta anua de la provincia del Perú del año de 1602* del p. Rodrigo de Cabredo al p. Claudio Aquaviva (Lima, 28 aprile 1603).

G. de la Vega, *Comentarios reales de los Incas* (1609), Lima 1985 (trad. it. *Commentari reali degli Incas*, Milano 1977).

Beatriz Garland Ponce, *Las cofradías de Lima durante la Colonia. Una primera aproximación*, in Gabriela Ramos (cur.), *La venida del Reino. Religión, evangelización y cultura en América, siglos XVI-XX*, Cuzco 1994.

Gesuita Anonimo (Blas Valera?), *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Piru* (c. 1594), in F. Esteve Barba (cur.), *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid 1968.

P. Gose, *Oracles, Divine Kingship, and Political Representation in the Inka State*, in «Ethnohistory», 43 (1996), pp. 1-32.

P. Gose, *Converting the Ancestors. Indirect Rule, Settlement Consolidation, and the Struggle over Burial in Colonial Peru, 1532-1614*, in K. Mills e A. Grafton (curr.), *Conversion. Old Worlds and New*, Rochester/N.Y. 2003, pp. 140-74.

Karen B. Graubart, *Indecent Living. Indigenous Women and the Politics of Representation in Early Colonial Peru*, in «Colonial Latin American Review», 9 (2000), pp. 213-35.

S. Gruzinski, *La Guerre de images de Christophe Colomb à Blade Runner (1492-2019)*, Paris 1990 (trad. it. *La guerra delle immagini. Da Cristoforo Colombo a Blade Runner*, Milano 1991).

Mary W. Helms, *Craft and the Kingly Ideal. Art, Trade, and Power*, Austin/Tex. 1993.

Sabine Hyland, *The Jesuit and the Incas. The Extraordinary Life of Padre Blas Valera, S.J.*, Ann Arbor/Mich. 2003.

Catherine J. Julien, *Die Inka*, München 1998 (trad. it. *Gli Inca*, Bologna 2000).

Catherine J. Julien, *Reading Inca History*, Iowa City 2000.

G. Kubler, *The Quechua in the Colonial World*, in J.H. Steward (cur.), *The Handbook of South American Indians*, II, *The Andean Civilizations*, Washington/D.C. 1946, pp. 331-410.

Sabine MacCormack, *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton 1991.

M.M. Marzal, *Una hipótesis sobre la aculturación religiosa andina*, in «Revista de la Universidad Católica», 2 (1977), pp. 95-131.

M.M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, Lima (1983) 1988, 2ª ed.

L. Millones, *Introducción al estudio de las idolatrías*, in «Aportes», 4 (1967), pp. 47-82.

L. Millones, *Los ganados del señor. Mecanismos de poder en las comunidades andinas, siglos* XVIII *y* XIX, in «América Indígena», 39/1 (1979), pp. 107-45.

L. Millones (cur.), *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo* XVI, Lima 1990.

K. Mills, *An Evil Lost to View? An Investigation of Post-Evangelisation Andean Religion in Mid-Colonial Peru*, Liverpool 1994.

K. Mills, *Idolatry and Its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*, Princeton 1997.

K. Mills, *Diego de Ocaña's Hagiography of New and Renewed Devotion in Colonial Peru*, in A. Greer e Jodi Bilinkoff (curr.), *Colonial Saints. Discovering the Holy in the Americas, 1500-1800*, New York 2003, pp. 51-76.

K. Mills, W.B. Taylor e Sandra Lauderdale Graham, *Making an Image and a Shrine, Copacabana, Peru (1582-1621)*, in K. Mills, W.B. Taylor e Sandra Lauderdale Graham (curr.), *Colonial Latin America. A Documentary History*, Wilmington/Del. 2003, pp. 167-72.

M. de Murúa, *Historia general del Perú* (c. 1611), M. Ballesteros Gaibrois (cur.), Madrid 2001.

D. de Ocaña, Manoscritto senza titolo, chiamato *La Relación del viaje de Fray Diego de Ocaña por el Nuevo Mundo (1599-1605)*, Biblioteca de la Universidad de Oviedo, M-215, c. 1599-1608.

L.J. de Oré, *Symbolo Catholico Indiano* (1598), A. Tibesar (cur.), Lima 1992.

T.C. Patterson, *Pachacámac. An Andean Oracle under Inca Rule*, in D.P. Kvietok e D.H. Sandweiss (curr.), *Recent Studies in Andean Prehistory and Protohistory*, Ithaca/N.Y. 1985, pp. 169-75.

H. Pizarro, *Relación de Hernando Pizarro acerca de la conquista* (1533), in H. Urteaga (cur.), *Colección de libros y documentos referentes á la historia del Perú*, III, Lima 1920, pp. 167-80.

T. Platt, *The Andean Soldiers of Christ. Confraternity Organization, the Mass of the Sun and Regenerative Warfare in Rural Potosí (18th to 20th Centuries)*, in «Journal de la Société de Américanistes», 73 (1987), pp. 139-92.

J. Polo de Ondegardo, *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los Indios conforme al tiempo de su infidelidad*, in J.G. Durán (cur.), *El catecismo del* III *Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*, Buenos Aires 1982, pp. 447-55.

J. Polo de Ondegardo, *Los errores y supersticiones de los indios sacadas del tratado y averiguación que hizo el Lizenciado Polo*, in J.G. Durán (cur.), *El catecismo del* III *Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*, Buenos Aires 1982, pp. 459-78.

A. Ramos Gavilán, *Historia del santuario de Nuestra Señora de Copacabana* (1621), I. Prado Pastor (cur.), Lima 1988.

María Rostworowski de Diez Canseco, *Mercaderes del valle de Chincha en la época prehispánica. Un documento y unos comentarios*, in «*Revista Española de Antropología Americana*», 5 (1970), pp. 135-77. Contiene la trascrizione del cosiddetto «Aviso de Chincha»: *Aviso de el modo que havia en el govierno de los Indios en tiempo del Inca*.

María Rostworowski de Diez Canseco, *Pachacámac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*, Lima 1992.

M. Sahlins, *Islands of History*, Chicago 1985 (trad. it. *Isole di storia. Società e mito nei mari del Sud*, Torino 1986).

T. Saignes, *The Colonial Condition in the Quechua-Aymara Heartland (1570-1780)*, in F. Salomon e S.B. Schwartz (curr.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, III, *South America*, Cambridge 1999, parte 2, pp. 59-137.

Verónica Salles-Reese, *From Viracocha to the Virgin of Copacabana. Representation of the Sacred at Lake Titicaca*, Austin/Tex. 1997.

M.J. Sallnow, *Pilgrims of the Andes. Regional Cults in Cuzco*, Washington/D.C. 1987.

F. Salomon, *Introductory Essay*, in F. Salomon e G.L. Urioste (curr.), *The Huarochirí Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*, Austin 1991, pp. 1-38.

F. Salomon e G.L. Urioste (curr.), *The Huarochirí Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*, Austin/Tex. 1991.

J. de San Pedro, *La persecución del demonio. Crónica de los primeros agustinos del norte del Perú* (c. 1560), E.E. Deeds (cur.), Málaga 1992.

H. de Santillán, *Relación del origin, descendencia, política y gobierno de los Incas* (1563), in F. Esteve Barba (cur.) *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid 1968, pp. 97-149.

G. Taylor (cur.), *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo* XVII, Lima 1987.

W.B. Taylor, *Process and Place. Toward a History of Devotional Landscapes in Mexico*. Contributo inedito, presentato al congresso *Devotional Landscapes. Mapping the Shrines and Saints of New Spain*, tenutosi presso il Geographic Information Center, University of California, Berkeley, il 27 febbraio 2004.

J.R. Topic, Theresa Lange Topic e A. Melly Cava, *Catequil. The Archaeology, Ethnohistory, and Ethnography of a Major Provincial Huaca*, in W.H. Isbell e Helaine Silverman (curr.), *Andean Archaeology*, I, *Variations in Sociopolitical Organization*, New York 2002, pp. 303-35.

H. Urbano, *Introducción* in H. Urbano e Ana Sánchez (curr.), *Antigüedades del Perú*, Madrid 1992, pp. 7-38

G. Urton, *The History of a Myth. Pacariqtambo and the Origin of the Inkas*, Austin/Tex. 1990.

R. Vargas Ugarte (cur.), *Concilios Limenses (1551-1772)*, I-III, Lima 1951-1954.

[In italiano segnaliamo:

L. Basalisco, *La traduzione italiana cinquecentesca della Historia natural y moral de las Indias di José de Acosta*, in «Quaderni di lingue e letterature», 18 (1993), pp. 151-61.

Laura Laurencich Minelli, *Blas Valera leader di un movimento neoinca cristiano? Una prova ulteriore dell'autenticità del ms. Historia et rudimenta Linguae Piruanorum*, in L. Gallinari (cur.), *Studi americanistici*, Cagliari 2000].

KENNETH MILLS

Indios dell'Amazzonia nordoccidentale

L'Amazzonia nordoccidentale comprende, a grandi linee, la regione corrispondente al centro della foresta

amazzonica, attorno alla confluenza tra il Rio Negro e il Solimões, quale limite meridionale; tutto il bacino del Rio Negro e dei suoi affluenti settentrionali, compresa la catena montuosa di Parima fino alla valle dell'Orinoco superiore e, infine, l'area curva compresa tra l'alto Orinoco e l'alto Solimões. Storicamente, le civiltà che abitavano questa vasta regione, quantomeno all'epoca della Conquista spagnola del XVI secolo, erano molto più numerose e più complesse di quanto non siano oggi, sia in termini di organizzazione sociale e politica sia in relazione ai rapporti reciproci; indubbiamente, tale complessità riguardava anche le istituzioni e le organizzazioni religiose.

Le cronache cinquecentesche contengono delle note interessanti in merito all'esistenza, nella regione amazzonica delle pianure alluvionali, di *chiefdom* e società sacerdotali simili a quelle presenti nella regione circumcaraibica. L'importanza di queste informazioni, ai fini della comprensione della religiosità indigena all'epoca della Conquista, è tuttavia limitata e soggetta a svariate congetture: gli studiosi non hanno ancora determinato con certezza la lingua parlata da molte di queste tribù, né la natura delle loro convinzioni religiose. L'archeologia moderna è appena agli inizi per quanto riguarda lo studio di queste ricche e complesse società ma, in futuro, potrebbe fornire elementi rilevanti per comprenderne la religione. In ogni caso, è certo che la stragrande maggioranza delle società stanziate sulle rive del Rio Negro (il principale affluente settentrionale del Rio delle Amazzoni, che confluisce con l'Orinoco attraverso il canale Casiquiare) erano popoli di lingua arawak. Inoltre, un numero significativo di tribù di lingua tucano era stanziato nella regione del fiume Uaupés e dei suoi affluenti; un certo numero di Makuan viveva nelle foreste della vasta regione compresa tra il Rio Negro inferiore e superiore; alcune tribù di lingua caribe erano stanziate sugli affluenti dell'alto Orinoco e gruppi di Yanomami abitavano le regioni montuose della foresta a nord del Rio Negro.

Storia antica. Una analisi delle fonti storiche più antiche e delle prime tradizioni censite riguardanti le popolazioni dell'Amazzonia nordoccidentale dimostra la diffusione di un complesso rituale che prevedeva l'impiego di flauti e trombe consacrati, danze in maschera e la fustigazione come pratica rituale; esso era legato a una mitologia centrata sull'iniziazione, gli antenati, la guerra e i cicli stagionali scanditi dalle festività. Alcuni tra i primi osservatori hanno rilevato che questo complesso di riti era di fondamentale importanza e che i custodi delle trombe sacre formavano una classe sacerdotale elitaria con un *leader* assoluto che, in caso di guerra, veniva investito dei pieni poteri. Esistono testimonianze relative a centri cerimoniali in cui i rituali venivano celebrati tra popolazioni appartenenti a gruppi linguistici diversi.

L'evoluzione di questo complesso rituale è stata drasticamente troncata e modificata dall'incremento del commercio di schiavi portoghese e spagnolo fra il XVII e il XVIII secolo. Molti dei capi tribù più potenti vennero cooptati in guerre distruttive finalizzate all'ottenimento di schiavi; ciò provocò l'irrimediabile frammentazione delle istituzioni politico-religiose, nonché lo spopolamento di vaste parti dell'Amazzonia nordoccidentale, dovuto alla deportazione di massa della popolazione in insediamenti gestiti da missionari, dove gli indigeni furono costretti ad adattarsi alla cultura occidentale. Dalla fine del XVIII secolo, nonostante una breve tregua nella progressione della colonizzazione, molte tribù superstiti erano state convertite al Cristianesimo e ne avevano adottato, se non il sistema di credenze, almeno le festività del calendario.

Nella seconda metà del XIX secolo, nell'Amazzonia nordoccidentale si verificarono sia lo scoppio di una serie di rivolte sia la nascita di movimenti profetici in risposta allo sfruttamento da parte dei mercanti, alle pressioni dei missionari e alle ondate di epidemie che decimarono la popolazione indigena. Gli sciamani-profeti, abbigliati da sacerdoti e identificati con Cristo e i santi, guidavano il popolo nella «Danza della Croce», una fusione di riti tradizionali con elementi del Cattolicesimo che prometteva libertà dall'oppressione dei bianchi e sollievo dai «peccati» che si credeva fossero la causa delle epidemie. Nonostante molti di questi movimenti siano stati oggetto di repressione, la tradizione profetica ha continuato a sussistere tra i popoli di lingua tucano e arawak almeno per buona parte del XX secolo in settori sfuggiti all'attenzione dei missionari e dei funzionari di governo.

Le popolazioni contemporanee e le loro tradizioni religiose. Per le popolazioni indigene che vivono oggigiorno nell'Amazzonia nordoccidentale, la religione non è un'istituzione distinta dagli altri aspetti della loro vita. Quando essi usano il termine «religione», si riferiscono in genere alla fede cristiana introdotta nel corso dei prolungati contatti con società non indigene; quando invece vogliono fare riferimento alle proprie credenze e pratiche sacre, essi generalmente utilizzano espressioni come «la nostra tradizione» e «il sapere dei nostri antenati». Per comprendere queste tradizioni, è utile considerare quattro princìpi che caratterizzano tutte le tradizioni religiose: la cosmogonia (o narrazione delle origini), la cosmologia (le strutture spaziali e temporali dell'universo), l'antropologia (le relazioni tra gli esseri viventi, compresi coloro che fanno da mediatori nelle relazioni con gli spiriti e le divinità) e l'escatologia (il significato degli eventi finali). Questo

articolo cerca di fornire una spiegazione almeno essenziale in merito a questi elementi riguardanti la tradizione contemporanea, particolarmente ricca e complessa, dei popoli di lingua tucano, dei Baniwa e dei Kuripako di lingua arawak, dei Maku del bacino del Rio Negro e dei suoi tributari, il Uaupés e l'Içana, degli Yanomami degli altopiani di Parima al confine tra Brasile e Venezuela, e dei Makiritare di lingua caribe della valle dell'alto Orinoco.

I popoli di lingua tucano. Stanziati nella parte di foresta pluviale al confine tra Brasile e Colombia, sono suddivisi in numerosi gruppi linguistici; tuttavia, condividono in linea di massima le stesse credenze mitologiche. La vita religiosa ruota proprio attorno a questi miti, all'importanza dei flauti e delle trombe sacre che rappresentano gli antenati di ciascun gruppo, agli sciamani e ai cantori. La loro cosmologia è centrata sui temi della mortalità e dell'immortalità, della morte e della rinascita, e della collaborazione tra sesso maschile e femminile come princìpi della creazione e della riproduzione culturale.

I miti spiegano le origini del cosmo, descrivendo un mondo pericoloso e indifferenziato con nessun confine chiaro tra spazio e tempo e senza differenza alcuna tra persone e animali; spiegano inoltre come il primo essere abbia creato le caratteristiche fisiche del paesaggio, e come il mondo sia stato gradualmente reso sicuro con la comparsa degli esseri umani. Un mito delle origini determinante spiega come l'antenato-anaconda entrò nella casa-mondo attraverso la «porta-acqua» ad est e percorse il Rio Negro e il Uaupés portando gli antenati di tutta l'umanità dentro il suo corpo. Inizialmente sotto forma di ornamenti di piume, questi spiriti-antenati si trasformarono in esseri umani nel corso del viaggio. Giunti al centro del mondo, emersero da un foro presente nelle rocce e si spostarono nei loro rispettivi territori. Questi racconti forniscono ai popoli di lingua tucano una comprensione comune del cosmo, del posto in esso occupato dagli esseri umani e delle relazioni che dovrebbero sussistere tra i diversi popoli e tra questi e gli altri esseri viventi.

L'universo è composto da tre livelli di base: il cielo, la terra e l'oltretomba. Ogni livello è un mondo a sé, abitato da esseri specifici, e può essere compreso sia in astratto sia in termini concreti. Nei diversi contesti, il «cielo» può essere il mondo del sole, della luna e delle stelle; il regno degli uccelli che volano alti; le vette delle montagne; o, addirittura, una testa decorata con un'acconciatura di piume di ara rosse e gialle (i colori del sole). Analogamente, l'oltretomba può essere il Fiume dei Morti sotterraneo, lo strato di argilla gialla sotto la terra dove vengono sepolti i morti, oppure il mondo acquatico dei fiumi sotterranei. In ogni caso, il «cielo» o l'«oltretomba» sono definiti non soltanto in termini di scala e contesto, ma anche di prospettiva: di sera, il sole, il cielo e il giorno sono al di sotto della terra, mentre l'oltretomba buio sta in superficie.

Dal punto di vista simbolico, la *longhouse* (casa lunga) rappresenta l'universo, e viceversa. Il tetto di paglia è il cielo, le travi di sostegno sono le montagne, le pareti le colline che sembrano circondare l'orizzonte visibile del mondo, e sotto il pavimento scorre il Fiume della Morte. La *longhouse* ha due porte: quella rivolta verso est, chiamata «porta acqua», è destinata all'uomo, mentre l'altra, verso ovest, è per la donna. Tra le due porte corre la lunga trave del tetto, chiamata il «sentiero del sole». In questa regione equatoriale, i fiumi ultraterreni scorrono da ovest verso est, ovvero dalla porta delle donne a quella degli uomini; il Fiume dei Morti, a compimento del ciclo dell'acqua, scorre invece da est verso ovest.

La *longhouse* è anche un corpo, il corpo-canoa dell'anaconda ancestrale che, secondo il mito della creazione, all'inizio dei tempi portò gli antenati dell'umanità dentro sé come dei figli, nuotando controcorrente dal Rio delle Amazzoni al Uaupés. Quei figli sono gli abitanti della *longhouse*, repliche dell'antenato primigenio; essi contengono in sé le generazioni future e sono essi stessi futuri antenati. La *longhouse* è dunque equiparabile a un corpo umano, tuttavia la sua composizione è una questione di prospettiva: dal punto di vista maschile, la facciata dipinta della *longhouse* è un volto di uomo, la porta dell'uomo è la sua bocca; le travi principali e laterali sono la colonna vertebrale e le costole, il centro della casa è il cuore, e la porta delle donne l'orifizio anale. Dal punto di vista femminile, invece, la colonna vertebrale, le costole e il cuore sono rappresentati dagli stessi elementi, ma il resto del corpo è capovolto: la porta delle donne è la bocca, quella degli uomini è la vagina, e l'interno della casa simboleggia il grembo.

Nel ciclo di vita dei popoli di lingua tucano esiste una nozione di reincarnazione condivisa da tutti i gruppi: al momento del decesso, un aspetto dell'anima del defunto ritorna alla «casa della trasformazione», cioè al luogo d'origine della tribù. In seguito, l'anima ritorna nel mondo dei viventi per essere unita al corpo di un neonato quando quest'ultimo riceve il suo nome; alle persone viene in genere attribuito il nome di un parente appartenente alla famiglia del padre, la cui morte è avvenuta recentemente. Ogni gruppo possiede una serie limitata di nomi di persone, mantenuti in auge proprio dal fatto di essere trasmessi ai viventi. L'aspetto visibile di questi nomi-anime sono le acconciature di piume indossate dai danzatori, ornamenti che vengono anche sepolti con i morti. Il fiume dell'oltretomba è de-

scritto come pieno di tali ornamenti; inoltre, i racconti delle origini narrano che gli spiriti viaggiarono all'interno della anaconda-canoa avendo proprio l'aspetto di ornamenti da danza.

Le anime dei morti, tumulati questi ultimi nelle canoe, cadono nel sottostante fiume ultraterreno. Da lì la corrente le porta a valle, verso ovest e verso le regioni superiori del mondo in superficie. Le donne non partoriscono nella *longhouse*, ma in un giardino interno situato a monte, a ovest dietro la casa. Il nuovo nato viene dapprima bagnato nel fiume, quindi viene portato nella *longhouse* attraverso la porta posteriore, quella della donna. Dopo essere rimasto all'interno dell'abitazione per circa una settimana con la madre e il padre, il neonato viene nuovamente bagnato nel fiume e riceve un nome; in questo modo, in termini cosmologici, i neonati provengono davvero dalla donna, dall'acqua, dal fiume e da occidente.

Secondo la visione dei popoli tucano, *masa*, la parola che significa «persone», è un concetto relativo: essa può rinviare a un gruppo in opposizione a un altro (ad esempio, a tutti i popoli tucano in opposizione ai loro vicini non tucano), agli Indios rispetto ai bianchi, agli esseri umani rispetto agli animali e, infine, agli esseri viventi (ivi comprese le piante) rispetto agli oggetti inanimati. Secondo i miti e le congetture degli sciamani, infatti, gli animali sono persone e ne condividono la cultura: vivono in comunità organizzate in *longhouse*, coltivano, cacciano e pescano, bevono birra, indossano ornamenti, prendono parte alle feste intercomunitarie e suonano i propri strumenti sacri. Tutte le creature in grado di vedere e sentire, di comunicare con i propri simili e di agire intenzionalmente, insomma, sono «persone», sebbene di tipo diverso: sono diverse in quanto caratterizzate da organismi, abitudini e comportamenti diversi e poiché vedono le cose da una diversa prospettiva corporea. Proprio come le stelle considerano gli esseri viventi come spiriti dei morti, allo stesso modo anche le bestie vedono gli esseri umani come animali. Nella vita quotidiana, la gente sottolinea la propria differenza rispetto agli animali, ma nel mondo spirituale, il mondo dei rituali, dello sciamanismo, dei sogni e delle visioni indotte dalla *ayahuasca* (una bevanda psicotropa assunta in occasioni cerimoniali), le prospettive si fondono, le differenze sono abolite, il passato diventa il presente e accade che le persone e gli animali divengono una stessa cosa.

In Amazzonia, gli specialisti rituali, depositari di poteri speciali e delle conoscenze esoteriche religiose, vengono spesso chiamati «sciamani». Per poter agire con successo nel mondo, tutti gli uomini adulti devono essere in qualche misura sciamani; tuttavia, coloro che sono pubblicamente riconosciuti come tali sono individui con una conoscenza rituale maggiore e una speciale capacità di «leggere» ciò che si cela dietro le narrazioni sacre: essi scelgono di utilizzare le proprie competenze e conoscenze per conto di altre persone, le quali li riconoscono unanimemente come esperti. Con rare eccezioni, tali esperti ritualisti sono sempre uomini, ma le capacità femminili di avere il ciclo mestruale e di potere mettere al mondo dei figli sono considerate l'equivalente femminile del potere sciamanico.

I popoli tucano distinguono tra due diversi ritualisti, *yai* e *kumu*. Lo *yai* corrisponde al prototipo amazzonico dello sciamano, le cui principali attività comportano la necessità di negoziare con altre persone e con il mondo esterno degli animali e della foresta. Lo sciamano è un esperto nella cura delle malattie causate dagli incantesimi di creature vendicative ed esseri umani gelosi. *Yai* significa «giaguaro», un termine che fornisce alcune indicazioni sullo *status* dello sciamano nella società tucano. Il *kumu* è, più che uno sciamano, un saggio e un sacerdote. I suoi poteri e la sua autorità sono fondati su una conoscenza esaustiva della mitologia e delle procedure rituali, conoscenza a cui si può giungere soltanto dopo anni di formazione e di pratica. In qualità di uomo sapiente, il *kumu* è solitamente anche un capo della sua comunità ed esercita un notevole potere su un'area anche molto più ampia. Rispetto allo *yai*, talvolta moralmente ambiguo, il *kumu* gode di uno *status* maggiore e anche di un maggior grado di fiducia, dovuta al suo ruolo rituale di spicco. Il *kumu* svolge un ruolo importante nella prevenzione delle malattie e delle disgrazie. Egli presiede anche a riti di passaggio e agli eventi in cui sono coinvolte grandi transizioni, come la nascita, l'iniziazione e la morte; transizioni che garantiscono la socializzazione degli individui e il passaggio delle generazioni, e che mantengono relazioni ordinate tra gli antenati e i loro discendenti. Le altre principali funzioni del *kumu* consistono nell'officiare le feste dedicate alla danza, alle bevande rituali e agli scambi cerimoniali, e nella conduzione e supervisione dei rituali che comportano un contatto diretto con gli antenati defunti e durante i quali vengono suonati gli strumenti sacri.

Il ciclo annuale è caratterizzato da una serie di feste collettive che si alternano, ognuna contrassegnata da specifici canti e balli da eseguire utilizzando i relativi strumenti musicali, che scandiscono importanti eventi del mondo umano e naturale (nascite, iniziazioni, matrimoni, morti, dismissione o allestimento di orti, costruzione di case, migrazioni di pesci e uccelli, disponibilità stagionale di frutti di bosco e altri alimenti da raccogliere). Le feste si dividono in tre categorie basilari: *cashiris* (feste della birra), *dabukuris* (scambi cerimoniali) e riti che richiedono l'utilizzo di flauti e trombe sacri. Questi ultimi riti rappresentano la massima

espressione della vita religiosa degli Indios, in quanto condensano una serie di temi chiave: gli antenati, la discendenza e l'identità di gruppo, il sesso e la riproduzione, i rapporti tra uomini e donne, la crescita e la maturazione, la morte, la rigenerazione e l'integrazione del ciclo della vita umana nel tempo cosmico (per una descrizione analitica completa di questi riti e del simbolismo degli strumenti sacri, vedi Hugh-Jones, 1979).

La penetrazione missionaria tra i popoli tucano ebbe inizio verso la fine del XIX secolo con l'arrivo dei francescani, seguiti dai salesiani. La visione della religione autoctona era filtrata, per entrambi gli ordini, dalla lente opaca delle proprie categorie religiose. Senza conoscere o curarsi di cosa significasse la religione dei popoli tucano, i missionari iniziarono a distruggere una civiltà in nome di un'altra, dando alle fiamme le *longhouse* degli indigeni, distruggendo i loro ornamenti di piume, perseguitando gli sciamani ed esponendo gli strumenti sacri alla vista di donne e bambini. Fu ordinato alle popolazioni di costruire villaggi ordinatamente costituiti da case destinate ad un'unica famiglia; i bambini furono mandati nei convitti gestiti dalle missioni, dove fu loro insegnato a respingere lo stile di vita dei loro genitori e dei loro antenati.

I missionari, benché biasimati per il loro attacco alla cultura indigena, furono anche accolti come fonte per l'approvvigionamento di manufatti, come difensori degli Indios nei confronti degli abusi che questi subivano da parte dei raccoglitori di gomma e come fornitori dell'istruzione di cui i bambini indigeni avevano bisogno per sfruttare al meglio il nuovo corso degli eventi. A partire dagli anni '20 del XX secolo, i salesiani fondarono una serie di avamposti in tutta la regione sul versante brasiliano della frontiera. All'inizio del XXI secolo, eccezion fatta per il gruppo sempre più numeroso di evangelici, la maggior parte degli Indios tucano si considera cattolica. Poiché un numero sempre crescente di persone ha lasciato i villaggi per dirigersi verso i centri urbani in cerca di istruzione e occupazione, la vita all'interno delle *longhouse* e la ricca varietà della vita rituale che vi si svolgeva ora persistono soltanto nei ricordi degli abitanti più anziani. Sul versante colombiano del confine, i più liberali padri saveriani predicano la tolleranza della cultura indigena, con un atteggiamento conciliante rispetto ai suoi valori e credenze, permettendo ai gruppi tucano la conservazione di gran parte della loro religione tradizionale e del loro stile di vita fino a oggi.

Baniwa e Kuripako. La vita religiosa dei Baniwa e dei Kuripako di lingua arawak, stanziati sui confini di Brasile/Venezuela/Colombia, era analogamente basata sui grandi cicli mitologici e rituali legati agli antenati e simboleggiati dai flauti e dalle trombe sacri, sull'importanza basilare dello sciamanismo e su una ricca varietà di danze rituali chiamate *pudali*, associate ai cicli stagionali e alla maturazione dei frutti selvatici.

La cosmogonia baniwa viene ricordata in una numerosa serie di miti il cui protagonista principale è Nhiãperikuli, che comincia con la sua comparsa nel mondo primordiale e finisce con la creazione da parte sua dei primi antenati delle fratrie baniwa e il suo ritiro dal mondo. Molti di questi miti raccontano le lotte di Nhiãperikuli contro vari animali-tribù che cercano di ucciderlo e di distruggere l'ordine dell'universo. Più di qualsiasi altra figura del pantheon baniwa, Nhiãperikuli era responsabile della forma e dell'essenza del mondo; infatti, si può anche dire che egli *è* l'universo.

Un altro grande ciclo della storia del cosmo è raccontato nel mito di Kuwai, figlio di Nhiãperikuli, e Amaru, la prima donna. L'importanza di questo mito nella cultura dei Baniwa è centrale, in quanto spiega almeno quattro grandi questioni sulla natura e sull'esistenza nel mondo: 1) come l'ordine e lo stile di vita degli antenati vengano perpetuati in favore delle generazioni future, i Walimanai; 2) come i bambini debbano essere istruiti rispetto ai riti di iniziazione riguardanti la natura del mondo; 3) come siano entrate nel mondo le malattie e la sfortuna; e 4) quale sia la natura del rapporto tra esseri umani, spiriti e animali, che rappresenta l'eredità del mondo primordiale. Il mito narra della vita di Kuwai, un essere straordinario il cui corpo pieno di buchi è costituito da tutti gli elementi del mondo, e i cui gemiti e canti hanno prodotto tutte le specie animali. La sua nascita mette in moto un rapido processo di crescita in cui il mondo caotico ed estremamente piccolo di Nhiãperikuli si distende fino a raggiungere la sua grandezza reale.

Il mito di Kuwai segna un passaggio tra il mondo primordiale di Nhiãperikuli e un passato umano più recente, che viene portato direttamente nell'esperienza dei viventi nei rituali. Per questo motivo, gli sciamani sostengono che Kuwai è parte tanto del mondo attuale quanto del mondo antico e che vive «al centro del mondo». Secondo gli sciamani baniwa, Kuwai è il Possessore delle malattie: essi lo cercano nelle loro cure, in quanto il suo corpo è costituito da tutte le malattie esistenti al mondo (compreso il veleno utilizzato nella stregoneria, che costituisce ancora oggi la «causa» più diffusa di morte). Kuwai avrebbe lasciato nel mondo le forme materiali delle malattie in seguito alla grande esplosione che ne segnò la «morte» e il ritiro dal mondo. Gli sciamani sostengono che il corpo di Kuwai è coperto di pelliccia simile a quella del bradipo nero chiamato *wamu*. Kuwai insidia le anime dei malati, afferrandole tra le braccia (come fa il bradipo) e soffocandole fino a quando gli sciamani intavolano con lui una

trattativa allo scopo di riconquistarle per restituirle ai loro proprietari.

Secondo la cosmologia baniwa, l'universo è formato da molteplici strati associati ciascuno a varie divinità, spiriti e «altre persone». Uno sciamano sostiene che esso è organizzato come un'enorme struttura verticale di venticinque strati o «mondi» (*kuma*), di cui dodici situati a un livello inferiore rispetto a «questo mondo» (*hliekwapi*), definiti collettivamente come Uapinakuethe, e dodici a un livello più alto, definiti come Apakwa Hekwapi, l'«altro mondo». Ciascuno strato al di sotto della terra è abitato da «popoli» o «tribù» con caratteristiche specifiche (persone dipinte di rosso, dalle grandi bocche, e via dicendo). A eccezione del popolo del livello più basso del cosmo in assoluto, e di un altro oltretomba, tutti gli altri popoli sono considerati «buoni» e assistono lo sciamano nella sua ricerca delle anime perdute dei malati. Al di sopra del nostro mondo, sono situati i luoghi di vari esseri spirituali e divinità legati agli sciamani: spiriti-uccello che aiutano lo sciamano nella sua ricerca; il Possessore delle malattie, Kuwai, che lo sciamano ricerca al fine di curare i disturbi più gravi; gli sciamani primordiali e Dzuliferi, il Possessore di Pariká (tabacco da fiuto utilizzato dagli sciamani) e del tabacco; e infine, Dio, la dimora di Nhiãperikuli, colui che crea e trasforma, un luogo di luce eterna e brillante, come una stanza piena di specchi che riflettono la luce. Il sole è considerato una manifestazione del corpo di Nhiãperikuli. Con l'eccezione del livello di Kuwai, tutti gli altri livelli sono abitati da «persone buone»; alcune possono voler ingannare lo sciamano o mentirgli, ma solo il Possessore delle malattie dispone delle sostanze letali utilizzate nella stregoneria.

Il mondo abitato dagli esseri umani, invece, è considerato irrimediabilmente malvagio. Quindi, di tutti gli strati dell'universo, quattro sono considerati costituiti da individui perfidi. È stupefacente come, nel contesto e dal punto di vista del sistema cosmico più complicato finora censito fra i Baniwa, il tema del male presente nel mondo degli esseri umani venga identificato chiaramente. Spesso gli sciamani descrivono questo mondo come *maatchikwe* (luogo del male), *kaiwikwe* (luogo di dolore) e *ekúkwe* (luogo di corruzione, a causa dei cadaveri in decomposizione dei morti); esso perciò contrasta con il regno di Nhiãperikuli che, invece, si caratterizza per essere una fonte di rimedi contro le malattie che imperversano sulla terra. Questo mondo è considerato contaminato dall'esistenza di stregoni e streghe. I poteri e le cure degli sciamani, invece, rappresentano protezione, benefici e regolarità estetica: rendere il mondo bello, migliorandone gli abitanti e ciò che in esso è contenuto; non lasciare che questo mondo cada o finisca (ovvero, sia coperto di tenebre e dominato dalle streghe); recuperare le anime e guarire tutti gli ammalati. Queste sono tutte espressioni usate dagli stessi sciamani nei loro discorsi sui viaggi verso l'altro mondo. In tutte le fasi di questo viaggio, la bellezza, la bontà, l'unità, l'ordine e la verità (in una parola, la «luce») dell'altro mondo (a eccezione dei luoghi dominati da Kuwai) si pongono in contrasto con questo nostro mondo, in cui dolore e ingiustizia assumono molteplici forme. In un certo senso, dunque, la ricerca dello sciamano sembra essere volta ad «abbellire» questo mondo, tramite la creazione dell'ordine e il contrasto alle tenebre del caos.

Negli anni '50 del XX secolo, la maggior parte dei Baniwa si convertì al Protestantesimo evangelico, introdotto dai missionari della New Tribes Mission. Tale conversione di massa era caratterizzata da una continuità storica, dato il coinvolgimento dei Baniwa nei movimenti profetici sin dalla metà del XIX secolo; tuttavia, il movimento evangelico comportò per loro una rottura radicale rispetto alle tradizioni sciamaniche, oltre a gravi contrasti e conflitti con i Baniwa cattolici e con coloro che cercavano di mantenere le proprie tradizioni rituali. Oggi, dopo mezzo secolo, l'Evangelicalismo rappresenta la fede predominante in più della metà delle tribù baniwa, anche se esiste un movimento crescente fra i non evangelici volto a rivitalizzare i riti d'iniziazione e le tradizioni legate alla mitologia.

Maku. Per gli Indios nomadi Maku della regione interfluviale dell'Amazzonia nordoccidentale, l'universo ha la forma di un uovo verticale, con tre livelli o «mondi»: 1) il sotterraneo «mondo delle ombre», da dove provengono tutti gli esseri mostruosi quali scorpioni, giaguari, serpenti velenosi, gli Indios dei fiumi e gli uomini bianchi; 2) il «nostro mondo», cioè la foresta; e 3) il «mondo della luce», che si trova al di sopra del cielo e dove vivono gli antenati e il creatore, il Figlio dell'Osso. Luce e ombra sono i due elementi di base di cui tutti gli esseri sono composti, seppure in proporzioni diverse. La luce è fonte di vita, l'ombra di morte. Nel «nostro mondo», le foglie e i frutti sono gli esseri contenenti la massima concentrazione di luce, mentre gli animali carnivori possiedono la più alta concentrazione di ombra. Questa è la ragione per la quale è preferibile evitare di mangiare animali carnivori, limitando la dieta a quelli erbivori. Nel mondo della luce, dopo la morte, ci si nutre con deliziosi nettari di frutta e si diviene eternamente adolescenti.

Il ciclo mitologico principale dei Maku riguarda l'epica storia del Figlio dell'Osso, il cui nome varia nei diversi sottogruppi. Il mito lo descrive come il superstite di un incendio che avrebbe messo fine alla precedente creazione. I suoi tentativi di ricreare il mondo si sarebbero risolti in una serie di errori: conflitti, malattie e

morte, tutti derivanti dal disastro già verificatosi. In seguito al rapimento della moglie da parte del fratello minore, il Figlio dell'Osso avrebbe lasciato questo mondo per sempre andando a vivere nel regno della luce, al di sopra del cielo e del tuono, da dove talvolta si abbandona a manifestazioni di vendetta. Il mito rispecchia le contese tra fratelli che, nella vita reale, possono verificarsi per ragioni legate alle donne o alla parentela, in relazione ai sistemi vigenti all'interno dei singoli clan.

Yanomami. Gli Yanomami comprendono quattro sottogruppi linguistici che abitano le zone montane della foresta pluviale tra Brasile settentrionale e Venezuela meridionale. I racconti della creazione variano notevolmente tra i vari gruppi, sebbene una versione comune sostenga che, dopo la distruzione del mondo primordiale in seguito a un diluvio cosmico, gli esseri umani abbiano avuto origine dal sangue della Luna. Le anime dei defunti, le ceneri delle cui ossa vengono consumate durante i riti del *reahu*, si immergono nei laghi di sangue della Luna; qui vengono rigenerate e successivamente, attraverso la pioggia, tornano sulla terra per reincarnarsi in un nuovo essere.

Il termine yanomami *urihi* designa la foresta e il suo suolo; significa anche «territorio» o la regione attualmente abitata. L'espressione per indicare «la foresta degli esseri umani», cioè la foresta che Omama, il creatore, diede loro perché vi abitassero generazione dopo generazione, è «la terra degli Yanomami» o «la grande terra-foresta». Per questo popolo, la *urihi* rappresenta una fonte di approvvigionamento; non è un semplice paesaggio inerte piegato alla volontà degli esseri umani, ma un essere vivente, con un proprio aspetto e dotato di respiro, oltre che portatore di un principio di fertilità immateriale. Gli animali che vi si rifugiano sono visti come manifestazioni dei mitici antenati del primo uomo, esseri ibridi tra l'umano e l'animale che finirono per assumere la condizione di bestie a motivo del loro comportamento istintivo, sovvertendo le regole sociali vigenti. Appostati nelle profondità della *urihi*, nelle sue colline e nei suoi fiumi, stanno in agguato numerosi esseri terribili che feriscono o uccidono gli Yanomami come farebbero con degli animali selvatici, provocandone la malattia e la morte. Sulle vette dei monti vivono le immagini degli antenati-animali trasformati in spiriti sciamanici: gli *xapiripë*, i quali furono lasciati da Omama a guardia degli esseri umani. Sospesi sull'intera superficie della *urihi* stanno gli specchi sui quali essi suonano e danzano ininterrottamente. Nascosta nel profondo delle acque si trova invece la dimora del mostro *Tëpërësiki*, suocero di Omama. In questo luogo vivono anche gli spiriti *yawarioma*; le loro sorelle seducono e rendono feroci i giovani cacciatori, facendoli così capaci di intraprendere la carriera di sciamano.

L'iniziazione degli sciamani è caratterizzata dal dolore e dall'estasi. Durante questo rito, che comporta l'inalazione della *yãkõana* allucinogena (ottenuta essiccando e polverizzando la resina o la corteccia interna della *Virola sp.*) per diversi giorni sotto la supervisione degli anziani, gli sciamani imparano a «vedere» e «riconoscere» gli spiriti *xapiripë* e a rispondere alle loro richieste. Gli *xapiripë* sono percepiti sotto forma di esseri umani in miniatura, decorati con ornamenti cerimoniali colorati e scintillanti. Soprattutto, questi spiriti sono «immagini» sciamaniche delle entità della foresta, oppure di entità cosmiche e personaggi mitologici; infine, possono essere gli spiriti dei «bianchi» e dei loro animali domestici.

Una volta «iniziati», gli sciamani yanomami possono evocare gli *xapiripë* perché facciano loro da spiriti ausiliari. Questo potere di conoscenza, visione e comunicazione con il mondo delle «immagini della vita» o «essenze» fa degli sciamani i pilastri della società yanomami, i protettori contro i poteri malefici derivanti dagli esseri umani e non umani che minacciano la vita dei membri delle loro comunità, ma anche gli instancabili intermediari e guerrieri dell'invisibile, votati all'addomesticamento delle entità e delle forze che reggono l'ordine del cosmo. Essi controllano la potenza dei tuoni e la furia dei venti portati dalle tempeste, la regolarità di alternanza tra il giorno e la notte o tra la stagione secca e quella delle piogge, l'abbondanza di selvaggina e la fertilità degli orti; sostengono anche la volta celeste per prevenirne la caduta (poiché l'attuale terra è in realtà un antico cielo caduto), respingono i predatori soprannaturali della foresta, e contrastano le incursioni da parte di spiriti aggressivi inviati dagli sciamani nemici. Cosa ancor più importante, essi guariscono gli ammalati, che sono vittima della malevolenza umana (sortilegi, sciamanismo aggressivo, attacchi al «doppio animale») o non umana (che proviene dai *në waripë*, spiriti malefici).

Makiritare. I Makiritare, popolo di lingua caribe della valle dell'alto Orinoco, narrano la storia della loro creazione nella grande tradizione chiamata *Watunna*, secondo cui il sole primordiale portò alla vita Wanadi, il creatore celeste. Attraverso i suoi poteri di sciamano, Wanadi creò «il popolo antico» e in seguito, desiderando che gli «individui buoni» vivessero in case situate sulla terra, inviò nel mondo tre sembianze di se stesso. La prima di queste sotterrò la propria placenta, la quale generò un essere malvagio, chiamato Odosha, che in seguito cercò di distruggere ogni sforzo creativo e introdusse la morte nel mondo. La seconda sembianza di Wanadi fu inviata per insegnare agli individui che morire è un'illusione e che il vero potere della realtà risiede nel sogno; essa portò la gente buona, sotto forma di

suoni, dentro un uovo simile a una pietra sulla terra, dove sarebbe dovuta nascere, ma Odosha impedì che ciò accadesse. Wanadi nascose quindi l'umanità dentro una montagna attendendo la fine del mondo e la morte di Odosha. La terza sembianza, Attawanadi, giunse poi sulla terra per creare la struttura che la circonda; la terra fu poi avvolta nell'oscurità creata da Odosha. Un nuovo cielo, un nuovo sole, una nuova luna e delle altre stelle furono creati insieme a nuove case e villaggi e a un nuovo universo. Ne seguì una lotta tra Odosha ed Attawanadi; Odosha inizialmente prevalse, ma Attawanadi fu più astuto e assunse delle sembianze che ingannarono lo spirito malvagio. Attawanadi riveste quindi il ruolo del trickster, contrastando i continui tentativi di Odosha di distruggere la vita con l'attuazione di una sorta di dialettica negativa del sacro. Così ebbe inizio la storia del cosmo.

Altri episodi di questo importante ciclo narrano la distruzione degli esseri primordiali e del loro mondo, a causa del diluvio, e le origini della ciclicità, della diversificazione e della delimitazione degli spazi. Il diluvio fu la conseguenza dell'uccisione di un primordiale mostro-anaconda: in seguito alla distruzione che ne derivò, Wanadi decise di fare delle case e delle «nuove genti» che vivessero in un mondo simbolico in cui, mediante i canti, i riti e la tessitura, potessero ricordare questi eventi primordiali. Il paesaggio dei Makiritare offre continui ricordi dei tempi primordiali. Il centro dell'universo è un lago del territorio makiritare in cui, anticamente, si riversavano le acque provenienti dal tronco reciso dell'albero che in origine dava vita a ogni tipo di frutti. Questo lago contiene il mare che un tempo allagò la terra e che ora è confinato sul bordo del mondo.

Anche se numerose comunità makiritare si convertirono al Protestantesimo evangelico negli anni '80 del XX secolo, molte altre respinsero tale conversione, mantenendo inalterata la fede nella tradizione della Watunna.

BLBLIOGRAFIA

B. Albert, *Yanomami*, 1999. Si trova sul sito internet dell'Instituto Socioambiental nella sezione *Povos indígenas no Brasil*. È disponibile in inglese (http://pib.socioambiental.org/en/povo/yanomami) e portoghese (http://pib.socioambiental.org/pt/povo/yanomami). Fornisce informazioni di base sulla società, la cultura e la cosmologia yanomami.

M. De Civrieux, *Watunna. An Orinoco Creation Cycle*, D.M. Guss (cur. e trad.), San Francisco 1980. Raccolta di saggi, scritti in circa vent'anni di studi sul campo, riguardanti i principali cicli mitici degli Indios Makiritare dell'Orinoco superiore.

S. Hugh-Jones, *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*, Cambridge 1979. Una delle prime e più importanti monografie sui rituali e la vita religiosa dei Barasana di lingua tucano dell'Amazzonia nordoccidentale. Un'indagine di tipo strutturalista di riti d'iniziazione, miti e cosmologia.

J. Pozzobon, *Maku*, 1999. Si trova sul sito internet dell'Instituto Socioambiental nella sezione *Povos indígenas no Brasil*. È disponibile in inglese (http://pib.socioambiental.org/en/povo/maku) e portoghese (http://pib.socioambiental.org/pt/povo/maku). Fornisce informazioni di base sulla società, la cultura e la cosmologia maku.

L.E. Sullivan, *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions*, New York 1988. Ottima fonte di informazioni sulle religioni degli Indios dell'America meridionale scritta da uno storico delle religioni. Esamina aspetti della cosmogonia, della cosmologia, dell'antropologia e dell'escatologia delle popolazioni indigene di tutto il continente. Opera magistrale sulle interpretazioni di miti, rituali e credenze religiose.

R.M. Wright, *Cosmos, Self, and History in Baniwa Religion. For Those Unborn*, Austin/Tex. 1998. Monografia sul popolo Baniwa dell'Amazzonia nordoccidentale, che ne esamina con particolare attenzione cosmogonia, cosmologia ed escatologia, oltre che la conversione al Protestantesimo evangelico.

R.M. Wright e Manuela Carneiro da Cunha, *Destruction, Resistance, and Transformations – Southern, Coastal, and Northern Brazil (1580-1890)*, in F. Salomon e S.B. Schwartz (curr.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, III, *South America*, Cambridge 1999, parte 2, pp. 287-381. Illustra tre secoli di contatti tra le società indigene e le frontiere coloniali in espansione in tre regioni del Brasile.

[In italiano segnaliamo:

E. Biocca, *Tukano, Tariana, Baniwa, Maku*, Roma 1965].

ROBIN M. WRIGHT

Indios dell'Amazzonia centro-orientale

La vasta regione che costituisce l'Amazzonia centro-orientale è, ai fini di questo articolo, circoscritta dal Rio Negro a ovest, dalla foce del Rio delle Amazzoni a est, dagli altopiani della Guyana a nord e dall'altopiano centrale del Brasile a sud. In questa regione sono presenti molte delle grandi famiglie linguistiche dell'America meridionale: Arawak, Tupi, Caribe, Ge e Timbira. Inoltre, questa regione è importante anche per la presenza di alcune tra le più complesse culture preistoriche, come quelle Marajoara e Santarem. Questa voce fornisce una panoramica dei sistemi religiosi delle popolazioni indigene primitive e contemporanee, oltre che dei contadini o *caboclo*.

Culture preistoriche e manifestazioni religiose. Gli scavi archeologici effettuati nell'isola Marajó, nel delta del Rio delle Amazzoni, rivelano l'esistenza di un'arti-

morte, tutti derivanti dal disastro già verificatosi. In seguito al rapimento della moglie da parte del fratello minore, il Figlio dell'Osso avrebbe lasciato questo mondo per sempre andando a vivere nel regno della luce, al di sopra del cielo e del tuono, da dove talvolta si abbandona a manifestazioni di vendetta. Il mito rispecchia le contese tra fratelli che, nella vita reale, possono verificarsi per ragioni legate alle donne o alla parentela, in relazione ai sistemi vigenti all'interno dei singoli clan.

Yanomami. Gli Yanomami comprendono quattro sottogruppi linguistici che abitano le zone montane della foresta pluviale tra Brasile settentrionale e Venezuela meridionale. I racconti della creazione variano notevolmente tra i vari gruppi, sebbene una versione comune sostenga che, dopo la distruzione del mondo primordiale in seguito a un diluvio cosmico, gli esseri umani abbiano avuto origine dal sangue della Luna. Le anime dei defunti, le ceneri delle cui ossa vengono consumate durante i riti del *reahu*, si immergono nei laghi di sangue della Luna; qui vengono rigenerate e successivamente, attraverso la pioggia, tornano sulla terra per reincarnarsi in un nuovo essere.

Il termine yanomami *urihi* designa la foresta e il suo suolo; significa anche «territorio» o la regione attualmente abitata. L'espressione per indicare «la foresta degli esseri umani», cioè la foresta che Omama, il creatore, diede loro perché vi abitassero generazione dopo generazione, è «la terra degli Yanomami» o «la grande terra-foresta». Per questo popolo, la *urihi* rappresenta una fonte di approvvigionamento; non è un semplice paesaggio inerte piegato alla volontà degli esseri umani, ma un essere vivente, con un proprio aspetto e dotato di respiro, oltre che portatore di un principio di fertilità immateriale. Gli animali che vi si rifugiano sono visti come manifestazioni dei mitici antenati del primo uomo, esseri ibridi tra l'umano e l'animale che finirono per assumere la condizione di bestie a motivo del loro comportamento istintivo, sovvertendo le regole sociali vigenti. Appostati nelle profondità della *urihi*, nelle sue colline e nei suoi fiumi, stanno in agguato numerosi esseri terribili che feriscono o uccidono gli Yanomami come farebbero con degli animali selvatici, provocandone la malattia e la morte. Sulle vette dei monti vivono le immagini degli antenati-animali trasformati in spiriti sciamanici: gli *xapiripë*, i quali furono lasciati da Omama a guardia degli esseri umani. Sospesi sull'intera superficie della *urihi* stanno gli specchi sui quali essi suonano e danzano ininterrottamente. Nascosta nel profondo delle acque si trova invece la dimora del mostro *Tëpërësiki*, suocero di Omama. In questo luogo vivono anche gli spiriti *yawarioma*; le loro sorelle seducono e rendono feroci i giovani cacciatori, facendoli così capaci di intraprendere la carriera di sciamano.

L'iniziazione degli sciamani è caratterizzata dal dolore e dall'estasi. Durante questo rito, che comporta l'inalazione della *yãkõana* allucinogena (ottenuta essiccando e polverizzando la resina o la corteccia interna della *Virola sp.*) per diversi giorni sotto la supervisione degli anziani, gli sciamani imparano a «vedere» e «riconoscere» gli spiriti *xapiripë* e a rispondere alle loro richieste. Gli *xapiripë* sono percepiti sotto forma di esseri umani in miniatura, decorati con ornamenti cerimoniali colorati e scintillanti. Soprattutto, questi spiriti sono «immagini» sciamaniche delle entità della foresta, oppure di entità cosmiche e personaggi mitologici; infine, possono essere gli spiriti dei «bianchi» e dei loro animali domestici.

Una volta «iniziati», gli sciamani yanomami possono evocare gli *xapiripë* perché facciano loro da spiriti ausiliari. Questo potere di conoscenza, visione e comunicazione con il mondo delle «immagini della vita» o «essenze» fa degli sciamani i pilastri della società yanomami, i protettori contro i poteri malefici derivanti dagli esseri umani e non umani che minacciano la vita dei membri delle loro comunità, ma anche gli instancabili intermediari e guerrieri dell'invisibile, votati all'addomesticamento delle entità e delle forze che reggono l'ordine del cosmo. Essi controllano la potenza dei tuoni e la furia dei venti portati dalle tempeste, la regolarità di alternanza tra il giorno e la notte o tra la stagione secca e quella delle piogge, l'abbondanza di selvaggina e la fertilità degli orti; sostengono anche la volta celeste per prevenirne la caduta (poiché l'attuale terra è in realtà un antico cielo caduto), respingono i predatori soprannaturali della foresta, e contrastano le incursioni da parte di spiriti aggressivi inviati dagli sciamani nemici. Cosa ancor più importante, essi guariscono gli ammalati, che sono vittima della malevolenza umana (sortilegi, sciamanismo aggressivo, attacchi al «doppio animale») o non umana (che proviene dai *në waripë*, spiriti malefici).

Makiritare. I Makiritare, popolo di lingua caribe della valle dell'alto Orinoco, narrano la storia della loro creazione nella grande tradizione chiamata *Watunna*, secondo cui il sole primordiale portò alla vita Wanadi, il creatore celeste. Attraverso i suoi poteri di sciamano, Wanadi creò «il popolo antico» e in seguito, desiderando che gli «individui buoni» vivessero in case situate sulla terra, inviò nel mondo tre sembianze di se stesso. La prima di queste sotterrò la propria placenta, la quale generò un essere malvagio, chiamato Odosha, che in seguito cercò di distruggere ogni sforzo creativo e introdusse la morte nel mondo. La seconda sembianza di Wanadi fu inviata per insegnare agli individui che morire è un'illusione e che il vero potere della realtà risiede nel sogno; essa portò la gente buona, sotto forma di

suoni, dentro un uovo simile a una pietra sulla terra, dove sarebbe dovuta nascere, ma Odosha impedì che ciò accadesse. Wanadi nascose quindi l'umanità dentro una montagna attendendo la fine del mondo e la morte di Odosha. La terza sembianza, Attawanadi, giunse poi sulla terra per creare la struttura che la circonda; la terra fu poi avvolta nell'oscurità creata da Odosha. Un nuovo cielo, un nuovo sole, una nuova luna e delle altre stelle furono creati insieme a nuove case e villaggi e a un nuovo universo. Ne seguì una lotta tra Odosha ed Attawanadi; Odosha inizialmente prevalse, ma Attawanadi fu più astuto e assunse delle sembianze che ingannarono lo spirito malvagio. Attawanadi riveste quindi il ruolo del trickster, contrastando i continui tentativi di Odosha di distruggere la vita con l'attuazione di una sorta di dialettica negativa del sacro. Così ebbe inizio la storia del cosmo.

Altri episodi di questo importante ciclo narrano la distruzione degli esseri primordiali e del loro mondo, a causa del diluvio, e le origini della ciclicità, della diversificazione e della delimitazione degli spazi. Il diluvio fu la conseguenza dell'uccisione di un primordiale mostro-anaconda: in seguito alla distruzione che ne derivò, Wanadi decise di fare delle case e delle «nuove genti» che vivessero in un mondo simbolico in cui, mediante i canti, i riti e la tessitura, potessero ricordare questi eventi primordiali. Il paesaggio dei Makiritare offre continui ricordi dei tempi primordiali. Il centro dell'universo è un lago del territorio makiritare in cui, anticamente, si riversavano le acque provenienti dal tronco reciso dell'albero che in origine dava vita a ogni tipo di frutti. Questo lago contiene il mare che un tempo allagò la terra e che ora è confinato sul bordo del mondo.

Anche se numerose comunità makiritare si convertirono al Protestantesimo evangelico negli anni '80 del XX secolo, molte altre respinsero tale conversione, mantenendo inalterata la fede nella tradizione della Watunna.

BLBLIOGRAFIA

B. Albert, *Yanomami*, 1999. Si trova sul sito internet dell'Instituto Socioambiental nella sezione *Povos indígenas no Brasil*. È disponibile in inglese (http://pib.socioambiental.org/en/povo/yanomami) e portoghese (http://pib.socioambiental.org/pt/povo/yanomami). Fornisce informazioni di base sulla società, la cultura e la cosmologia yanomami.

M. De Civrieux, *Watunna. An Orinoco Creation Cycle*, D.M. Guss (cur. e trad.), San Francisco 1980. Raccolta di saggi, scritti in circa vent'anni di studi sul campo, riguardanti i principali cicli mitici degli Indios Makiritare dell'Orinoco superiore.

S. Hugh-Jones, *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*, Cambridge 1979. Una delle prime e più importanti monografie sui rituali e la vita religiosa dei Barasana di lingua tucano dell'Amazzonia nordoccidentale. Un'indagine di tipo strutturalista di riti d'iniziazione, miti e cosmologia.

J. Pozzobon, *Maku*, 1999. Si trova sul sito internet dell'Instituto Socioambiental nella sezione *Povos indígenas no Brasil*. È disponibile in inglese (http://pib.socioambiental.org/en/povo/maku) e portoghese (http://pib.socioambiental.org/pt/povo/maku). Fornisce informazioni di base sulla società, la cultura e la cosmologia maku.

L.E. Sullivan, *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions*, New York 1988. Ottima fonte di informazioni sulle religioni degli Indios dell'America meridionale scritta da uno storico delle religioni. Esamina aspetti della cosmogonia, della cosmologia, dell'antropologia e dell'escatologia delle popolazioni indigene di tutto il continente. Opera magistrale sulle interpretazioni di miti, rituali e credenze religiose.

R.M. Wright, *Cosmos, Self, and History in Baniwa Religion. For Those Unborn*, Austin/Tex. 1998. Monografia sul popolo Baniwa dell'Amazzonia nordoccidentale, che ne esamina con particolare attenzione cosmogonia, cosmologia ed escatologia, oltre che la conversione al Protestantesimo evangelico.

R.M. Wright e Manuela Carneiro da Cunha, *Destruction, Resistance, and Transformations – Southern, Coastal, and Northern Brazil (1580-1890)*, in F. Salomon e S.B. Schwartz (curr.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, III, *South America*, Cambridge 1999, parte 2, pp. 287-381. Illustra tre secoli di contatti tra le società indigene e le frontiere coloniali in espansione in tre regioni del Brasile.

[In italiano segnaliamo:

E. Biocca, *Tukano, Tariana, Baniwa, Maku*, Roma 1965].

ROBIN M. WRIGHT

Indios dell'Amazzonia centro-orientale

La vasta regione che costituisce l'Amazzonia centro-orientale è, ai fini di questo articolo, circoscritta dal Rio Negro a ovest, dalla foce del Rio delle Amazzoni a est, dagli altopiani della Guyana a nord e dall'altopiano centrale del Brasile a sud. In questa regione sono presenti molte delle grandi famiglie linguistiche dell'America meridionale: Arawak, Tupi, Caribe, Ge e Timbira. Inoltre, questa regione è importante anche per la presenza di alcune tra le più complesse culture preistoriche, come quelle Marajoara e Santarem. Questa voce fornisce una panoramica dei sistemi religiosi delle popolazioni indigene primitive e contemporanee, oltre che dei contadini o *caboclo*.

Culture preistoriche e manifestazioni religiose. Gli scavi archeologici effettuati nell'isola Marajó, nel delta del Rio delle Amazzoni, rivelano l'esistenza di un'arti-

colata società di Mound Builders (costruttori di tumuli) vissuti approssimativamente tra il 500 d.C. e il 1300 d.C. L'abbondanza di resti rituali e funerari sui tumuli più elevati testimonia l'esistenza di centri politici e cerimoniali; differenze nelle sepolture, l'esistenza di case per i morti e di costruzioni che si crede fossero templi indicano la diffusione di una forma di culto degli antenati. Le ceramiche marajoara sono caratterizzate da soggetti animali con chiare connotazioni soprannaturali e mitiche che, da parte degli studiosi moderni, sono stati interpretati in termini di «prospettivismo amerindio». Queste ceramiche presentano simboli di morte e rinascita, motivi sciamanici, immagini duplici, motivi geometrici e immagini fisiche, che indicano la complessità del sistema religioso di riferimento (vedi Schaan, 2001). Anche la cultura preistorica Santarem, alla foce del fiume Tapajós, è stata il centro di un grande *chiefdom* dal X al XVI secolo. La fertilità femminile è un motivo predominante nei manufatti in ceramica; i famosi elementi ornamentali, simili a cariatidi, che adornano i recipienti riproducono figure a due teste con elementi tanto umani quanto animali (un soggetto frequente è l'avvoltoio reale). Queste figure ricordano le trasformazioni che avvengono durante gli stati di *trance* sciamanica o in seguito all'assunzione di sostanze psicotrope nel corso di grandi rituali collettivi in cui vengono suonate grandi trombe che rappresentano le divinità. Vicino al fiume Maracá, nel basso Rio delle Amazzoni, sono stati scoperti svariati cimiteri con grandi urne funerarie che presentano figure antropomorfe o zoomorfe; le prime, spesso femminili, sono raffigurate in posizione seduta, decorate e dipinte. È stato suggerito che la cultura Maracá sia in realtà collegata alle antiche popolazioni arawak, che potrebbero, a propria volta, essere antenate dei Palikur.

Breve storia del contatto. La dimensione e la complessità delle società amazzoniche stupirono i primi esploratori europei della metà del XVI secolo. Si trattava di popolazioni dall'elevata densità, regolate e stratificate internamente, stanziate in villaggi estesi, capaci di realizzare una produzione in eccedenza per significativi scambi commerciali con le altre tribù. L'organizzazione socio-politica di ciò che gli studiosi chiamano «province» era molto più complessa rispetto a quanto sia mai stata quella di qualunque altra civiltà indigena da allora: i resoconti riferiscono in merito a capi locali sottoposti a *leader* regionali sacri, a un'organizzazione gerarchica, a sacrifici delle concubine in occasione della morte dei capi tribù, a culti degli antenati che prevedevano la conservazione dei cadaveri mediante tecniche rudimentali, oltre ad altri elementi che testimoniano una notevole stratificazione sociale e rituale.

Nessuna di queste civiltà resistette all'avanzata degli europei cacciatori di schiavi e raccoglitori di spezie, alle malattie e ai missionari che, alla fine del XVII secolo, erano penetrati nella valle del Rio delle Amazzoni. Ciò portò la maggior parte delle popolazioni stanziate sul fiume alla dispersione e alla segregazione: il Rio delle Amazzoni orientale rimase praticamente spopolato e infestato dalle malattie, mentre le industrie e le città fondate dalle missioni lottavano per la sopravvivenza. Con lo spopolamento dei bacini degli affluenti principali, le spedizioni riuscirono a penetrare sempre più all'interno e a «persuadere» intere popolazioni a trasferirsi negli insediamenti multietnici gestiti dalle missioni. Questo processo portò alla formazione di uno strato neoindigeno della popolazione, in cui le originarie differenze culturali e linguistiche erano state annullate e la diversità etnica trasformata in omogeneità; si trattava insomma di Indios indefiniti che infine diedero origine ai *caboclo*, ovvero alla popolazione meticcia di quella regione.

Alla fine del XVIII secolo, con il declino del controllo coloniale, molti individui lasciarono le riserve per riorganizzare e ricostituire le loro società, spesso in nuovi territori e con nuove forme di organizzazione socio-politica e religiosa. A partire dalla metà del XIX secolo e per gran parte del XX, l'estrazione e l'esportazione della gomma divenne la forma dominante di organizzazione del lavoro in Amazzonia e, con la grave siccità che colpì il Brasile nordorientale alla fine del XIX secolo, ci fu nella regione amazzonica un afflusso massiccio di emigranti provenienti dal Nord-Est. Nel tardo XX secolo anche le regioni più isolate dell'Amazzonia centro-orientale, che fino ad allora avevano rappresentato un rifugio per molte popolazioni indigene, furono invase da autostrade, minatori e allevatori.

Le religioni indigene contemporanee. Verranno ora brevemente esaminate le religioni di diversi popoli: i Palikur (Arawak) dello Stato di Amapá; gli Arawete e i Juruna (Tupian) dello Stato di Pará; i Kayapo e gli Xikrin (Ge) dello Stato di Pará; i Canela e i Kraho (Timbira) dello Stato di Maranhão; e gli Arara (Caribe) dello Stato di Pará.

Palikur (Arawak). Per i Palikur dell'inizio del XXI secolo, la creazione e la disposizione dell'universo e di tutto ciò che ne fa parte è opera del Dio cristiano. Di solito disprezzano le credenze dei loro antenati, che considerano superstizioni riportando come esempio la struttura a strati dell'universo. Essi «sanno che la terra è rotonda»; tuttavia possiedono un vasto repertorio di miti che rivela buona parte della loro antica cosmologia.

Tali miti possono essere suddivisi in due categorie: i miti cosmogonici, che raccontano la nascita dei Palikur e i loro rapporti con l'ambiente o con altri gruppi etnici della regione; e i miti che riguardano la loro relazione con gli «esseri dell'altro mondo». Ancora, è possibile

operare un'ulteriore classificazione tra «le storie dei tempi andati, del passato, di tanto tempo fa» e le «storie false». I Palikur si riferiscono sempre a un tempo passato in cui la credenza «vera» (la religione cristiana) era loro sconosciuta; a volte, tuttavia, quando raccontano i loro miti, essi puntualizzano che i fatti di cui parlano sono reali e anzi si verificano ancora. Ciò rivela una profonda ambiguità che, in realtà, ha consentito la coesistenza della mitologia indigena e della religione cristiana; ciò non si è verificato con i rituali, che infatti non vengono più compiuti. Il mito è intenzionalmente relegato a una posizione inferiore rispetto al sistema religioso cristiano.

L'universo mitico appare diviso in tre livelli: il mondo sotterraneo, il piano terrestre e il piano celeste. Il primo è lo spazio mitico per eccellenza, in cui vivono gli spiriti soprannaturali; situato appena sotto la superficie della terra, la sua posizione parallela rispetto al piano terrestre facilita i contatti tra i due mondi: condizione necessaria per l'esistenza dell'universo mitico, poiché tale livello può avere senso solo se connesso al mondo degli uomini. Il passaggio tra i due mondi è rappresentato fisicamente da un «buco» nel piano terrestre che permette lo spostamento da un settore all'altro; tale scambio prevede la trasformazione di esseri soprannaturali che, nel loro mondo, hanno forma umana ma che, per raggiungere il livello terrestre, hanno bisogno di «vestirsi» con un «mantello» che conferisce loro le sembianze di animali.

Nel livello terrestre vivono esseri umani, piante, animali e, occasionalmente, esseri soprannaturali. La topografia di questo livello è analoga rispetto a quella della terra, come rivelano molte narrazioni mitiche; tuttavia, le località geografiche sono incerte e variano da un racconto a un altro.

Infine, il piano celeste sembra essere uno spazio dominato esclusivamente dalla cosmologia cristiana, rappresentato come l'Eden, abitato dalla Trinità e riservato agli «eletti», ovvero coloro che hanno «accettato Gesù» prima della «fine dei tempi». Il cielo, espresso nei termini del mito palikur, sembra essere vuoto. Tuttavia, sebbene in modo frammentario, diversi aspetti della cosmologia indigena occupano ancora un posto in questo dominio. I Palikur credono che esistano sei piani, a cui però non danno un nome. Di questi, due sono abitati da personaggi ragguardevoli: al secondo livello vive l'avvoltoio reale dalle due teste, mentre al sesto Gesù Cristo attende gli eletti «nell'Eden celeste fatto d'oro». Gli altri livelli sono descritti come «vetrine» del Purgatorio, da dove è possibile vedere le anime di coloro che non raggiungono la vita eterna; queste, vestite con un manto bianco, sono antropomorfe: hanno, infatti, un corpo umano fino al collo, ma la testa di un animale (scimmia, alligatore e così via).

Nel 1926, Curt Nimuendajú riferì dell'esistenza di tre cieli: Inoliku, il più basso; Mikene; ed Ena. Appena sopra il primo c'era un paradiso speciale, Yinoklin, abitato dagli Yumawali, gli spiriti (o «demoni», come li chiamò Nimuendajú) delle montagne. Questa divisione del cielo in livelli caratterizzati da un nome non esiste più oggi, ma, con piccole differenze, i nomi dei cieli sono confermati.

Arawete e Juruna (Tupi). Il filo conduttore della religione arawete è il rapporto tra l'umanità e i Maï, esseri immortali che lasciarono la terra all'alba dei tempi e oggi vivono nel cielo. Gli esseri umani si definiscono «quelli abbandonati» o «i derelitti», ovvero coloro che le divinità hanno ripudiato. Tra gli esseri umani e i Maï esiste un legame simile alla parentela, in quanto le anime dei morti sono sposate agli spiriti. I Maï sono in grado, e in futuro lo faranno, di distruggere la terra provocando il crollo del cielo. La causa ultima di tutte le morti è la volontà dei Maï, che sono concepiti come Arawete ideali e, insieme, pericolosi cannibali; essi non sono considerati i creatori, ma furono loro, separandosi dall'umanità, a generare la vecchiaia e la morte. Tra le centinaia di tipi di Maï, la maggior parte dei quali ha nomi di animali, gli *hete* (veri dei) trasformano le anime dei morti in esseri simili ai Maï per mezzo di una pratica matrimoniale cannibale: dopo l'arrivo nel regno celeste, l'anima del defunto viene uccisa e divorata dai Maï; in seguito viene risuscitata mediante un lavacro magico e trasformata in un essere divino che sposerà un Maï e resterà giovane per sempre. Oltre ai Maï, esistono degli spiriti della foresta chiamati Ani, esseri selvaggi che invadono i centri abitati e devono essere uccisi dagli sciamani; il potente Padrone del Fiume è uno spirito che si diverte a rapire le anime di donne e bambini, che gli sciamani devono poi recuperare.

L'attività sciamanica più importante consiste nel portare i Maï e le anime dei morti a visitare la terra e a consumare dei pasti rituali. I beni alimentari prodotti collettivamente (miele, pesce e *cauim*, una bevanda a base di mais fermentato) vengono disposti su appositi banchetti allestiti per il cerimoniale e offerti ai visitatori celesti prima di essere consumati. La festa del *cauim* costituisce il culmine della vita rituale e presenta un simbolismo sia religioso sia guerriero. Il *leader* delle danze e dei canti che accompagnano il consumo di *cauim* dovrebbe essere un grande guerriero, che ha imparato i canti direttamente dagli spiriti dei nemici morti; il canto è, dunque, il cuore della vita cerimoniale. La «musica degli dei» cantata dagli sciamani e la «musica dei nemici» cantata dai guerrieri sono gli unici due generi musicali noti agli Arawete, ed entrambi sono costituiti dalle parole di «altri», citate nelle complesse formule rituali.

Le anime di coloro che sono morti recentemente (non gli antenati) vengono spesso sulla terra durante i canti dello sciamano a parlare della beatitudine dell'Aldilà ai loro parenti vivi; trascorse due generazioni, però, essi cessano di venire perché non c'è più, tra i vivi, chi possa rammentarsi di loro.

La cosmologia juruna ha tre coordinate di base. La prima è rappresentata dall'opposizione tra vita e morte; tale opposizione non denota una drastica dicotomia, come nella cosmologia occidentale, poiché esistono diverse forme di transizione: brevi «morti» temporanee come il sonno, che tipicamente si manifesta con dei sogni. La relazione tra vita e morte implica non tanto l'idea che la morte impedisca la vita, ma piuttosto che si possa essere morti in un luogo ma vivi in un altro. In altre parole, la morte instaura una relativa disgiunzione, che permette però altre importanti congiunzioni. Gli sciamani juruna sono maestri per quanto concerne tali transizioni.

Il secondo principio vuole che l'universo sia retto dall'opposizione tra il fiume e la foresta e tra cielo e terra, ciascuno dei quali prevede un'ulteriore opposizione rappresentata dalla presenza o assenza di cannibalismo: il fiume e il cielo hanno un legame positivo con il cannibalismo. Si può affermare che l'esistenza sia caratterizzata da queste opposizioni: esseri umani (popoli del fiume e popoli della foresta), spiriti dei morti (quelli che vivono sulle falesie lungo le rive del fiume Xingu, a cui non piace la carne umana, e coloro che vivono in cielo), mammiferi (le specie della foresta e quelle che vivono nel letto del fiume), e così via. Inoltre, i Juruna credono che tutto ciò che esiste sulla terra esista anche nel cielo, il quale è una specie di terra simile a quella degli esseri umani. I Juruna non considerano il fiume una copia della foresta; sostengono invece che alcuni abitanti del fiume considerino la foresta una copia della terra; la differenza è che, nel loro ambiente, la foresta assomiglia alle foreste a galleria umane e gli orti sono porzioni di terreno staccatesi dalle rive del fiume.

Infine, esiste un'opposizione tra i punti di vista, o prospettive, dei viventi (tanto dei soggetti umani senzienti quanto degli esseri diversi come gli animali), degli spiriti e dei morti. Il dinamismo e la complessità della cosmologia juruna dipende dal confronto tra questi punti di vista discordanti.

Lo sciamanismo juruna consiste di due sistemi, ciascuno collegato a una società dei morti. Raramente era possibile per uno sciamano praticare entrambi i tipi di sciamanismo. Gli spiriti dei morti che abitano le scogliere del fiume temono quelli che vivono in cielo, cioè le anime dei guerrieri e dei loro capi; infatti, i Juruna temono maggiormente questi spiriti del cielo, quindi la forma di sciamanismo collegata a questi spiriti era considerata molto più potente, più pericolosa e difficile da praticare. Ogni sistema sciamanico era associato a una grande festa in onore di una particolare tipologia di defunti. La festa per i morti delle scogliere del fiume prevedeva il suono del flauto e canzoni eseguite dai morti attraverso la bocca dello sciamano. Durante un'altra festa i riti erano accompagnati dalla musica di una serie di trombe. Quando i Juruna offrivano cibo per le anime dei guerrieri durante la loro festa, affermavano che tali spiriti avrebbero preferito la carne arrosto di Indios provenienti da un altro mondo e che rifiutavano anche di bere la birra di manioca sostenendo che avevano già bevuto abbastanza. Per contro, gli spiriti dalle scogliere del fiume bevevano molto dopo aver mangiato il pasto offerto dai loro ospiti, mescolando la birra di manioca fatta dalle donne juruna con una dose di birra proveniente dall'altro mondo. L'ultima di queste celebrazioni si è svolta negli anni '70 del secolo scorso. Nonostante i cambiamenti nella loro vita rituale, i Juruna continuano a celebrare ogni anno la festa della birra e altre due importanti feste, ognuna delle quali dura circa un mese.

Ge-Timbira. La religiosità ge-timbira è segnata da un forte dualismo. Tale caratteristica contraddistingue la creazione, la natura, la società e i gruppi che la compongono.

Canela. Uno dei miti delle origini dei Canela narra che il Sole e la Luna camminavano nel mondo, trasformando ciò che esisteva già e creando così le regole della vita sociale. Il Sole stabilì le norme favorevoli alla vita, mentre la Luna le modificò per verificarne le imperfezioni. Il Sole creò gli uomini e le donne in modo perfetto; la Luna, invece, creò gli individui con i capelli attorcigliati, quelli con la pelle scura e quelli considerati deformi. Il Sole permise ai *machete* e alle accette di lavorare da soli in giardino, mentre la Luna ordinò che si fermassero. La conseguenza fu l'origine del lavoro: così gli umani dovettero lavorare sodo per ottenere i frutti dai propri orti. Esiste almeno una dozzina di episodi appartenenti a questo mito che raccontano l'origine della morte, le inondazioni e gli incendi boschivi, il motivo dell'altezza delle palme *buriti*, le ragioni delle macchie lunari e altro.

Altri miti canela spiegano le origini del fuoco e del mais. Un bambino portò il fuoco per il suo popolo dopo averlo rubato dal focolare di un giaguaro femmina. Una stella si innamorò di un canela, così scese a vivere per qualche tempo con i familiari di lui. Durante il suo soggiorno insegnò loro a coltivare il mais: esso era buono da mangiare e sarebbe potuto crescere nella foresta; e questa fu l'origine degli orti. Poi la stella tornò in cielo con il suo compagno ed entrambi si trasformarono nella coppia di stelle conosciuta come Castore e Polluce.

Kraho. I miti delle origini dei Kraho sono simili a

quelli dei Canela. In effetti, questi miti sembrano suggerire che tutto nella cultura kraho, perfino lo sciamanismo, è stato importato. Come i Canela, i Kraho credono che tutta la loro cultura sia stata creata dai gemelli Sole e Luna. Essi disapprovano le azioni di Luna, non solo perché meno abile di Sole ma anche perché Luna insistette affinché Sole facesse ciò che chiedeva e proprio da queste richieste vennero i mali che affliggono gli esseri umani.

Altri miti raccontano come i Kraho appresero l'agricoltura, ottennero il fuoco e impararono i rituali e le canzoni; essi riferiscono, in genere, di un individuo che lasciò il villaggio e, nel mondo esterno, imparò qualcosa di importante che poi, tornato al villaggio, condivise con i suoi simili. Nel caso dell'agricoltura, invece, fu un essere proveniente dalla natura che insegnò agli abitanti del villaggio le tecniche di piantatura e poi si ritirò nel mondo esterno. Il mito di Auke, importante per comprendere la partecipazione dei Kraho ai movimenti messianici degli anni '60 del secolo scorso, segue lo stesso schema: ad Auke però, appena entrato nel villaggio, non fu data la possibilità di insegnare agli Indios ciò che conosceva perché essi avevano paura di lui e così egli finì per essere violentemente espulso dal villaggio. In seguito, Auke creò l'uomo bianco. Diversi altri miti raccontano di individui che, dopo essere stati espulsi dal villaggio, non vi tornarono con delle novità per gli abitanti ma rimasero invece nel mondo esterno, trasformandosi in animali o mostri.

I Kraho possiedono molti riti; alcuni sono brevi, legati ai momenti critici individuali (il termine dell'isolamento dopo la nascita del primo figlio, la fine di una convalescenza o l'ultimo pasto di un defunto) o ad azioni collettive occasionali (scambi di prodotti alimentari e servizi). Altri sono connessi con i cicli agricoli annuali, per esempio quelli che segnano il passaggio dalla stagione secca a quella umida, il tempo della semina e della raccolta del mais o quello della raccolta delle patate dolci. Altri riti, invece, fanno parte di un ciclo più lungo, associato all'iniziazione dei maschi, che deve aver luogo nel rispetto di un certo ordine; oggi è difficile ricostruire questo ciclo, in parte perché uno dei riti è stato abbandonato. Alcuni riti connessi al ciclo annuale e a quello dell'iniziazione contemplano miti che ne spiegano le origini; tuttavia, non vi è una stretta corrispondenza tra la sequenza dei miti e quella dei riti sebbene, in qualche modo, essi si sovrappongano.

Il primo essere umano che acquisì dei poteri magici fu portato dagli avvoltoi in cielo, dove venne curato e ricevette dal falco nuovi poteri. Pare che gli sciamani kraho non pratichino la *trance*, il che potrebbe suggerire che non siano veri sciamani; ogni sciamano tuttavia spiega che, come l'uomo che secondo uno dei miti ascese al cielo, egli fu iniziato attraverso una sorta di spontaneo rito di passaggio: ammalato e abbandonato, fu salvato da un animale (o da un altro essere) che lo curò e gli donò i poteri magici; tale essere, dopo averne verificato l'efficacia, lo rimandò a casa con le sue nuove virtù. In alcuni casi sembra che si verifichi una trasformazione dello sciamano nell'essere che gli ha conferito i poteri: ad esempio, l'animale introduce parti del proprio corpo nell'organismo dello sciamano, fa in modo che mangi il suo stesso cibo e così via.

Kayapo. Come avviene per i Timbira, anche per i Kayapo il villaggio è al centro dell'universo e rappresenta lo spazio più ricco di relazioni sociali. La foresta circostante è considerata uno spazio antisociale, dove vivono esseri ibridi, a metà tra uomini e animali, e dove gli esseri umani possono trasformarsi in animali o spiriti, ammalarsi senza ragione o persino uccidere i propri familiari. Più ci si allontana dal villaggio, più la foresta diventa antisociale e aumentano i pericoli ad essa connessi. Sussiste sempre, infatti, il pericolo che il «sociale» venga usurpato dal «naturale», sfuggendo al controllo umano; per questo motivo i Kayapo hanno intrapreso un'azione di appropriazione simbolica della natura, trasformandola in «sociale» attraverso i canti curativi e le cerimonie che stabiliscono un costante scambio tra l'essere umano e il mondo naturale.

La porzione di foresta in cui la popolazione caccia, pesca e coltiva la terra viene resa «sociale» innanzitutto mediante l'attribuzione di nomi; oltre a ciò, le modifiche apportate dagli umani al mondo naturale sono accompagnate da riti. L'impianto di nuovi orti è preceduto da una danza che presenta molte somiglianze con il rituale della guerra: piantare un nuovo orto può, infatti, essere paragonato a una guerra simbolica contro un nemico naturale piuttosto che umano. Quando tornano da una battuta di caccia, gli uomini devono cantare per gli spiriti della selvaggina uccisa affinché tali spiriti restino nella foresta. Ad ogni specie animale corrisponde un canto che inizia sempre con il grido dell'animale morto.

I riti kayapo esprimono i valori fondamentali della loro società, riflettendo l'immagine che il gruppo ha di sé, della società e dell'universo. Ogni rito traduce una parte di questa visione cosmologica e stabilisce un legame tra umani e natura da cui, in particolare, esce rafforzato il rapporto uomo-animale. I rituali kayapo sono numerosi e diversi, con una notevole varietà quanto a importanza e durata. Essi sono suddivisi in tre categorie principali: grandi cerimonie per l'attribuzione dei nomi delle persone; alcuni riti relativi alle attività agricole, di caccia e di pesca oppure occasionali, eseguiti durante le eclissi solari o lunari; e riti di passaggio. Questi ultimi sono spesso molto solenni, benché brevi,

e solo raramente accompagnati da balli o canti. Esempi di riti di passaggio sono tutte le cerimonie definite *merêrêmex* (persone che aumentano la propria bellezza), in riferimento al modo particolarmente elaborato in cui i Kayapo si agghindano in tali occasioni. Tali cerimonie sono basate su attività di gruppo il cui obiettivo è rendere «sociali» i valori antisociali o ciò che è «selvatico». Questo vale anche per l'attribuzione dei nomi, un tema centrale della maggior parte delle cerimonie kayapo; i nomi di persona sono tratti dalla natura: gli sciamani entrano in contatto con gli spiriti della natura e imparano da questi nuovi canti e nuovi nomi, introducendoli poi nella cultura attraverso grandi cerimonie. In queste occasioni la maggior parte delle sequenze rituali si svolge nella piazza centrale del villaggio. Quest'ultimo è soggetto a un'inversione del normale spazio sociale: il centro del villaggio, naturalmente organizzato in base ai rapporti di amicizia piuttosto che di parentela, viene riconvertito in un luogo in cui le attività si basano su vincoli tanto personali e familiari quanto naturali (quindi «selvaggi», come i nomi di persone o quelli delle prede uccise). La vera natura della «bellezza» non è solo visiva, ma fa riferimento anche a una bellezza interiore che deriva dall'attività del gruppo, dal comune sforzo richiesto per «rendere sociali» i nomi di persona o altri importanti elementi.

Xikrin. Per gli Xikrin, il centro del mondo è analogamente rappresentato dalla piazza circolare al centro del villaggio, dove si compiono i rituali e la vita pubblica in generale. Il simbolo del centro del mondo e dell'universo è un sonaglio tondeggiante a forma di testa, che viene suonato mentre gli indigeni cantano e danzano descrivendo una traiettoria circolare che segue quella solare. Gli Indios sostengono che quando danzano tornano al tempo delle loro mitiche origini, ricreando così l'energia necessaria per la continuità e la stabilità dell'ambiente e delle risorse necessarie alla sussistenza, della riproduzione della vita e delle diverse istituzioni sociali che garantiscono l'equilibrio indispensabile alla vita nella comunità.

Gli Xikrin hanno definito, nel loro universo, degli spazi naturali diversificati: la terra, suddivisa in tratti aperti e foresta; il cielo; il mondo acquatico; e il mondo sotterraneo. Tali spazi possiedono attributi e abitanti distinti, benché collegati tra loro in svariati modi. La foresta è la dimora di diversi gruppi di nemici, animali terrestri e piante. L'appropriazione indebita del mondo animale provoca la furia dello spirito che regna e vigila sugli animali e che, attraverso la stregoneria, disciplina l'attività predatoria degli esseri umani. D'altro canto, la foresta è anche la fonte di importanti attributi della socialità xikrin, poiché è qui che, in tempi leggendari, gli indigeni acquisirono il fuoco e la lingua cerimoniale. Le radure destinate al debbio o in cui sorgono i villaggi sono i luoghi preposti alle relazioni di parentela e amicizia e alla socializzazione individuale; ovvero, alla definizione della società xikrin. Il regno acquatico dà la possibilità di potenziare le componenti psico-fisiche del singolo: l'acqua, attraverso le immersioni rituali, provoca infatti un rapido sviluppo senza tuttavia modificare la sostanza dell'essere. L'acqua è un elemento creativo, a differenza del fuoco che è un elemento trasformativo. Anche nel regno acquatico esiste uno spirito amministratore, il cui rapporto con gli esseri umani è caratterizzato dalla solidarietà e che insegnò loro a curare le malattie. Le piante medicinali provengono dal regno terrestre, ma la conoscenza delle loro proprietà e le regole per maneggiarle appartenevano al mondo acquatico, e furono acquisite attraverso la mediazione di uno sciamano. Il mondo sotterraneo rappresenta tutto ciò che gli esseri umani non vogliono essere: esso è collegato al sangue, al cibo crudo e al cannibalismo, indici di una vera e propria condizione antisociale in cui gli esseri umani sono prede piuttosto che predatori. Nel regno celeste, l'Est è dove gli Xikrin ebbero origine, il luogo dell'umanità per eccellenza. Gli Xikrin possiedono due miti che li consacrano come abitanti della terra e che li pongono in contrapposizione tanto al cielo, da cui sono nati, quanto agli abitanti del regno sotterraneo, che essi sono riusciti a eliminare per sempre.

Nella società xikrin un individuo diventa uno sciamano dopo essersi cimentato in una grande e pericolosa impresa: arrampicarsi su una gigantesca tela di ragno e raggiungere i luoghi celesti risplendenti di luce eterna, dove la nuca gli verrà perforata simbolicamente da una grande aquila arpia in modo da acquisire la capacità di volare. Come in altre società indigene, lo sciamano ha il potere di varcare la soglia tra il mondo umano e gli altri mondi, il naturale e il soprannaturale. Nel corso della propria vita, gli esseri umani accumulano solo col tempo le caratteristiche appartenenti a diversi ambiti cosmici; lo sciamano, invece, vive, agisce e comunica costantemente con questi ambiti. Nel suo ruolo di intermediario, egli vive all'interno del consorzio umano, partecipa alla vita sociale di animali ed esseri soprannaturali e ha la capacità di manipolare i diversi ambiti. Egli negozia con lo spirito che amministra il mondo animale per ottenere selvaggina in abbondanza o un ricco pescato. Lo sciamano ha la capacità di «vedere» nel senso più ampio, cioè di percepire ciò che è invisibile agli esseri umani.

Quando una comunità è abbastanza numerosa e ha quindi risorse umane sufficienti, il ciclo di riti è svolto con continuità. Durante i rituali, gli individui vengono a conoscenza di importanti aspetti riguardanti l'organizzazione sociale e la riproduzione. I canti, le coreografie e le decorazioni, che gli esseri umani hanno acquisito

nel tempo mitico, vengono riprodotti nel rito per rappresentare la situazione attuale dell'umanità nel cosmo. I rituali più importanti, che riguardano l'attribuzione dei nomi a maschi e femmine e l'iniziazione degli uomini, comprendono cinque fasi, ciascuna delle quali si ricollega simbolicamente a uno dei regni cosmici. Questi riti sono talvolta inseriti all'interno di altri, come la festa del nuovo mais o *merêrêmei* (festa della bellezza), che si svolge durante il periodo di transizione tra la stagione secca e quella piovosa; le feste di introduzione di nuovi membri di una società cerimoniale (ad esempio, la società dell'armadillo); il rito nuziale o la festa della stuoia; i rituali funerari e i riti di pesca in cui si utilizza il veleno estratto dal *timbo*. Esistono anche rituali introdotti recentemente, come il *Kworo-kango* o festa della manioca, importato dal popolo juruna. In determinati periodi, il ciclo rituale raggiunge il suo culmine e si sviluppa per molti giorni nei quali l'attività è particolarmente intensa e lo stile sontuoso. La vita rituale fornisce anche un contesto cruciale per esprimere le riflessioni degli Xikrin sui propri rapporti con il mondo dei bianchi.

Arara (Carib). La cosmogonia arara afferma che il cosmo primordiale fu distrutto a causa della lotta tra due *ipari* (cugini incrociati matrilineari o, più in generale, parenti): la terra attuale è ciò che rimase dopo che il livello cosmico primordiale cadde dal cielo in seguito alla sua rottura provocata dal combattimento. Tale livello era anche il confine del regno in cui tutti gli esseri benevoli erano abituati a vivere. Al di fuori di quel regno si trovavano solo bestie malvagie che combattevano costantemente, la cui esistenza era orribile. Con la distruzione del cosmo, la convivenza di tutte le tipologie di esseri viventi divenne una necessità; di conseguenza, creature malvagie e straordinarie possono apparire anche oggi sulla superficie terrestre. Per distinguere ciò che è normale e utile da ciò che è anomalo e degenerato, è necessario sviluppare apposite competenze attraverso le esperienze sciamaniche.

Tra gli Arara lo sciamanismo non è un'istituzione, ma è diffuso in maniera globale tra gli uomini: tutti i maschi, infatti, vengono iniziati e praticano almeno in parte le tecniche e le arti sciamaniche, agendo da guaritori e mediatori nei confronti di potenti esseri metafisici. Essi hanno anche la responsabilità di garantire, in relazione a quegli esseri, le condizioni per la caccia e i riti che a loro volta assicurano la circolazione di selvaggina e di bevande tra i diversi sottogruppi. La cacciagione e il bere sono infatti parte integrante di un sistema il cui fulcro è la dottrina indigena della circolazione di una sostanza vitale chiamata *ekuru*. Passando dal sangue degli animali uccisi alla terra e da lì agli umori che alimentano e stimolano la crescita delle piante, questa sostanza vitale è il principale oggetto del desiderio non solo degli esseri umani, ma anche di tutti gli altri esseri che popolano il mondo. Gli esseri umani cercano di acquisire l'*ekuru* uccidendo gli animali durante la caccia e attraverso la trasformazione delle piante in una bevanda fermentata chiamata *piktu*, una fonte primordiale di acquisizione della sostanza vitale per gli esseri umani.

La capacità della terra di rigenerare le sostanze vitali, trasformandole in nutrienti vegetali con cui gli esseri umani producono bevande, dà forma anche ai riti funerari degli Arara. In generale, gli Arara non seppelliscono i morti, ma costruiscono per loro una piattaforma nella foresta all'interno di una piccola casa funeraria preparata per l'occasione. Sollevato al di sopra del suolo, il defunto gradualmente si disidrata, perdendo le sostanze vitali, le quali vengono assorbite da esseri metafisici che si aggirano furtivamente attorno ai cadaveri e si nutrono degli elementi che in precedenza avevano dato vita al defunto. I funerali arara quindi equivalgono a una sorta di scambio escatologico con gli esseri dell'altro mondo. D'altro canto, la circolazione dell'*ekuru* avviene, tra i viventi, attraverso lo scambio di carne e bevande nel corso dei riti che seguono al ritorno dei cacciatori, e che rappresentano dunque la modalità attraverso cui il passaggio della sostanza vitale unisce diversi sottogruppi tramite rapporti di reciproca dipendenza. Attraverso il loro simbolismo globale, i riti più importanti associati alle spedizioni collettive di caccia costituiscono per gli Indios un efficace meccanismo attraverso cui esprimere i propri valori etici e morali e stabilire un'idea della propria collettività. Un'intricata rete di valori e princìpi di interazione, legati alla buona condotta, alla gentilezza, alla solidarietà e alla generosità, trova il suo principale mezzo di espressione proprio nei rituali.

Religione caboclo. I *caboclo* vivono in piccoli gruppi sul Rio delle Amazzoni, dalla foce alle sorgenti e su molti dei suoi affluenti. Essi sono dei meticci, discendenti degli Indios e dei bianchi, e la loro religiosità consiste in una mescolanza di rituali e credenze dello sciamanismo indigeno e di Cattolicesimo popolare. Entrambe le forme di religiosità sono adottate per spiegare e affrontare le forze dell'universo.

L'universo sciamanico è popolato da esseri «incantati», lasciati da Dio come custodi della foresta, delle acque, della selvaggina e così via; questi esseri sono in grado di realizzare incantesimi e metamorfosi e di praticare l'ipnosi e possono essere benevoli o crudeli. Essi includono il «padre» o «*caboclo* della foresta», protettore della foresta; i *caipora*, responsabili della selvaggina; e i «*caboclo* dell'acqua», capaci di acchiappare gli esseri umani nelle profondità di fiumi e nelle correnti. Non mancano inoltre animali (serpenti, cervi e tartarughe) con caratteristiche umane in grado di proteggere, ingannare, ipnotizzare o intavolare accordi.

La presenza in natura di tali entità rende i rapporti dei *caboclo* con la foresta, i fiumi e gli animali selvatici altamente ritualizzati. Le attività quotidiane, come addentrarsi nella foresta o pescare, sono scandite da preghiere o richieste di cacciagione e pesce all'entità spirituale; non farlo potrebbe attirare la *panema* (sfortuna), una forza che contagia esseri umani, animali e oggetti e li rende incapaci di agire. Esistono dei procedimenti per curare la *panema* così come per aumentare il potere del cacciatore di ottenere degli «accordi» per cui, ad esempio, il cacciatore cede il sangue dell'animale in cambio di una caccia maggiormente fruttuosa. Tra i *caboclo* e la natura sussiste dunque un legame di dipendenza tenuto in equilibrio dal rispetto delle norme che regolano lo sfruttamento delle risorse della natura e le relazioni con i suoi abitanti.

L'altro aspetto della religiosità *caboclo* è un Cattolicesimo popolare che, lungi dall'essere avverso agli esseri soprannaturali, si compone anzi di entità e pratiche che sono parte integrante di un unico campo religioso. In generale, ai santi cattolici viene richiesto di occuparsi di più delle questioni umane, mentre gli esseri incantati con cui ci si accorda hanno a che fare più con questioni relative alla natura. Come accade anche in altre regioni del Brasile, il Cattolicesimo popolare prevede che si rispetti un calendario di festività dedicate ai santi, che si facciano dei voti, la recita collettiva del rosario, le novene e la devozione ai santi patroni. L'effettiva presenza di esponenti della Chiesa (sacerdoti) è poco frequente in questa regione e in alcuni casi è limitata alle visite annuali di amministrazione dei sacramenti.

BIBLIOGRAFIA

Artionka Capiberibe, *Os Palikur e o Cristianismo. A construção de uma religiosidade*, in R.M. Wright (cur.), *Transformando os deuses*, II, *Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*, Campinas/Brasil 1999, pp. 55-99.

E.V. de Castro, *Araweté. Os deuses canibais*, Rio de Janeiro 1986.

W.H. Crocker e Jean Crocker, *The Canela. Bonding through Kinship, Ritual, and Sex*, Fort Worth/Tex. 1994.

Tânia Stolze Lima, *O dois e seus múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi*, «Mana», 2/2 (1996), pp. 21-47.

C. McEwan, Cristiana Barreto e E. Neves (curr.), *Unknown Amazon. Culture in Nature in Ancient Brazil*, London 2001.

J.C. Melatti, *O messianismo Krahó*, São Paulo 1972.

C. Nimuendajú, *Die Palikur-Indianer und Ihre Nachbarn*, Göteborg 1926.

D. Ribeiro, *Frontiere indigene della civiltà*, Milano 1990.

Denise Schaan, *Into the Labyrinth of Marajoara Pottery. States and Cultural Identity in Prehistoric Amazonia*, in C. McEwan, Cristiana Barreto e E. Neves (curr.), *Unknown Amazon. Culture in Nature in Ancient Brazil*, London 2001, pp. 108-33.

L.E. Sullivan, *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions*, New York 1988.

M. Teixeira-Pinto, *Ieipari. Sacrifício e vida social entre os índios Arara (Caribe)*, São Paulo 1997.

T. Turner, *Il sacro come alienazione della coscienza sociale. Riti e cosmologia dei Cayapó*, in L.E. Sullivan (cur.), *Culture e religioni indigene in America centrale e meridionale*, Milano 1997 (Trattato di Antropologia del Sacro, 6), pp. 253-69.

Lux Boelitz Vidal, *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira. Os Kayapó-Xikrin do rio Cateté*, São Paulo 1977.

C. Wagley, *Amazon Town. A Study of Man in the Tropics*, New York 1953.

ROBIN M. WRIGHT

Indios del Gran Chaco

Il Gran Chaco (il termine *chaco* è di origine quechua e significa «territorio di caccia») è un'arida pianura alluvionale nella zona centromeridionale del Sudamerica, vasta circa 725.000 chilometri quadrati, delimitata dalle Ande a ovest, dai fiumi Paraguay e Paraná a est, dal Mato Grosso a nord e dalla Pampa a sud. Le foreste e le praterie del Gran Chaco, anche se scarsamente popolate, erano abitate da numerosi gruppi indigeni, in gran parte cacciatori, pescatori e raccoglitori che si spostavano in rapporto alle stagioni in cerca di cibo e praticavano un'attività agricola complementare. In pochi seguono ancora questo stile di vita tradizionale.

La religione dei gruppi indigeni del Gran Chaco può essere compresa attraverso un esame delle loro narrazioni mitiche che ne contengono le strutture primarie di significato. Questi miti raccontano di un tempo primordiale in cui si verificò una modificazione ontologica a causa delle azioni di vari esseri soprannaturali che determinarono la realtà culturale di oggi. Tale cambiamento può essere stato causato da un legislatore (che ha spesso l'aspetto di un trickster), oppure essere il risultato di inosservanze o trasformazioni compiute dagli antenati. Numerosi esseri soprannaturali con caratteristiche dichiaratamente demoniache detengono il pieno controllo del regno della paura e del pericolo; le loro intenzioni ambigue nei confronti degli esseri umani risultano generalmente in azioni malefiche che si manifestano nella malattia e culminano con la morte dell'individuo. La nozione generale di potere, come il *la-kayah* dei Mataco, o poteri specifici come lo *uhopie* degli Ayore, definisce ontologicamente gli esseri soprannaturali e coloro che sono stati consacrati da loro.

La gamma degli esseri soprannaturali va dagli sciamani e dalle streghe, come nei casi dei Guiacuru o dei Mataco, a coloro che vivono lo stato di «esaltazione amorosa», come tra i Pilaga. Per comprendere nel loro

complesso i popoli del Chaco, è importante considerare il contributo di questi particolari esseri e stati d'esistenza, che forniscono un'identità culturale unica alla cosmologia di ciascun gruppo. In quasi tutti i gruppi etnici del Gran Chaco lo sciamano occupa il ruolo centrale nelle attività religiose, talvolta a difesa e tutela, altre volte a danno; durante le pratiche di guarigione, egli può combinare varie tecniche: cantare, agitare dei sonagli, soffiare e succhiare, e può ordinare agli spiriti familiari, che sono generalmente potenti a causa della loro natura demoniaca, di aiutarlo. Un aspetto importante delle religioni del Gran Chaco è l'idea che in un individuo siano incarnate una o più anime: quando si muore, queste anime, o spiriti, entrano in uno stato demoniaco e, sebbene destinate a un mondo sotterraneo stabilito, continuano a predare le comunità umane.

La famiglia Zamuco. I due membri del gruppo linguistico zamuco sono gli Ayore e i Chamacoco del Paraguay, nel Nord-Est del Chaco.

Ayore. La religione degli Ayore (Ayoreo, Ayoreode) si esprime soprattutto attraverso un vasto insieme di miti. L'origine di tutti gli esseri naturali e culturali si trova in questi racconti mitici e in alcuni casi in vari miti paralleli. La morfologia dei miti si concentra sulla metamorfosi di una figura ancestrale in un'entità propria della realtà attuale. Ogni racconto narra gli eventi verificatisi in tempi primordiali ed è accompagnato da uno o più canti che possono avere scopi tanto terapeutici (*saude*) quanto di prevenzione (*paragapidi*).

Tali racconti sono particolarmente abbondanti; tuttavia, è possibile classificare i miti ayore in cicli diversi incentrati su un particolare tema o essere soprannaturale:

1. *Il ciclo degli antenati.* I racconti di questo ciclo riguardano episodi della vita di un antenato (*nanibahai*); generalmente si concludono con la metamorfosi violenta dell'antenato in un manufatto, una pianta, un animale o qualche altra entità del cosmo e con l'istituzione da parte dell'antenato delle prescrizioni culturali (*puyak*) che regolano il trattamento del nuovo essere e delle eventuali sanzioni per aver ignorato queste prescrizioni.
2. *Il ciclo di Dupade.* Dupade è uno spirito celeste associato al sole; è lui a provocare la metamorfosi degli antenati.
3. *Il ciclo del Diluvio.* I racconti del Diluvio (*gedekesnasori*) descrivono un'offesa inflitta dai *nanibahai* al lampo e la punizione che ne derivò: una pioggia continua che inondò il mondo, alla quale sopravvissero solo pochi Ayore che divennero i primi animali acquatici.
4. *Il ciclo dell'«acqua che lava via».* Questi racconti descrivono un diluvio (*yotedidekesnasori*) simile a quello che appare nel ciclo precedente ma causato da Diesna (cicala), il signore dell'acqua.
5. *Il ciclo dell'uccello Asohsna.* Questo uccello (*Caprimulgidae spp.*) è oggetto di numerosi *puyak*; il racconto principale di questo ciclo narra la vita della progenitrice che lo generò. Asohsna è un essere soprannaturale a cui si deve l'istituzione della cerimonia annuale che divide l'anno in due parti, una delle quali è caratterizzata da una quantità incalcolabile di divieti.
6. *Il ciclo di Asningai.* Narra il coraggio di un antenato di nome Asningai (coraggio), che si gettò nel fuoco trasformandosi in un animale con determinate caratteristiche morfologiche. Egli stabilì inoltre il concetto di sacrificio, un'istituzione importante tra gli Ayore dal momento che un individuo può ambire al rango di capo (*asute*) contaminando se stesso con il sangue versato.

Si crede che la malattia sia causata, in quasi tutti i casi, dalla violazione di *puyak* da parte dell'individuo. La cura è affidata agli *igasitai*, cioè coloro che hanno conoscenze terapeutiche (*saude*) e sono in grado di neutralizzare la malattia attraverso la parola potente degli antenati. Lo sciamano, o *daihsnai*, giunge a questo stato attraverso un'iniziazione che comporta l'ingestione di una abbondante dose di succo di tabacco verde pestato, che gli permette di acquisire speciali poteri (*uhopie*). Quando un individuo muore, corpo (*ayoi*) e mente (*aipiye*) vengono distrutti, mentre l'anima (*oregate*) si trasferisce nel mondo sotterraneo (*nahupie*).

Chamacoco. La narrazione sacra dei Chamacoco è detta «La Parola di Ešnuwerta» (Ešnuwerta è la madre primordiale); questo racconto rappresenta la mitologia segreta di quegli uomini che hanno affrontato delle prove iniziatiche e contiene la conoscenza sociale e religiosa del gruppo. Il mito riguarda le donne che in tempi arcaici furono sorprese da pericolosi esseri soprannaturali (*axnabsero*): «La Parola di Ešnuwerta» racconta le azioni di questi esseri a cui è sottomesso il mondo reale dei Chamacoco. La fisionomia di questi esseri soprannaturali è simile a quella degli antenati ayore, limitatamente al fatto che la realtà attuale deriva dalle loro trasformazioni e dalla loro morte. La caratteristica distintiva degli *axnabsero* è il loro potere ostile (*wozos*) sulle persone.

Il mito presenta anche la fondazione dell'ordine sociale, dal momento che Ešnuwerta istituì i clan e le cerimonie d'iniziazione maschile in cui i partecipanti si identificano con la divinità principale del mito.

Lo sciamano chamacoco (*konsaxa*) esercita il proprio potere relativamente a una regione specifica del cosmo: questa è la ragione per cui esistono sciamani del cielo,

delle acque e della giungla. L'iniziazione dello sciamano comincia con una visione di Ešnuwerta, che gli concede rivelazioni riguardanti il cosmo e le pratiche dell'attività sciamanica. Un'altra usanza che si fa risalire a Ešnuwerta è il *kaamtak*, che ha a che fare con un'offerta rituale di cibo e che, tra le altre cose, riguarda il sangue come elemento immondo.

La famiglia Tupi-Guarani. Questo gruppo linguistico comprende i Chiriguano della Bolivia e i Tapui del Paraguay.

Chiriguano. La storia dei gemelli mitici Yanderu Tumpa e Áña Tumpa è il mito più diffuso tra i Chiriguano (Mia) e appare in collegamento con la mitologia lunare. L'essere celeste Yanderu Tumpa formò il cosmo e ne donò i beni ai Chiriguano, istruendoli allo stesso tempo nelle pratiche culturali. Egli immaginò e creò Áña Tumpa, che per invidia tentò di sminuire tutte le opere compiute da Yanderu Tumpa. Áña Tumpa ricevette dal proprio creatore dei poteri (*imbapwere*), che donò, a propria volta, ad altri esseri (*áñas*) perché lo aiutassero nelle sue opere malvagie. L'universo subì di conseguenza una profonda alterazione: gli *áñas* introdussero nel mondo calamità come la malattia e la morte, e le loro azioni ne determinano ancora adesso le condizioni.

Il termine *tumpa* è difficile da comprendere, ma pare che designi il potere di trasformare le varie entità in «stati d'essere». I termini *áña* e *tumpa* definiscono dunque la natura soprannaturale di questi esseri, ne enfatizzano cioè la straordinarietà.

Tanto l'iniziazione dello sciamano quanto quella dello stregone avviene in seguito all'acquisizione del potere dagli *áñas*; l'iniziazione stessa è centrata sugli *áñas*. Grazie alla loro ambivalenza, se l'intento degli *áñas* è benevolo, un iniziato diventerà uno sciamano (*ipaye*), mentre se, al contrario, è maligno, egli riceverà solo poteri malvagi che causeranno sventure al popolo e alla comunità.

Tapui e Guasurangwe. La religione dei Tapui e dei Guasurangwe, o Tapiete (una branca dei primi), non differisce sostanzialmente da quella dei Chiriguano: si possono rilevare le stesse strutture di significato e gli stessi esseri soprannaturali.

La famiglia Lengua-Mascoy. Il gruppo linguistico Lengua-Mascoy del Paraguay comprende i popoli Angaite, Lengua, Kaskiha e Sanapana.

Angaite. La religione degli Angaite (Chananesma) presenta caratteri di sincretismo dovuti alla vicinanza dei Mascoy e di gruppi guarani. La loro mitologia fa riferimento a un universo a tre livelli: il mondo sotterraneo, il mondo terrestre e il mondo celeste, tutti abitati da esseri soprannaturali caratterizzati da comportamenti ambivalenti nei confronti degli esseri umani.

Il dio dei morti, Moksohanak, governa una legione di esseri demoniaci (*enzlep*) che perseguitano i malati, li catturano e li portano nel «paese dei morti», che è situato nell'Ovest. Di notte essi possono persino assalire i viandanti. I *gabioama* o *iliabün* agiscono come spiriti familiari dello sciamano, assumendo un ruolo ambivalente, sebbene in senso positivo: ad esempio, essi hanno il compito di recuperare e ristabilire le anime dei malati.

Secondo un mito angaite, il fuoco fu ottenuto con la complicità di un uccello che lo rubò a uno dei demoni della foresta *iek'ama*, esseri antropomorfi ma con una sola gamba; anche l'ombra-anima (*abiosna*) è antropomorfa, riconoscibile dagli occhi. Il concetto di materiale e corporale non esiste in quanto tale, eccezion fatta per gli *iek'ama* («cadaveri viventi» o «scheletri»), che sono ciò che rimane dopo la morte.

Durante il processo d'iniziazione, lo sciamano si reca nel profondo della foresta o sulle rive del fiume, dove gli spiriti familiari (*pateaskop* o *enzlep*) lo visitano in sogno: egli infatti comunica con loro mediante sogni estatici e canti. Le sue pratiche terapeutiche prevedono anche che egli succhi gli agenti nocivi dai corpi dei malati e che vi applichi preparati vegetali la cui efficacia risiede nel loro cattivo odore. Alcuni sciamani hanno propositi esclusivamente maligni: i *mamohot*, ad esempio, sono responsabili di morti tragiche tra i membri del gruppo. Lo sciamano benevolo ha invece il compito di scoprire l'identità dello sciamano ammaliatore e di dilaniare e bruciare il corpo della vittima come per un castigo riparatore. Gli Angaite non hanno «signori» o «fondatori» della specie: le figure che più si avvicinano a questi sono Nekeñe e Nantica, esseri soprannaturali rispettivamente maschio e femmina; sono antropomorfi e il loro regno è la profondità delle acque.

Lengua. Il mito antropogonico dei Lengua (Enlhit, Enslet) attribuisce la creazione degli antenati e di giganteschi esseri soprannaturali a uno Scarabeo, che utilizzò del fango come materia prima. Dopo aver dato a questi esseri una forma umana, egli pose i corpi dei primi *enlhit* ad asciugare sulla riva di un lago, ma li dispose così vicini che si attaccarono l'uno all'altro. Nonostante il fatto che avessero ricevuto la vita, essi non erano in grado di difendersi dagli attacchi dei potenti giganti e lo Scarabeo, in quanto dio supremo, separò i due gruppi. Alla fine, l'incapacità degli *enlhit* di resistere agli inseguimenti e alle sopraffazioni dei giganti divenne tanto grave da indurre lo Scarabeo ad allontanare i corpi dei giganti. Le loro anime allora diedero vita ai *kilikhama*, che si batterono per riprendere il controllo dei corpi mancanti: per questo motivo essi tormentano l'uomo ancora oggi.

I miti lengua più rilevanti comprendono l'origine delle piante e del fuoco e la caduta del mondo. I miti

vengono messi in scena durante i rituali della pubertà femminile (*yanmana*) e maschile (*wainkya*), degli equinozi di primavera e d'autunno, del solstizio d'estate, della guerra, dell'arrivo di stranieri, del matrimonio e del lutto. La realtà umana è costituita da un'«anima vivente» (*valhok*), la cui esistenza in sogno è importante. Al momento della morte, una persona viene condotta allo stato di *vangauk*, una fase transitoria che precede lo stato di *kilikhama*. L'*apyoxolhma*, o sciamano, riceve potenza (*siyavnama*) attraverso le visioni e l'apprendimento del canto delle piante, la cui ingestione, nonostante la mancanza di proprietà allucinogene, produce una morte rituale. Una volta ottenuta la *siyavnama*, lo sciamano è in grado di comandare i *kilikhama*, che controllano numerosi esseri e regni dell'universo. Le anime dei morti sono destinate al *pisisl*, il territorio dei morti, situato nell'Ovest, benché alcune restino vicine ai vivi.

Kaskiha. La «celebrazione delle maschere» dei Kaskiha è particolarmente interessante: essa si basa su un mito che descrive l'origine dell'abbigliamento proprio della festa in seguito allo smembramento di Iyenanik, divinità delle acque. La pratica della danza *kindaian* rappresenta l'unico mezzo per invocare il potere di tale divinità.

Sanapana. La ricca narrazione mitica dei Sanapana si concentra sulla guerra tra il mondo celeste, abitato dagli antenati (*inyakahpaname*), e il mondo terrestre, abitato dalla volpe (*maalek*). Gli antenati, che differiscono morfologicamente dall'umanità di oggi, introdussero la maggior parte degli elementi culturali; tra queste strutture, fondamentale è il «sogno», cioè la vita dell'anima nel suo peregrinare separata dal corpo. La morte è intesa come il furto dell'anima da parte di forze demoniache, le anime dei morti che si appostano di notte nelle foreste e nelle paludi. Gli spiriti demoniaci sono antropomorfi. Alcuni di essi sono maligni: il solo aspetto di questi esseri può causare la morte immediata. Esistono anche spiriti benevoli: essi sono gli spiriti familiari degli sciamani (*kiltongkamak*). L'iniziazione dello sciamano prevede che egli affronti il digiuno e altre apposite prove.

La famiglia Mataco-Makka. Questa famiglia linguistica del Chaco centrale comprende i Mataco, i Chulupi, i Choroti e i Makka.

Mataco. L'universo religioso dei Mataco (Wichi) è basato sul concetto di potere (*la-ka-ayah*), che è appannaggio di innumerevoli esseri soprannaturali di natura demoniaca (*ahat*) o umana (*wichi*), personificazioni di fenomeni come il sole, la luna, le stelle e il tuono. I Mataco vedono nel corpo (*opisan*) e nello spirito (*o'nusek*) degli esseri umani un dualismo; in seguito alla morte, il *o'nusek* viene trasformato in un malvagio essere soprannaturale.

Nella narrazione mitica mataco (*pahlalis*), Tokhwah è il personaggio centrale, colui che impone l'ordine cosmico e ontologico sul mondo. Le azioni di questo essere soprannaturale dai caratteri demoniaci sono incluse nel suo aspetto da trickster; tuttavia, egli è percepito dai Mataco come un essere tormentato e infelice. In qualità di legislatore, egli stabilisce le pratiche e gli strumenti economici; umanizza le donne che scendono dal cielo, eliminando la loro vagina dentata; istituisce i matrimoni; insegna alla popolazione a ubriacarsi, a combattere e fare la guerra. Immette anche nel mondo spiriti demoniaci che causano malattie (*aites*) e stabilisce le istituzioni sciamaniche (*hayawu*) e la morte. La cerimonia più importante dei Mataco è guidata dagli sciamani, sia in forma individuale sia comunitaria, e ha l'obiettivo di espellere le malattie secondo gli insegnamenti di Tokhwah.

L'iniziazione sciamanica prevede la possessione (*welan*) da parte di uno spirito demoniaco (*ahat*) e la conseguente separazione dell'anima iniziata (*o'nusek*), che intraprende dei viaggi in direzione dei diversi regni del cosmo. Quando l'iniziazione è completa, lo sciamano ha realizzato una modificazione ontologica quanto alla condizione della sua anima: è stato cioè trasformato in un essere demoniaco. Il fumo o l'inalazione della polvere della *Anadenanthera macrocarpa* è una pratica sciamanica frequente.

Chulupi. La mitologia dei Chulupi (Nivakle, Asluslay) comprende tre cicli narrativi sulle divinità che agivano in tempi remoti ma che poi presero le distanze dall'umanità e dal mondo terreno. Il ciclo di Xitscittsammee descrive un essere soprannaturale del tutto simile a un *deus otiosus* quasi dimenticato. Il ciclo degli esseri soprannaturali Fitsok Exits comprende prescrizioni per i riti d'iniziazione femminile, oltre ai miti che raccontano, tra le altre cose, l'origine delle donne, delle macchie lunari, del miele e di quando lo spirito creatore fu scacciato dall'universo. Il ciclo Kufial riguarda gli eventi catastrofici che accompagnarono la caduta del cielo e le successive azioni del demiurgo Kufial, per citare solo alcuni degli argomenti trattati.

Una struttura essenziale per la religione chulupi è il *sič'ee*, o potere supremo, che definisce e domina un vasto gruppo di esseri e di azioni. In effetti, il *sič'ee* è lo strano reso potente, che può manifestarsi in modo imprevisto: in forma umana o animale, per mezzo di un suono o di un movimento come un turbine, oppure come signore degli spiriti della foresta. Il *sič'ee* svolge un ruolo significativo nell'iniziazione dello sciamano (*toyek*): il potere supremo gli appare sotto le spoglie di un vecchio che gli offre la potenza e gli assicura gli spiriti familiari chiamati *wat'akwais*. Con il digiuno, la solitudine nei boschi e l'assunzione di pozioni ottenute da varie piante, l'iniziato consegue un'esperienza rivelatri-

ce ricca di visioni, molte delle quali terrificanti. L'idea chulupi di una realtà animista è estremamente complessa e variegata, dato che l'anima può apparire sotto qualunque forma.

Choroti. I cicli mitici principali dei Choroti sono cinque. Il ciclo di Kixwet descrive un essere soprannaturale, di aspetto umano ma gigantesco, dal duplice ruolo di demiurgo e di trickster. Il ciclo di Ahousa, il Falco, l'eroe culturale per eccellenza, racconta come egli sconfisse gli esseri dei tempi primordiali, rubando loro il fuoco e distribuendolo agli esseri umani e insegnando a questi ultimi le tecniche per pescare e realizzare manufatti. Il ciclo di Woiki, la Volpe, che partecipa della natura intrinseca di Kixwet ed è una figura molto importante nelle culture indigene, comprende miti che descrivono come egli abbia creato diversi esseri viventi e svariate strutture del mondo attuale. Il ciclo di We'la, la Luna, racconta invece la formazione del mondo. Infine, il ciclo di Tsemataki allude a una figura femminile caratterizzata da un atteggiamento malevolo verso gli esseri umani e da un incontenibile cannibalismo.

Gli sciamani choroti (*aiew*) ricevono il potere (*i-toksi*) dagli esseri soprannaturali (*thlamo*), e la forza delle loro capacità dipende dal numero di familiari (*inxuelai*) posseduti.

Makka. La mitologia makka può essere definita eclettica, come dimostra il contatto culturale con quasi tutti gli altri gruppi indigeni del Gran Chaco. Il ciclo makka della volpe è simile al ciclo narrativo che circonda Tokhwah, l'essere soprannaturale mataco, e presenta temi simili, come l'origine delle donne e la vagina dentata. L'eroe makka Tippa, che possiede un pene enorme, ricorda in qualche modo Wela, la divinità mataco della luna.

In tempi remoti, il potere (*t'un*) si otteneva conquistando uno scalpo, dopo di che si svolgeva una complessa cerimonia in cui questo veniva eliminato, ma l'anima (*le sinkal*) del nemico ucciso veniva accolta come spirito familiare o aiutante; esso si sarebbe manifestato durante il sonno per mezzo di un canto che ancora oggi viene eseguito durante le gare di bevute. Queste gare tra gli adulti permettono la suddivisione della potenza tra le persone. Anche la cerimonia d'iniziazione femminile è importante, così come accade in gran parte del Gran Chaco.

L'organizzazione dell'universo religioso tradizionale è stata modificata con l'introduzione del Cristianesimo da parte del generale J. Belaieff, che condusse i Makka dall'interno del Chaco alla periferia di Asunción. L'icona di Belaieff è ormai un tema centrale nello sciamanismo makka. Così come avviene tra i Mataco, lo sciamano (*weihet'x*) controlla gli esseri soprannaturali demoniaci (*inwomet*).

La famiglia Guiacuru-Caduveo. La famiglia linguistica Guiacuru-Caduveo, presente nel Gran Chaco e in Brasile, comprende le tribù Pilaga, Toba, Caduveo e Mocovi.

Pilaga. Nella mitologia pilaga si possono distinguere vari cicli mitici. Uno di questi descrive la divinità celeste Dapiči, a cui si fa risalire l'inversione dei piani cosmici e il trasferimento di alcuni animali e piante nel cielo. In passato, le venivano innalzate preghiere per avere il suo aiuto nelle attività più diverse. Un altro ciclo descrive Wayaykalaciyi, responsabile di aver introdotto la morte, di aver creato gli animali selvatici e prescritto le tecniche di caccia, modificando le abitudini di un tempo edenico precedente. Nesoge, una donna cannibale che ha stabilito le pratiche delle streghe (*konanagae*), è uno tra gli esseri soprannaturali più importanti. Nei miti pilaga compaiono spesso caratteri e temi come quello della Donna Stella e dell'origine delle donne.

Il concetto di *payak* è particolarmente importante: esso definisce la natura non umana, propria degli esseri soprannaturali, degli sciamani (*pyogonak*), degli animali, delle piante e di alcuni oggetti. I rapporti con il *payak* determinano le condizioni del mondo indigeno: gli individui devono acquisire i *payak* sotto la forma di spiriti familiari che li aiutino nelle loro attività abituali, altrimenti i *payak* infliggeranno loro delle sofferenze tramite le malattie, la morte di animali domestici, la distruzione delle fattorie o un cattivo raccolto di frutti selvatici. Coppie concettuali dicotomiche come «padrone-dipendente» (*logot-lamasek*) o «centro-periferia» (*laiñi-lail*) permettono ai Pilaga di classificare gli esseri e le entità secondo una gerarchia di potere.

L'iniziazione delle donne avviene in occasione del menarca; la giovane viene chiusa in un angolo della sua capanna e costretta a un rigoroso digiuno. Quando i maschi raggiungono l'adolescenza, vengono sottoposti alla scarificazione di braccia e gambe da parte di uno sciamano; a ciascun giovane vengono attribuite le caratteristiche della specie animale le cui ossa sono state utilizzate nelle incisioni. Nel corso di tutta la vita, gli uomini continuano a praticare la scarificazione, soprattutto come preparazione per la caccia o prima di una battaglia.

Toba. I temi principali delle narrazioni dei Toba (Kom) sono: la cosmologia e la mitologia celeste (in particolare nelle storie di Dapiči e delle Pleiadi); i cataclismi; l'origine di specifiche entità; le storie di animali; le storie del trickster Wahayaka'lacigu, del legislatore Ta'anki e di Ašien, un essere soprannaturale con un aspetto ripugnante; e gli incontri tra il popolo dei Toba e l'essere soprannaturale Nowet. La morfologia di questi personaggi, detentori di potere nei tempi primordiali, oscilla tra l'umano e l'animale.

Per i Toba, la struttura centrale della cosmologia è il

nowet, che appare sotto forma dei signori degli animali e di sfere. Nowet, il *nowet* nella sua forma di essere soprannaturale, è preposto all'iniziazione degli sciamani (*pi'ogonak*) e concede loro il potere che può essere usato sia per guarire sia per arrecare danno. Al di fuori della sfera sciamanica, tutte le abilità speciali (la caccia, la pesca, la danza e via dicendo) derivano dal potere conferito da Nowet. I sogni sono elementi importanti nei rapporti tra l'uomo e Nowet. Il potere sciamanico dipende dal possesso di spiriti familiari (*ltawa*) che aiutano gli sciamani a curare le malattie gravi; tali spiriti sono considerati tangibili e dotati di volontà. Le pratiche terapeutiche consistono in una combinazione di canti, soffi e suzioni, metodi ugualmente efficaci per rimuovere l'agente nocivo dal corpo della vittima.

Alcune delle importanti cerimonie dei Toba riguardano l'attribuzione del nome, l'iniziazione di giovani ragazzi, l'elevazione di preghiere a Dapiči, le preghiere mattutine rivolte agli esseri celesti e le suppliche dei cacciatori agli esseri soprannaturali che si trovano in uno stato di *nowet*.

Caduveo. La divinità centrale della mitologia caduveo è Go-neno-hodi: egli è creatore di tutto il popolo e di un gran numero di elementi culturali. Il suo aspetto è del tutto simile a quello di un caduveo e non ha intenti malvagi. Nella sua benevolenza egli, nei tempi antichi, ha donato ai Caduveo la vita eterna, oltre ad abbondanza di cibo, vestiti e utensili; l'intervento malevolo del Falco, astuto e malizioso, costrinse Go-neno-hodi a modificare l'ordine primordiale. Nibetad è un eroe mitico identificato con le Pleiadi; egli accoglieva gli antenati durante la cerimonia per l'apparizione annuale di questo ammasso stellare e la maturazione dell'*algaroba*.

Lo sciamanismo si realizza per mezzo di due diverse figure: il *nikyienigi* (padre), che protegge e offre i suoi benefici alla comunità, e l'*otxikanrigi*, causa di tutti i decessi, le malattie e le disgrazie che avvengono nella tribù. Particolarmente degne di nota sono le cerimonie lunari, i riti in occasione della nascita del figlio del capo tribù e i riti d'iniziazione di giovani uomini e donne.

Mocovi. Tra l'esiguo materiale riguardante i Mocovi, particolarmente rilevante è il mito in cui si narra di un enorme albero che arrivava al cielo: scalandone i rami, un uomo raggiunse dei laghi e un fiume. Una vecchia donna si adirò e abbatté l'albero, interrompendo il prezioso collegamento tra cielo e terra.

Il mondo dei viventi è presieduto da Gdsapidolgate, un essere soprannaturale benevolo che contrasta l'attività delle streghe. Tra i Mocovi si adottano pratiche terapeutiche analoghe a quelle utilizzate dagli altri sciamani del Gran Chaco, con l'aggiunta del salasso. I Mocovi, come tutti i Guiacuru, credono nell'onore militare e nel valore della morte in battaglia. Al ritorno da una battaglia le teste dei vinti vengono esposte al centro del villaggio mentre gli uomini cantano e gridano attorno a queste. Il cavallo ha un ruolo importante tanto nella vita quotidiana quanto nell'Aldilà: quando il proprietario di un cavallo muore, l'animale viene sacrificato e sepolto accanto al padrone perché lo conduca alla sua destinazione finale nella terra dei morti.

La famiglia Arawak. La vasta famiglia linguistica Arawak include i Chane dell'Argentina. Non è possibile fare distinzioni fondamentali tra il *corpus* dei miti dei Chane e quello dei Chiriguano: sussistono tra essi abbondanti somiglianze, con particolare riguardo alla figura dello sciamano. Esistono due tipi di sciamani: uno (*ipaye*) con poteri benevoli e un altro (*ipayepoci*) dedito esclusivamente ad azioni letali. Lo *mbaidwa* («colui che conosce», «colui che investiga») ha il dominio sui destini individuali delle persone.

Uno degli aspetti più importanti della religione chane è il carnevale delle maschere (celebrato anche dai Chiriguano). Alcune maschere sono profane, e raffigurano animali e personaggi antropomorfi di fantasia. Le maschere sacre rappresentano Áña e sono considerate oggetti funesti che non possono essere venduti ai turisti. Quando il carnevale è concluso, le maschere diventano pericolose e devono essere distrutte.

BIBLIOGRAFIA

Una bibliografia abbondante sui gruppi indigeni del Gran Chaco si trova in T.J. O'Leary (cur.), *Ethnographic Bibliography of South America*, New Haven/Conn. 1963. J.H. Steward (cur.), *Handbook of South American Indians*, I-VII, Washington/D.C. 1946-1959 presenta le caratteristiche generali degli usi e costumi dei popoli di quest'area culturale. La pubblicazione istituzionale di carattere statistico a cura del Ministero dell'Interno argentino *Censo indígena nacional*, Buenos Aires 1968, è limitata alla trattazione del Chaco argentino. F. Pagés Larraya, *Lo irracional en la cultura*, I-IV, Buenos Aires 1982 è uno studio delle patologie psichiche delle popolazioni indigene del Gran Chaco, seguito da uno sguardo generale alle loro concezioni religiose. «Scripta ethnologica» (1973-) è una rivista pubblicata dal Centro Argentino de Ethnología Americana di Buenos Aires che fornisce molte informazioni sistematiche sugli Indios del Gran Chaco.

Esiste solo un numero sparuto di opere riguardanti specificamente particolari gruppi indigeni; tra queste, M. Bórmida e M. Califano, *Los indios Ayoreo del Chaco Boreal*, Buenos Aires 1982 e Branislava Susnik, *Chulupí. Esbozo gramatical analitico*, Asunción 1968. Meritevoli di menzione sono anche le due opere di Miguel Chase-Sardi *Cosmovisión mak'a*, Asunción 1970 e *El concepto Nivaklé del Alma*, Lima 1970. Bernardino de Nino ha scritto *Etnografia Chiriguano*, La Paz 1912. Sulla cultura caduveo, cfr. D. Ribeiro, *Religião e mitologia Kadiuéu*, Rio de Janeiro 1950. Infine, si segnalano le due opere di Johannes Wilbert *Folk Literature of the Mataco Indians*, Los Angeles 1982 e *Folk Literature of the Toba Indians*, Los Angeles 1982.

[Aggiornamenti bibliografici:
E. Arce Birbueth et al., *Estrategias de sobrevivencia entre los tapietes del Gran Chaco*, La Paz 2003.
P. Clastres, *Mythologie des Indiens Chulupi*, M. Carty e Hélène Clastres (curr.), Louvain-Paris 1992.
M. Fritz, *Los Nivacle. Rasgos de una cultura paraguaya*, Quito 1994.
M. Fritz, *Pioneros en El Chaco. Misioneros oblatos del Pilcomayo*, Mariscal Estigarribia/Paraguay 1999.
A. Tomasini, *El Shamanismo de los Nivacle del Gran Chaco*, Buenos Aires 1997.
A. Tomasini, *Figuras protectoras de animales y plantes en la religiosidad de los indios Nivaclé. Chaco Boreal, Paraguay*, Quito 1999.
In italiano segnaliamo:
J. Jolis, *Saggio sulla storia naturale della provincia del Gran Chaco e sulle pratiche, e su' costumi dei popoli che l'abitano insieme con tre giornali di altrettanti viaggi fatti alle interne contrade di que' barbari composto dal signor abate d. Giuseppe Jolis*, Faenza 1789].

MARIO CALIFANO

AMERICA MERIDIONALE, RELIGIONI DELL'.

[Questa voce consiste dei seguenti articoli:

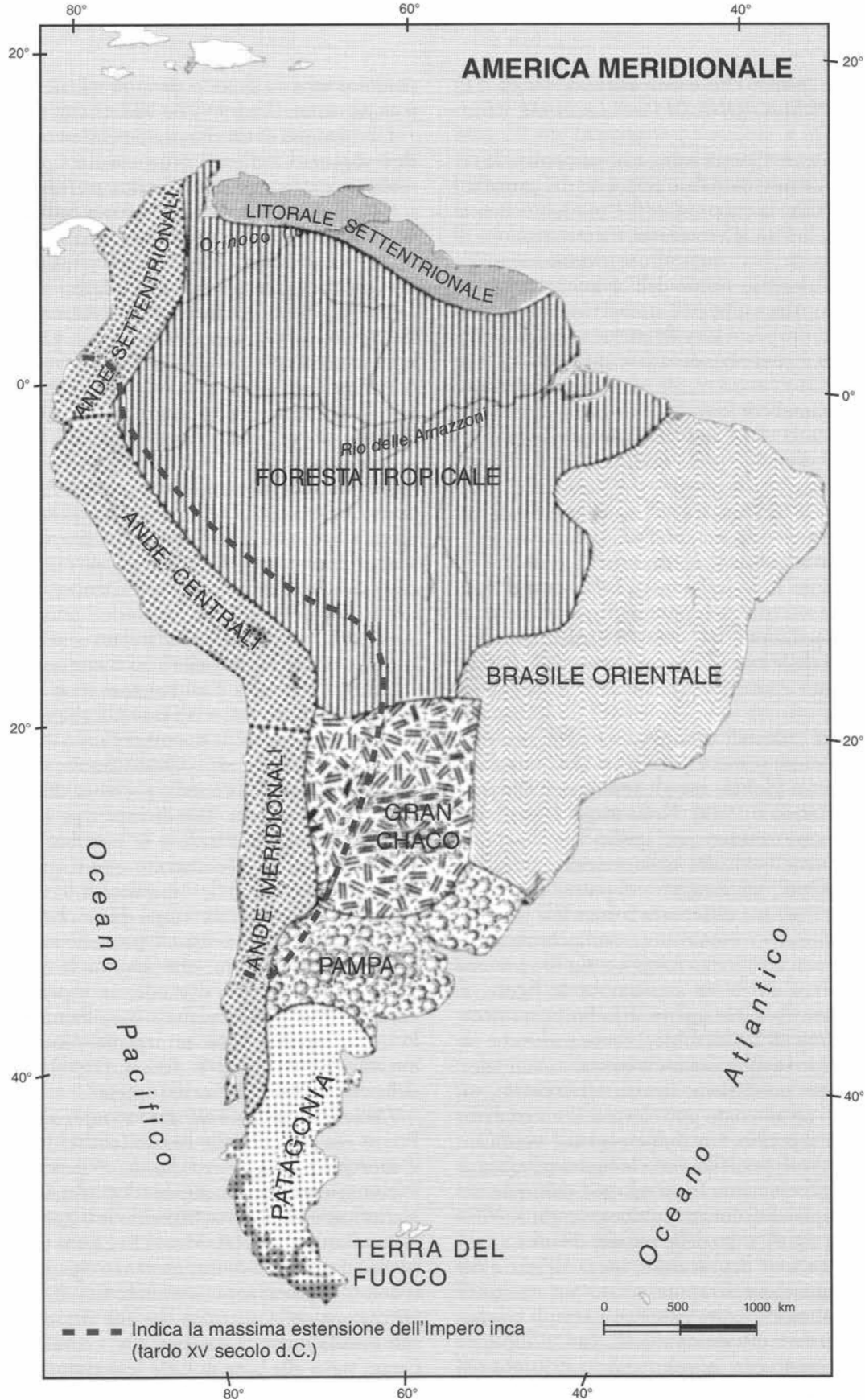
Panoramica generale
Temi mitici
Storia degli studi

Panoramica generale costituisce uno schema riassuntivo delle tradizioni religiose estremamente variegate presenti nel continente sudamericano. *Temi mitici* esamina le tematiche prevalenti nei diversi sistemi mitologici del continente. *Storia degli studi*, infine, traccia lo sviluppo della ricerca accademica sulle credenze e le pratiche religiose dell'America meridionale dai tempi delle invasioni ad opera di Spagnoli e Portoghesi al giorno d'oggi].

Panoramica generale

Tra gli Indios dell'America meridionale non esiste alcuna uniformità culturale né, di conseguenza, religiosa. Nonostante questa discordanza, è possibile ottenere un quadro generale verosimile se si procede a una suddivisione del grande continente non in regioni geograficamente distinte ma in aree culturali. (Vedi anche la cartina annessa, nella quale è evidenziato, oltre a tali aree, il Litorale settentrionale, abitato da popolazioni che condividono molteplici aspetti culturali con i nativi della regione caraibica).

1. *Le Ande*. La cordigliera andina si estende dalla Colombia fino al Cile. In un lontano passato, sugli altopiani del Perù situati tra la regione costiera del Pacifico e le valli che interrompono la catena montuosa erano insediate delle culture agrarie piuttosto progredite, la più significativa delle quali fu l'Impero degli Inca, le cui origini si perdono nella notte dei tempi. Oggi il Perù e la Bolivia sono abitati dai popoli Quechua e Aymara, discendenti diretti delle culture andine precedenti. [Vedi *AMERICA MERIDIONALE, INDIOS DELL'*, articolo *Indios delle Ande*; e *QUECHUA, RELIGIONI DEI*, articolo *Civiltà andine*].
2. *Il Rio delle Amazzoni e l'Orinoco*. In queste regioni, caratterizzate dalla presenza della giungla e della savana, furono le culture agricole tropicali ad avere il sopravvento. Dal punto di vista della storia culturale, a questa zona appartengono anche le regioni montuose dell'attuale Guyana; nei tempi antichi l'area culturale del Rio delle Amazzoni si propagò fino alla costa atlantica; oggi come in passato, la regione è abitata da tribù appartenenti a differenti famiglie linguistiche variamente estese (Tupi, Caribe, Arawak, Tucano e Pano) e da alcuni gruppi linguisticamente isolati. Insieme, essi formano una sottozona culturale in cui si evidenziano particolari caratteristiche religiose. [Vedi *AMERICA MERIDIONALE, INDIOS DELL'*, articoli *Indios dell'Amazzonia nordoccidentale* e *Indios dell'Amazzonia centro-orientale*].
3. *Montagne del Brasile orientale*. La regione è occupata da gruppi appartenenti alla famiglia linguistica ge, i quali praticano dei metodi agricoli rudimentali; essi si stabilirono nell'entroterra della regione costiera atlantica unendosi alle tribù indigene di cacciatori. La cultura di alcuni di questi gruppi è sopravvissuta fino ai giorni nostri. [Vedi *GE, MITOLOGIA*].
4. *Il Gran Chaco*. La steppa di cespugli ed erba caratteristica di questa regione si estende dal fiume Paraguay verso ovest fino ai piedi delle Ande. L'area era inizialmente occupata da culture di cacciatori, pescatori e raccoglitori che subirono in vario modo l'influenza delle popolazioni agricole vicine. Oggi è ancora possibile incontrarvi alcuni gruppi più o meno progrediti appartenenti alla famiglia linguistica guiacuru, come i Mataco e i Mascoy. [Vedi *AMERICA MERIDIONALE, INDIOS DELL'*, articolo *Indios del Gran Chaco*].
5. *La Pampa e la Patagonia*. Le pianure delle regioni meridionali del Sudamerica erano attraversate da gruppi nomadi di cacciatori. Dei popoli indigeni di questa regione facevano parte anche i Pampa, ormai estinti, e i Tehuelche. Anche l'arcipelago della Terra del Fuoco, vicino allo Stretto di Magellano, è incluso in questo territorio. Sebbene gli abitanti di queste regioni – Selk'nam (Ona), Yahgan e Alacaluf – siano considerati estinti, la loro cultura e la loro religione erano ben

AMERICA MERIDIONALE
80°
60°
40°
20°
0°
LITORALE SETTENTRIONALE
Orinoco
ANDE SETTENTRIONALI
Rio delle Amazzoni
FORESTA TROPICALE
ANDE CENTRALI
BRASILE ORIENTALE
ANDE MERIDIONALI
GRAN CHACO
PAMPA
PATAGONIA
TERRA DEL FUOCO
Oceano Pacifico
Oceano Atlantico
0
500
1000 km
Indica la massima estensione dell'Impero inca (tardo XV secolo d.C.)

documentate prima che scomparissero. [Vedi *TEHUELCHE, RELIGIONE DEI* e *SELK'NAM, RELIGIONE DEI*].

6. *Ande meridionali.* Questa zona, e in particolare le regioni centrali e meridionali, è popolata dai contadini araucani del Cile, la cui prosperità è perdurata fino ai giorni nostri: la loro affermazione è stata attribuita al fatto di aver sviluppato una cultura propria autosufficiente pochi decenni prima dell'invasione spagnola del XVI secolo. Tale sviluppo è stato il risultato dell'influenza di culture peruviane altamente avanzate come l'Impero inca, che si estendeva fino al fiume Maule in Cile. Nei secoli XVIII e XIX, gli Araucani si espansero verso est, ma quelli di loro che rimasero in questa zona, come coloro che li avevano preceduti, infine si estinsero. [Vedi *MAPUCHE, RELIGIONE DEI*].

A una visione d'insieme appaiono, all'interno di ciascuna di queste aree culturali, notevoli differenze relative ai fenomeni religiosi. Il contrasto più rilevante riguarda le religioni andine altamente sviluppate, basate sul sacerdozio e sui culti predominanti, e il pensiero religioso delle popolazioni dei bassopiani orientali. Alcuni esempi tipici delle loro forme religiose e delle loro rispettive credenze contribuiranno a chiarire tali differenze.

Divinità, eroi culturali e antenati. La figura di un creatore quale causa prima e precettore dell'umanità è diffusa in maniera globale tra gli Indios dell'America meridionale (Métraux, 1949). Nella maggior parte dei casi, il personaggio mitico più spesso rappresentato non è direttamente coinvolto nelle attività quotidiane dei mortali e quindi non è oggetto di particolare venerazione. Non c'è alcuna differenza sostanziale tra questa divinità indifferente e il creatore onnipotente il cui culto è integrato in un sistema religioso: simili caratteristiche sono infatti attribuite a entrambe le figure. È possibile che una divinità oggetto di culto possa decadere alla posizione di figura mitica, come anche che un personaggio mitico acquisisca un'importanza cultuale.

In determinate condizioni, infatti, un creatore, un eroe culturale o un antenato può elevarsi al rango di divinità o Essere supremo. Un simile caso si è verificato nelle antiche culture peruviane con la figura religiosa di Viracocha: originariamente forse un eroe culturale dei Quechua o di qualche altra popolazione andina, Viracocha infine ascese al rango delle più alte divinità a causa dell'interpretazione dei sacerdoti inca. All'inizio del XVI secolo, Viracocha era rappresentato per mezzo di sculture antropomorfe poste in speciali templi e venerate con preghiere e offerte sacrificali. Inti, il dio inca del sole, è raffigurato con un volto umano all'interno di un disco d'oro; egli fu ritenuto l'incarnazione dell'imperatore inca in quanto divinità tribale della dinastia inca regnante. [Vedi *INTI* e *VIRACOCHA*].

L'istituzione di un elaborato culto in onore di un Essere supremo indigeno è un evento tipico di culture molto avanzate, ma nell'America meridionale tali culti si trovano solo raramente al di fuori della regione andina e, quando appaiono altrove, sono probabilmente il risultato dell'influenza delle civiltà più avanzate su contesti culturali e geografici compatibili.

Uno studio di Karin Hissink e Albert Hahn (1961) sulle culture dei bassopiani boliviani, vicini alle Ande, ha evidenziato il fatto che gli Indios Tacana della zona del fiume Beni credono in un Essere supremo, chiamato Caquiahuaca, che ha creato la terra, gli esseri umani, gli animali e le piante. Caquiahuaca ha l'aspetto di un vecchio con la barba bianca e vive in una caverna, su una montagna che porta il suo nome e che costituisce il centro del mondo. Nei templi è rappresentato da una piccola figura in cera d'api circondata da una serie di statue in legno più grandi, le quali rappresentano gli *edutzi*, divinità minori che lo assistono. Caquiahuaca è l'istruttore dei *yanacona*, i sacerdoti-sciamani: li assiste nello svolgimento del loro mandato e, in quanto loro signore, è responsabile della loro vocazione religiosa.

Anche Deavoavai è un creatore e un eroe culturale, Signore degli animali e dei morti. Egli governa la fauna selvatica, per questo le sue origini sono da ricercare con ogni probabilità in un contesto storico-culturale antecedente, caratterizzato dalla presenza di cacciatori, pescatori e raccoglitori. Tale divinità è presente anche tra altri popoli agricoli, incluse le popolazioni dei bassopiani amazzonici. Nonostante questi gruppi stanziati sul bacino del Rio delle Amazzoni si basino su un'economia passata ormai da tempo da una base di caccia ad una agricola, la loro religione presume ancora l'esistenza di un essere potente che governa la selvaggina e da cui dunque il popolo dipende; un aspetto, questo, su cui ci si soffermerà in seguito: basti menzionare qui che in questa regione esiste un legame, messo in evidenza inizialmente da Adolf E. Jensen (1951), tra il Signore della cacciagione e l'Essere supremo.

L'eroe culturale come Essere supremo. Konrad T. Preuss era convinto che Moma (padre) fosse, in effetti, il supremo e unico vero dio dei Witoto della zona di Putumayo nell'Amazzonia nordoccidentale, e che fosse identificato con la luna. Secondo le leggende sulla creazione di questi popoli, Moma fu creato dalla «parola»: fu cioè il prodotto di incantesimi magico-religiosi e miti dotati di poteri soprannaturali. Era, inoltre, la personificazione della «parola» che egli stesso aveva donato agli esseri umani, la dottrina che, come una forza trainante, stava alla base di tutte le cerimonie religiose introdotte da Moma. Il padre originario creò la terra e

tutto ciò che è nel mondo, a partire dall'archetipo (*naino*, la «non sostanza») di ogni singola entità. D'altro canto, in un mito che narra la creazione del mondo organico, è detto che Moma estrasse tutte le piante e gli animali dal proprio corpo. I germogli delle piante edibili utilizzate dagli esseri umani sono la prova della sua presenza onnipotente e, quando gli alberi della terra non sono più produttivi, raggiungono Moma nel mondo sotterraneo. Infatti, oltre ad essere la luna nel cielo, Moma risiede sottoterra in quanto Signore dei morti: egli fu il primo a sperimentare la sofferenza della morte, ma la sua è una risurrezione continua, che si adempie nei frutti delle piante.

Tra i Witoto, una tale rappresentazione mostra la natura di una particolare forma di eroe culturale che è al tempo stesso un Essere supremo. Jensen ha utilizzato il termine *dema* per descrivere tali eroi culturali tra i Marind-anim della Nuova Guinea (Jensen, 1951). Le caratteristiche distintive di questa divinità si rivelano nella sua uccisione, avvenuta in epoca primordiale, e nella conseguente crescita di tutte le piante edibili dal suo corpo.

L'Essere supremo tra i Warikyana. Anche tra i Warikyana (Arikena), una tribù di lingua caribe della Guyana brasiliana, esiste un dio supremo: la divinità più elevata si chiama Pura (un nome che, secondo il missionario francescano Albert Kruse, significa «Dio»). Con il suo servo Mura, Pura sta sulle vette delle montagne celesti e osserva tutto ciò che accade al di sotto (Kruse, 1955). Al suo comando la pioggia scende dal cielo. Pura e Mura hanno l'aspetto di piccoli uomini dalla pelle rossa, non hanno età e sono immortali. La loro comparsa, insieme con l'acqua, il cielo e la terra, avvenne quando il mondo ebbe inizio. Inizialmente Pura e Mura scesero sulla terra e crearono l'uomo e gli animali ma, poiché l'umanità non obbediva ai precetti etici di Pura, questi si vendicò causando un grande incendio e, in seguito, un diluvio. Una parte del genere umano sopravvisse a questa catastrofe e, credono i Warikyana, nel momento in cui verrà la fine, Pura provocherà un secondo olocausto. Dunque, a Pura venivano rivolte delle preghiere e in suo onore aveva luogo una festa in cui gli venivano offerti dei dolci di manioca.

Protasius Frikel, un altro francescano, completò la descrizione di Kruse notando che i Warikyana considerano l'Essere supremo un riflesso del sole primordiale (Frickel, 1957). Pura continua a essere descritto come il sommo dio e, inoltre, a essere considerato come il mondo su cui il sole primordiale riversa la sua luce accecante. Pura rappresenta anche il potere universale; convinzione, quest'ultima, che Frikel considera relativamente recente tra i Warikyana.

In un'altra occorrenza, Pura è considerato un «uomo primordiale» o eroe culturale (Frickel, 1957). In ogni caso, Pura risiede nel cielo e regna su tutti gli elementi. Mura, il suo compagno e servitore, è in qualche modo connesso con la luna e mostra alcune caratteristiche del trickster. Tali rapporti duali (sole e luna, dio e servitore, eroe culturale e trickster – coppie costituite spesso da due gemelli) si incontrano frequentemente nella mitologia sudamericana. Secondo i Warikyana, la morte rappresenta l'inizio del viaggio dell'anima verso il cielo, luogo in cui si reincarnerà; tale viaggio è concepito secondo il ciclo eterno del sole.

Gli Esseri supremi presso gli Yanoama e i Mundurucu. Il lavoro di Kruse spinse Josef Haekel a scrivere un saggio sulle tendenze monoteistiche tra i parlanti lingua caribe e altri gruppi indigeni nelle Guyane, così come tra i gruppi confinanti con le zone occidentali della regione (Haekel, 1958). In base alle scoperte di Haekel, il riferimento al nome *Pura* in relazione a un Essere supremo non era presente in nessun'altra tribù di lingua caribe oltre i Warikyana. Nella parte occidentale del loro territorio nelle Guyane, tuttavia, l'espressione veniva usata, con una leggera variante, anche da gruppi che parlavano lingue diverse, come l'isolata tribù degli Yanoama (Yanonami) ai confini tra Venezuela e Brasile. Secondo le credenze di alcuni gruppi del Brasile, *Pore* è il nome di un Essere supremo disceso sulla terra (Becher, 1974). Pore instaurò con la luna, chiamata Perimbo, un rapporto duale, costituito da entrambi i sessi – maschile e femminile – ma concettualmente unificato in un'entità suprema che governa il cielo, la terra e gli inferi. Hans Becher, il ricercatore più aggiornato riguardo agli Yanoama del Brasile, ritiene che il loro stile di vita sia fortemente influenzato da miti collegati alla luna, e che il sole, d'altra parte, sia per loro del tutto irrilevante. Il timore reverenziale che questi indigeni hanno per Pore e Perimbo è tale che essi non li invocano direttamente ma in modo indiretto, utilizzando piuttosto come intermediari gli spiriti delle piante e degli animali (*hekura*) che vivono su specifiche catene montuose. Gli sciamani si identificano con questi spiriti e, sotto l'effetto dell'estasi da tabacco, entrano in contatto con loro.

Ci sono forti somiglianze tra Pura, l'Essere supremo dei Warikyana, e la figura di Karusakaibe, il «padre dei Mundurucu» (espressione coniata da Kruse, il quale fu anche un missionario tra gli indigeni di questa tribù dei Tupi centrali). Karusakaibe, che un tempo viveva sulla terra, creò le anime degli umani, il cielo, le stelle, la selvaggina, i pesci e le piante coltivate, insieme a tutti i rispettivi spiriti guardiani, e rese produttivi gli alberi e le piante. È immortale e onnisciente: fu lui a insegnare ai Mundurucu, tra le altre cose, a cacciare e a coltivare la terra. È il legislatore della tribù e l'autore della sua dua-

le struttura sociale. Poiché, in un'occasione, fu trattato in modo indegno dai Munducuru, se ne andò via verso le regioni brumose del cielo. Si crede anche che si sia tramutato nel sole della stagione secca. Quando giungerà la fine del mondo, egli darà alle fiamme il mondo e tutta l'umanità; fino a quel momento, però, si prenderà cura del benessere dei Munducuru, i suoi figli, che rivolgono a lui le offerte propiziatorie per la pesca e la caccia e le loro preghiere in tempo di malattia. Martin Gusinde (1960) è del parere che, tra i Munducuru, un tempo Karusakaibe fosse una divinità elevata e che, in seguito, il suo *status* si sia modificato in quello di eroe culturale.

Gli Esseri supremi tra i Tupi-Guarani. Le notizie riguardanti la concezione di un Essere supremo tra i gruppi di lingua tupi-guarani sono fornite da Alfred Métraux, il più importante studioso del sistema religioso di queste tribù (Métraux, 1949). Tra questi gruppi, il creatore ha spesso le caratteristiche di un essere in grado di operare delle trasformazioni e, di norma, è anche il legislatore e il precettore dell'umanità appena creata. Portati a termine questi compiti, costui intraprende un viaggio verso occidente fino all'estremità del mondo, dove assume il controllo delle ombre dei morti.

Tra gli antichi Tupinamba della costa atlantica e i Guarayo della Bolivia orientale sono state trovate tracce di un culto dedicato al dio creatore Tamoi. A parere di Métraux, gli eroi culturali, tra cui Monan e Mairamonan, derivavano dalla stessa figura mitica: Tamoi, l'avo tribale. Il verificarsi di un'eclisse di sole o di luna, secondo le credenze dei Tupinamba, è un segnale direttamente collegato alla fine del mondo: in questi casi, gli uomini devono cantare un inno a Tamoi. Tali convinzioni riguardanti la fine del mondo sono caratteristiche dei Tupi-Guarani e possono essere legate ai movimenti messianici sorti tra i Tupinamba all'inizio della colonizzazione portoghese. Tali movimenti spesso portarono a migrazioni di massa alla ricerca della terra mitica di Tamoi, una regione immaginata come un paradiso i cui abitanti godono di immortalità ed eterna giovinezza. Un culto simile dedicato al grande antenato presso i Guarayo è stato preso in considerazione unitamente ai movimenti messianici all'inizio del XIX secolo. Qui, Tamoi era considerato il reggente del regno celeste occidentale dei morti e anche la figura dominante nei riti di sepoltura e nelle credenze sulla vita ultraterrena.

La divinità maggiormente venerata dai Guarani-Apapocuva, secondo Curt Nimuendajú, lo studioso più autorevole di questa tribù all'inizio del XX secolo, è il creatore Nanderuvucu (il Nostro grande padre). Nanderuvucu si ritirò in una remota regione in cui regnano tenebre perpetue, illuminata solo dalla luce che si irradia dal suo petto (Nimuendajú, 1914). Egli è in grado di distruggere il mondo, ma conserva tale prerogativa per tutto il tempo che vuole. Non si preoccupa delle attività quotidiane che hanno luogo sulla terra, pertanto nessuna pratica cultuale gli è rivolta. La sua sposa Nandecy (Nostra madre) vive nella «terra senza male», un mondo paradisiaco che un tempo si credeva si trovasse a est e in seguito di nuovo a ovest, e che fu anche l'obiettivo di vari movimenti messianici nati tra i Guarani-Apapocuva.

Divinità solari e lunari tra i Ge. Nella zona orientale del Brasile la maggior parte delle tribù ge nordoccidentali e centrali (Apinaye, Canela e Xerente) ritiene che il Sole e la Luna siano gli unici veri dei. Tanto il Sole quanto la Luna sono divinità maschili; non esiste alcuna parentela tra loro, bensì un rapporto di amicizia; il Sole, tuttavia, è predominante. A causa di tale supremazia di un dio solare tra gli Apinaye, Jensen giunse alla conclusione che, per questa tribù, l'immagine mitica di un uomo identificato con il sole ha una identità accessoria: egli, cioè, è anche un dio supremo (Jensen, 1951). A sostegno di questa teoria, Jensen diresse l'attenzione sul fatto che solo gli esseri umani hanno il privilegio di rivolgersi a questa divinità come a un «padre». A ulteriore supporto di questa teoria intervennero le preghiere che venivano rivolte al dio solare e il ruolo che quest'ultimo aveva nelle visioni. Un capo apinaye raccontò di aver incontrato una volta, nel corso di una spedizione di caccia, il padre Sole in forma umana. Gli Apinaye ritengono che l'istituzione dell'organizzazione duale della tribù, così come il posizionamento delle due suddivisioni tribali complementari all'interno di un insediamento circolare, sia opera del Sole. Un ultimo elemento a sostegno, osservato da Nimuendajú (1939), è il fatto che gli Apinaye, durante le festività, consumano delle polpette rotonde a base di carne che, dicono, rappresentano il sole.

All'inizio della stagione del raccolto, in onore del sole viene celebrata una festa danzante della durata di quattro giorni, durante i quali i danzatori, si dipingono sul corpo con della vernice rossa dei motivi che ricordano il sole. I Canela implorano pubblicamente gli dei del cielo, Sole e Luna, per avere pioggia, selvaggina, un buon raccolto e abbondanza di frutti selvatici. In modo analogo, gli Xerente chiamano il sole «il nostro Creatore» e hanno per il Padre-sole la stessa devozione che mostrano gli Apinaye. Il Sole e la Luna, tuttavia, non appaiono mai direttamente: gli Xerente, piuttosto, ricevono istruzioni da queste entità attraverso altre divinità celesti (i pianeti Venere, Marte e Giove) associate rispettivamente alla suddivisione tribale del Sole e a quella della Luna. La cerimonia più importante per gli Xerente è la Grande Festa: viene eretto un palo in modo che i membri della tribù possano salirvi in cima e

pregare il sole. Al termine della celebrazione, il maestro di cerimonie vi si arrampica e, una volta in cima, allunga la mano verso est ricevendo un messaggio da parte di un astro della costellazione di Orione, che agisce come un corriere celeste. Nella maggior parte dei casi, viene espressa soddisfazione e la pioggia è assicurata.

Si crede che il palo cerimoniale, che funge da collegamento con il mondo celeste, sia stato utilizzato anche dai Botocudos, una tra le tribù che vivevano di caccia nei pressi dell'Oceano Atlantico, ormai estinta. La loro religione era caratterizzata in maniera evidente dalla fede in un Essere supremo celeste, chiamato Testa Bianca a causa della sua immagine, con la parte superiore della testa bianca e il volto coperto di capelli rossi. Egli era anche a capo degli spiriti celesti, chiamati *maret.* Questi ultimi potevano essere convocati sulla terra dallo sciamano, ma in una forma visibile solo a lui; allo stesso modo essi dovevano anche tornare in cielo. La funzione che svolgevano era quella di intermediari tra i mortali e l'Essere supremo allorché lo sciamano, mediante preghiere e canti, si rivolgeva a loro in caso di malattia o nei momenti di necessità. Nessuno ha mai visto il Padre Testa Bianca faccia a faccia; quantunque benevolo verso l'umanità, egli puniva gli assassini e a lui erano imputabili le tempeste e la pioggia.

Dee madri. Come evidenziato da Métraux (1946), i missionari che tentarono di trovare casi di credenza in un Essere supremo tra gli Indios del Gran Chaco non ebbero alcun successo. L'unica figura mitica vicina al concetto di un dio superiore, a parere di Métraux, è Eschetewuarha (madre dell'universo), la divinità dominante tra i Chamacoco, un gruppo appartenente ai Samuco della regione settentrionale del Chaco. Eschetewuarha è la madre di numerosi spiriti della foresta e delle nuvole. In quanto signora di tutte le cose, garantisce all'umanità l'acqua e, in cambio, si aspetta dal suo popolo che le intoni dei canti ogni notte; quando tali aspettative non sono soddisfatte, ella lo castiga. Herbert Baldus (1932), che fornì notizie dettagliate su Eschetewuarha, la confrontò con la madre universale dei Cagaba (Koghi), una tribù chibcha della Colombia che era stata influenzata dalle culture più avanzate. Questo confronto rende possibile presupporre almeno un rapporto fenomenologico tra le due divinità.

Le caratteristiche proprie di un dio supremo sono presenti in maniera evidente in Kuma, la dea degli Yaruro, una popolazione del Venezuela che vive di pesca, caccia e raccolta lungo il fiume Capanaparo, affluente dell'Orinoco. Kuma è considerata una dea lunare, consorte del dio sole che, invece, non è importante. Fu lei a creare il mondo con l'aiuto di due fratelli, il serpente d'acqua e il giaguaro, a cui si devono i nomi delle due suddivisioni tribali complementari. Sebbene i primi due esseri umani fossero stati creati da Kuma, fu suo figlio, Hatschawa, a diventare il precettore e l'eroe culturale dell'umanità. Kuma regna su una terra paradisiaca localizzata a occidente, in cui esistono delle versioni gigantesche di ogni specie animale e vegetale esistente. Gli sciamani sono in grado di vedere la terra di Kuma in sogni e visioni e possono inviarvi le proprie anime. Come ebbe a illustrare un autorevole studioso, «tutto nasce da Kuma e tutto ciò che gli Yaruro fanno è stato da lei così stabilito; gli altri dei e gli eroi culturali agiscono secondo le sue leggi» (Petrullo, 1939). Métraux richiamò l'attenzione sulle affinità tipologiche esistenti tra Kuma e Gauteovan, la Dea madre dei Cagaba che, a sua volta, è collegata a Eschetewuarha dei Chamacoco (Métraux, 1949).

Esseri supremi della Terra del Fuoco. Tra le popolazioni che vivono nelle regioni meridionali del continente, la credenza in un Essere supremo è comune nelle tribù la cui economia è basata sulla caccia e sulla pesca, in particolare tra i Selk'nam (Ona) della provincia della Terra del Fuoco e tra gli Yahgan e gli Alacaluf dell'arcipelago della Terra del Fuoco. Nonostante i molti anni di influenza europea in questa regione e le sorprendenti somiglianze tra le loro convinzioni religiose e svariati aspetti del Cristianesimo, Métraux riteneva che la religione delle tre tribù menzionate fosse rimasta sostanzialmente indipendente dalla fede cristiana (Métraux, 1949). A Martin Gusinde, membro della Scuola etnologica di Wilhelm Schmidt, si devono alcune informazioni su queste tribù provenienti dalle ricerche da lui condotte poco prima della loro estinzione culturale (Gusinde, 1931, 1937, 1974). I Selk'nam, gli Yahgan (Yamana) e gli Alacaluf (Halakwulip) credevano in un Essere supremo: uno spirito invisibile, onnipotente e onnisciente che vive nel cielo, oltre le stelle. Egli non ha un corpo fisico ed è immortale; inoltre, non avendo una sposa né dei figli, non ha desideri materiali. Tra gli Alacaluf, il nome di tale dio creatore è Xolas (stella); egli, nonostante la grande distanza che lo separa dalla terra, ha a cuore la vita quotidiana degli esseri umani. Sono sue le disposizioni che permettono a un'anima di entrare nel corpo di un neonato; qui l'anima rimane fino alla morte e, in seguito, torna a Xolas. Gli Alacaluf erano obbligati ad astenersi da qualunque forma di venerazione di tale perfetto Essere supremo, poiché qualsivoglia tentativo di influenzarne la volontà sarebbe stato vano. È questo il motivo per cui non si conosce alcuna preghiera formale rivolta a Xolas, e non si sa nulla di eventuali pratiche cultuali a lui connesse.

Watauineiwa (l'antico, l'eterno), secondo le credenze degli Yahgan, agiva diversamente: preferiva essere chiamato «Padre mio» ed era noto per essere il Signore del mondo che regna sulla vita e sulla morte. Era un acuto

osservatore delle azioni degli esseri umani e puniva ogni violazione delle leggi da lui stabilite riguardanti l'etica e i costumi. Tali norme venivano inculcate ai giovani (tanto maschi quanto femmine) durante dei rituali d'iniziazione che costituivano il nucleo della vita religiosa yahgan. Erano numerose le preghiere stabilite di cui uno yahgan avrebbe potuto servirsi per cercare contatto con Watauineiwa, Signore della selvaggina e di tutte le piante commestibili; implorandolo, lo yahgan avrebbe chiesto aiuto per il proprio sostentamento e la propria salute, per essere guarito dalla malattia e protetto dalle condizioni atmosferiche inclementi o dai drastici cambiamenti ambientali. A Watauineiwa, tuttavia, si presentavano anche gravi contestazioni per afflizioni e disgrazie e, in caso di morte, egli veniva duramente accusato con l'epiteto di «assassino celeste».

Il dio supremo degli Yahgan manteneva un contatto più stretto con gli esseri umani rispetto a Temaukel, il dio supremo dei Selk'nam. Temaukel (Colui che sta nel cielo) era considerato l'autore e il custode delle leggi morali e sociali dell'umanità, sebbene egli fosse disinteressato agli aspetti della vita quotidiana sulla terra. Temaukel esiste fin dall'inizio dei tempi, ma ha affidato a Kenos, il primo antenato, l'assetto finale del mondo e l'istituzione dei costumi sociali. Nonostante il rispetto che i Selk'nam hanno per Temaukel, lo pregano meno frequentemente di quanto non facciano gli Yahgan nei confronti del loro dio supremo. Tuttavia, i Selk'nam osservano scrupolosamente la pratica del lancio del primo pezzo di carne del pasto serale fuori dalle capanne, accompagnato dalle parole «questo è per lui, lassù»; tale azione può essere considerata una forma di offerta sacrificale. Infine, essi credevano che i morti intraprendessero un viaggio per raggiungere Temaukel.

Esseri supremi della Pampa, della Patagonia e delle Ande meridionali. Sebbene la nostra conoscenza delle pratiche e delle convinzioni religiose dei primi abitanti della Pampa e della Patagonia sia scarsa e relativamente superficiale, è quasi certo che i Tehuelche credessero in un Essere supremo. Come si è visto per il dio Temaukel dei Selk'nam, il dio dei Tehuelche è caratterizzato da una mancanza di interesse per le attività del mondo; egli riveste anche il ruolo di Signore dei morti. Questo Essere supremo è stato, in generale, benevolo verso gli esseri umani, ma non c'è alcuna prova di culti pubblici a lui dedicati. Tradizionalmente era chiamato Soychu. Un Essere supremo buono, con lo stesso nome, si trova anche tra gli Indios della Pampa, almeno dopo il XVIII secolo.

Sembrerebbe che le religioni tribali delle aree meridionali del Sudamerica siano state, in generale, caratterizzate dalla fede in un dio supremo. Gli Araucani delle Ande meridionali, e in particolare i Mapuche, hanno lasciato tracce di tale convinzione, in quanto il culto di questo dio supremo perdurò fino al XVIII secolo. Nella maggior parte dei casi, l'Essere supremo viene indicato come Ngenechen (Signore degli uomini) o Ngenemapun (Signore della terra). Altre descrizioni, più femminili, possono rivelarne un carattere androgino. Si crede che Ngenechen viva in paradiso o sul sole e che sia il creatore del mondo nonché colui che dona la vita e i frutti della terra. È sua la responsabilità del benessere del genere umano, ma non è associato alle leggi morali. Ci si rivolgeva a Ngenechen in caso di necessità personali, con preghiere e sacrifici di animali ovvero offrendogli le primizie del raccolto. Un rituale pubblico diffuso ancora oggi tra gli Araucani, conosciuto come Ngillatun, consiste nell'offrire alla divinità il sangue di un animale sacrificale. Due oggetti importanti vengono utilizzati in questa festa: il *rewe*, uno spesso palo intagliato a mo' di scala, e un altare sacrificale; all'inizio della cerimonia, entrambi vengono attorniati dai partecipanti. Oltre al maestro di cerimonie, la donna sciamano (*machi*) si assume alcune delle funzioni più importanti del rituale Ngillatun. Con un tamburo piatto (*kultrun*), ella si arrampica sul palo cerimoniale e, una volta raggiunta la cima, si rivolge a Ngenechen, che dopo tale gesto è simbolicamente più vicino. Métraux (1949, p. 561) e John M. Cooper (1946, pp. 742s.) giunsero entrambi alla conclusione che in questo caso tra gli Araucani le antiche caratteristiche della divinità avessero subìto delle modifiche concettuali nel corso dei secoli, per conformarsi alle idee della conquistatrice civiltà occidentale.

I primi cronisti spagnoli considerarono il dio del tuono Pillan come una divinità centrale, se non addirittura l'Essere supremo, degli Araucani. In uno studio più recente, Ewald Böning ha efficacemente sottolineato che i Mapuche descrivono Pillan generalmente come un'apparizione potente, straordinaria ed enorme (Böning, 1974, p. 175). Pillan rappresenta soprattutto un potere impersonale, ma può anche manifestarsi in una forma personale. Il concetto di potere impersonale si riscontra raramente nella mentalità degli Indios dell'America meridionale. I Nambikwara del Mato Grosso, ad esempio, credono in una potente entità astratta, chiamata *nande* la cui presenza, infusa in alcuni oggetti, racchiude una pozione magica velenosa oppure una vera sostanza tossica. In una certa misura, chiunque può entrare in contatto con *nande*, ma sono principalmente gli sciamani ad avere la facoltà di controllare questo potere.

Spiriti della natura, rituali di caccia e riti della vegetazione. Nell'esporre le credenze in una divinità superiore, si è già accennato al fatto che il Signore degli animali costituisce uno dei modi in cui le tribù dell'America meridionale concettualizzano l'Essere supremo. Poi-

ché la caccia è un'attività caratteristica di una delle fasi più antiche della storia umana, le divinità associate a questa tipologia di sussistenza riproducono credenze arcaiche. Non solo gli Indios dell'America meridionale credono in un essere che signoreggia su tutta la fauna, ma spesso mostrano di credere nei protettori soprannaturali delle diverse specie animali. Questi spiriti della natura presentano comunemente forti tendenze individualistiche e spesso sono considerati demoni (Métraux, 1949). Dal punto di vista della storia culturale, essi sono legati al Signore di tutti gli animali, derivando tali affinità con lui dalla medesima struttura mentale, volta alla caccia e alla pesca.

Il Signore degli animali dei Tupi. La manifestazione più importante di un Signore degli animali nei bassopiani tropicali è lo spirito della foresta Korupira, o Kaapora, venerato dagli antichi Tupi orientali, da poche altre tribù tupi, primitive e isolate, e dai meticci, o *caboclo*, del Brasile. Il processo di ricostruzione di questa divinità è stato facilitato da una serie di catalogazioni di miti e di descrizioni verbali.

Sebbene l'uso di due nomi suggerisca l'idea che Korupira e Kaapora siano in realtà due figure mitiche distinte, essi sono collegati così strettamente da essere quasi indistinguibili. Korupira, il Signore degli animali, è lo spirito tutelare degli animali selvatici e delle foreste; punisce coloro che sterminano crudelmente la selvaggina, mentre premia chi gli obbedisce o coloro dei quali ha pietà. In cambio di una presa di tabacco, Korupira potrà abrogare i divieti imposti all'uccisione dei suoi animali. Gli incontri, in tempi recenti, con i Guarasu'we Pauserna, una piccola tribù tupi isolata che vive nella Bolivia orientale, hanno dimostrato che la credenza in Korupira/Kaapora è tuttora vitale. Le origini di Kaapora sono quelle di un essere umano; fu creato, cioè, dall'anima di un indio guarasu. Egli è il Signore di tutti gli animali della foresta e ha posto la propria impronta su una qualche parte del corpo di ciascun animale selvatico – di solito sull'orecchio. Un cacciatore deve rivolgersi a lui con la richiesta di liberare una parte della selvaggina, ma gli sarà permesso di uccidere soltanto il numero di animali di cui avrà assolutamente bisogno al momento. In segno di ringraziamento per la caccia andata a buon fine, quando uscirà dal bosco il cacciatore avrà abbandonato la pelle, le zampe o le interiora dell'animale cacciato: così facendo, egli implorerà il suo perdono per averlo ucciso. Dopo questa pacificazione, l'anima dell'animale tornerà a casa da Kaapora. È dunque plausibile che questa tribù, come altre, creda che lo spirito che governa la selvaggina sia in grado di creare un nuovo animale, ovvero che l'anima della stessa bestia sia capace di riprodursi in una nuova forma corporea a partire dai resti che il cacciatore lascia dietro sé. Del resto, la conservazione delle ossa degli animali selvatici nel cosiddetto rituale delle ossa sembra essere una pratica ampiamente diffusa in tutta l'America meridionale.

Per i Guarasu'we, Kurupi-vyra è uno spirito della foresta in parte animale e in parte umano, ma non è un Signore degli animali; per i cacciatori, tuttavia, egli è una possibile fonte di aiuto nelle emergenze. In tali occasioni egli offrirà in prestito la sua arma miracolosa, una bacchetta di legno duro che egli stesso adopera per uccidere gli animali selvatici, e, in cambio, esigerà totale obbedienza. Le prove dell'esistenza di un Signore degli animali e di uno Spirito ausiliare sono ben documentate in altre regioni del subcontinente sudamericano.

Lo Spirito Madre tutelare dei Munduruku. Nella regione amazzonica, l'idea di un Signore di tutta la fauna a volte è sostituita da quella di un governatore di ogni singola specie animale e, talvolta, si verifica la coesistenza di entrambi i concetti. Partendo dalla basilare premessa tupi che ogni oggetto in natura possiede una madre (*cy*), i Munducuru, un gruppo di lingua tupi, riconoscono e venerano uno spirito materno posto a capo di tutta la selvaggina. Tale entità spirituale protegge il regno animale dall'umanità e mantiene un rapporto madre-figlio tra sé e gli animali selvatici. Nonostante un carattere omogeneo, ella non ha una forma esteriore ben definita, né esiste in quanto personalità divina indipendente. Solo lo sciamano conosce e comprende i metodi per avvicinarsi a lei: in preda a una frenesia estatica, egli la nutrirà con manioca dolce, allorché ella manifesterà se stessa in una delle sue varie forme (ad esempio, quella di una particolare tartaruga di terra). I Mundurucu attribuiscono anche a ciascuna specie animale uno Spirito Madre che agisce da protettore di quella determinata specie.

In passato i Munducuru svolgevano una cerimonia di riconciliazione all'inizio della stagione delle piogge in onore degli spiriti custodi della selvaggina e del pesce. Al culmine di questa cerimonia, due uomini intonavano canti dedicati allo spirito di ciascun animale al fine di evocare gli Spiriti Madre. Essi eseguivano quest'atto seduti di fronte ai teschi di numerosi animali cacciati durante l'anno precedente; i teschi erano disposti di fronte alla casa degli uomini, in file parallele a seconda della specie. Inoltre, alle madri degli animali veniva offerta una ciotola di farinata di manioca perché se ne cibassero. Quando lo sciamano si persuadeva che gli spiriti erano arrivati, soffiava del fumo di tabacco sui teschi; quindi, tramite un tubo di bambù, procedeva a succhiare simbolicamente le punte di freccia o i proiettili penetrati negli spiriti. Attraverso questa azione gli animali venivano placati e potevano avere inizio le danze; queste ultime, eseguite dagli uomini, consistevano nel mimare una mandria di pecari, ed erano seguite da

imitazioni di tapiri e di altri animali. Questa manifestazione preparata dai Munducuru rappresentava la cerimonia più significativa e illuminante svolta nella regione amazzonica.

Danze di caccia. Il concetto di uno spirito signore, o governatore, di una particolare specie animale riveste un ruolo importante nei sistemi religiosi delle tribù di lingua caribe delle Guyane. Ne è un esempio il frequente ricorso al termine «padre» o «nonno» quando si parla di un certo tipo di animale. I Taulipang e gli Arecuna delle regioni interne delle Guyane credono che ogni specie animale abbia un padre (*podole*); essi lo immaginano come un esemplare leggendario, reale oppure gigantesco, di quella particolare specie con qualità soprannaturali. Tra questi «padri animali», due sono particolarmente significativi per i rituali di caccia: il «padre» dei pecari e quello dei pesci. Entrambe queste figure erano in origine degli sciamani, poi trasformati in esseri spirituali e introdotti nelle danze con cui si dà inizio ai rituali del Parischera e del Tukui, le danze magiche di caccia del popolo dei Taulipang. Nel corso del rito detto Parischera, i partecipanti, che indossano costumi di foglie di palma, formano una lunga fila a rappresentare una mandria di grugnanti pecari e danzano al suono roboante delle trombe o dei clarinetti di canna. L'esecuzione del Parischera garantisce abbondanza di animali quadrupedi, mentre la danza Tukui assicura uccelli e pesci a sufficienza. Prendendo le mosse da una danza eseguita dai vicini Maquiritare, analoga al Parischera dei Taulipang, Meinhard Schuster classificò le danze rituali di caccia dedicate ai pecari, comprese quelle di altre tribù di lingua caribe delle Guyane, giungendo alla conclusione che esiste un rapporto tra queste e le danze dei Munducuru (Schuster, 1976).

Anche in altre tribù della zona amazzonica e del Gran Chaco si trovano delle danze ispirate agli animali e finalizzate all'ottenimento di selvaggina e pesci. Tuttavia, piuttosto che essere rivolte al Signore degli animali, spesso esse attribuiscono importanza all'anima dell'animale stesso. Alcune danze, in cui gli animali, o il loro signore spirituale, sono rappresentati da maschere di fibra di rafia, paglia o legno, spesso non fanno parte di rituali di caccia in quanto tali, ma vengono eseguite in concomitanza di riti di passaggio, in particolare durante le cerimonie d'iniziazione e i riti funerari. Questo accade per le danze con maschere di animali che vengono eseguite nella parte nordoccidentale dell'Amazzonia, dalle tribù dello Xingu superiore e dai gruppi ge nordoccidentali del Brasile orientale.

Il giaguaro. Tra i predatori, il giaguaro occupa una posizione speciale nelle pratiche religiose dei popoli che abitano la vasta area dell'America meridionale che va dalla costa del Brasile alle Ande centrali. La vita religiosa di questi popoli è dominata da attività legate al giaguaro. Il tributo offerto al giaguaro assume varie forme: in alcuni casi, si cerca di placare o allontanare gli spiriti dei giaguari catturati, in altri i felini vengono uccisi secondo dei riti; ancora, in altre occasioni il giaguaro è venerato come un dio.

Tra gli antichi Tupinamba, il cadavere di un giaguaro veniva adornato e poi pianto dalle donne. Il popolo si rivolgeva all'animale morto affermando che era colpa sua se era stato catturato e ucciso, poiché la trappola in cui era caduto era destinata ad altre bestie selvatiche; l'animale veniva quindi implorato di non vendicarsi sui figli dell'uomo. Tra i gruppi occidentali della tribù dei Bororo del Mato Grosso, compresi nella zona culturale orientale del Brasile, è diffusa una danza di riconciliazione realizzata per il giaguaro ucciso. Le danze hanno luogo durante la notte e prevedono imitazioni del giaguaro eseguite da un cacciatore che ne indossa la pelle, gli artigli e i denti. I Bororo credono che, in questo modo, l'anima del giaguaro venga assorbita dal cacciatore. Frattanto, le donne piangono e gridano con enfasi per placare l'anima degli animali che, altrimenti, potrebbero vendicarsi uccidendo il cacciatore. I gruppi orientali dei Bororo attribuiscono un significato alquanto diverso ai riti compiuti in onore del giaguaro morto: tali cerimonie sono svolte contemporaneamente ai riti di caccia che accompagnano la morte di un individuo e, in questo senso, rientrano nei riti funerari.

Fino all'inizio del XX secolo, gli Shipaya e gli Yuruna, tribù di lingua tupi che vivono nella parte mediana del fiume Xingu, conoscevano un culto dedicato a Kumaphari, il creatore delle loro tribù. Inizialmente, Kumaphari aveva una forma umana, ma in uno scatto di rabbia si separò dagli esseri umani e si stabilì nell'estremità settentrionale del mondo, dove divenne un giaguaro invisibile e dalle tendenze cannibaliche. Talvolta, per mezzo dello sciamano che agiva da tramite, il dio giaguaro richiedeva carne umana; allora veniva organizzata una spedizione di guerra al fine di conquistare un prigioniero. La vittima veniva colpita con frecce, i partecipanti ne consumavano una parte del corpo durante un rituale e serbavano il resto per donarlo a Kumaphari, il dio giaguaro. Le cerimonie praticate nell'ambito di questo culto hanno mantenuto evidenti elementi rituali cannibalici, riscontrati tra i Tupinamba del XVI secolo. anche se a quel tempo non fu registrata alcuna offerta di guerrieri catturati a una divinità.

È noto che anche tra i Mojo, una tribù arawak della Bolivia orientale, fosse diffuso il culto del giaguaro. L'uccisione dell'animale, che automaticamente conferiva grande prestigio al cacciatore, era accompagnata da grandi riti. Durante tutta la notte veniva eseguita una danza intorno al giaguaro ucciso. Infine, questo veniva

macellato e mangiato sul posto. Il cranio, le zampe e diverse altre parti venivano quindi posti all'interno di uno dei templi dedicati al dio giaguaro, e lo sciamano giaguaro offriva una bevanda sacrificale a beneficio del cacciatore. Lo sciamano era scelto tra gli uomini che si erano distinti per essere sopravvissuti dopo essere stati attaccati da uno di questi felini. Soltanto loro erano in grado di evocare e placare lo spirito giaguaro e potevano presumibilmente trasformarsi in giaguari, una metamorfosi nota a molte altre tribù di Indios della regione amazzonica. È giustificato immaginare il dio giaguaro dei Mojo come un «Signore dei giaguari» nello stesso modo in cui il concetto di «Signore degli animali» era presente tra le tribù di cacciatori.

Questo felino predatore ha avuto un ruolo di grande importanza nella religione dell'antico Perù: o una particolare divinità possedeva gli attributi del giaguaro o il giaguaro era una divinità indipendente che agiva quale Signore dei giaguari della terra e compariva nella costellazione dello Scorpione. [Vedi anche *GIAGUARO*, vol. 4].

Protezione dagli animali uccisi. I rituali istituiti a riguardo dei vari animali uccisi sono particolarmente diffusi nel Brasile orientale e nella Terra del Fuoco. Tra i Bororo del Brasile orientale, dopo che una grande quantità di selvaggina è stata uccisa, lo sciamano entra in uno stato di *trance*; in questa condizione egli esegue varie attività legate agli animali, ad esempio alitando sulla carne. Egli può anche assaggiarla prima che gli altri membri della tribù prendano parte al pasto; in questo modo elargisce una benedizione che funge da protezione contro la vendetta dello spirito dell'animale ucciso (*bope*). Quando i Kaingan Aweicoma (Xokleng) dello Stato di Santa Catarina nel Brasile meridionale uccidevano un tapiro, ne cospargevano la testa e il corpo, mantenuto in posizione verticale, di verdura triturata di cui questi animali sono particolarmente ghiotti. Frattanto, si rivolgevano allo spirito dell'animale con parole amichevoli, chiedendogli di fornire agli altri esemplari della sua specie un resoconto favorevole e di riferire come era stato trattato bene, per convincerli a lasciarsi a loro volta uccidere. Analogamente, quando un cacciatore selk'nam della Terra del Fuoco scuoiava una volpe, le rivolgeva espressioni di scuse, ad esempio: «Cara volpe, non ho intenzioni malevole. Ti rispetto e non voglio farti del male, ma ho bisogno della tua carne e della tua pelliccia». In questo modo, intendeva riconciliarsi con l'intera comunità delle volpi che aveva perduto uno dei suoi membri. L'adozione di tali espedienti nei confronti degli animali uccisi è un tipico rituale arcaico che trova espressione anche tra i cacciatori nel Vecchio Mondo.

Riti riguardanti le piante e la fertilità. Saranno ora trattati quei riti religiosi incentrati sul tema della fertilità, non solo delle coltivazioni ma anche delle piante selvatiche commestibili. La celebrazione religiosa più imponente delle tribù che vivono nei bassopiani amazzonici è quella dedicata ai demoni della vegetazione dai popoli della parte nordoccidentale della regione. Tali demoni di solito sono identificati, anche se in modo non corretto, come i peggiori dagli antichi Tupi orientali, i cui demoni (e i loro culti) si chiamano *yurupary* in lingua locale (Métraux, 1949).

Tra i Tucano e i gruppi arawak che vivono lungo il Rio Negro superiore e nel bacino del fiume Uaupés, i riti yurupary si svolgono nel periodo in cui maturano certi frutti di palma particolarmente graditi agli Indios. All'inizio della celebrazione, alcuni uomini scortano nel villaggio dei cesti colmi di questi frutti suonando delle trombe gigantesche. Questi strumenti sacri, che rappresentano le voci dei demoni della vegetazione, sono tenuti nascosti alle donne e ai bambini, che quindi, per il momento, devono rimanere all'interno delle capanne mentre, per tutta la prima parte della cerimonia, gli uomini si feriscono l'un l'altro con delle lunghe aste. Dopo che la parte segreta del rituale si è conclusa, le donne possono raggiungere gli uomini festeggiando e bevendo, cosa che continuano a fare per diversi giorni. Lo scopo di questa festa è quello di ringraziare i demoni in seguito a un buon raccolto e di implorarli perché concedano un ricco raccolto nella stagione successiva. In passato, i riti yurupary dei gruppi arawak come i Tariana e i loro vicini, prevedevano l'uso di due «abiti in maschera» fatti con capelli di donne e peli di scimmia intrecciati. Anche questi costumi, indossati da una coppia di danzatori, non potevano essere visti dalle donne.

Il significato di fondo dei riti yurupary riguarda il figlio di Koai, l'eroe tribale dei gruppi arawak. Dal canto loro, gli Yahuna (un gruppo tucano) credono in Milomaki, un eroe solare con un talento prodigioso per il canto, responsabile di aver creato tutti i frutti commestibili, che donò agli uomini sebbene fosse stato da questi dato alle fiamme per vendicarsi dell'uccisione di alcuni membri della tribù. Dalle ceneri del suo corpo nacque la palma che fornisce il legno per fare le grandi trombe usate nelle feste, le quali riproducono, presumibilmente, lo stesso suono della sua voce. [Vedi *YURUPARY*].

Strumenti a fiato sacri. La riproduzione delle voci di esseri soprannaturali attraverso l'uso di strumenti a fiato sacri, compresi flauti di legno e trombe di corteccia arrotolata, rappresenta un elemento che è, o almeno era, diffuso in gran parte dell'America meridionale tropicale. Il loro utilizzo è quasi sempre collegato con l'espansione dei popoli arawak da nord a sud. Nella zona a nord del Rio delle Amazzoni, questi strumenti so-

no utilizzati in attività cultuali dedicate alle divinità della vegetazione, mentre a sud del Rio delle Amazzoni essi costituiscono un aspetto centrale di alcuni culti indipendenti dal carattere esoterico ma che hanno ben poco in comune con i riti di fertilità. Appaiono infatti nella Danza dei Flauti degli Ipurina Arawak stanziati sul fiume Purus, a rappresentare gli spiriti *kamutsi* che vivono sott'acqua e sono legati non solo al sole ma anche agli animali. I Paresi-'Kabishi, una tribù arawak della parte occidentale del Mato Grosso, celebrano un culto segreto in cui il serpente demoniaco Nukaima e la sua compagna sono rappresentati da una tromba enorme e da un flauto più piccolo. La Danza del Salto dell'Alligatore degli antichi Mojo è considerata l'equivalente del culto del serpente dei Paresi. Al culmine di questa festa dedicata al culto dell'alligatore si forma una processione di dodici uomini che suonano delle trombe di corteccia lunghe oltre due metri e mezzo. Donne e bambini non sono autorizzati a guardare: se lo facessero, rischierebbero presumibilmente di essere inghiottiti da un alligatore. L'ondata culturale a cui si deve l'uso di strumenti a fiato sacri intesi a riprodurre le voci di esseri spirituali si esaurì, a quanto pare, nell'area culturale dello Xingu superiore.

I flauti, tabu per le donne, sono conservati in speciali edifici, come accade tra i Mehinaku Arawak. Essi sono associati a uno Spirito Madre (*mama'e*) che assume la forma di uno *jacu* (*Crax spp*) e che, durante le cerimonie, è rappresentato da danzatori mascherati. Tra i Camayura (un gruppo tupi), la Festa dello Jacu era organizzata allo scopo di ottenere aiuto da tre *mama'e* della manioca, la cui assistenza era necessaria per garantire il successo nella coltivazione di un nuovo campo di quella pianta.

Fertilità degli esseri umani e delle piante. Tra i Kaua (un gruppo arawak) e i Cubeo (un gruppo tucano) della regione amazzonica nordoccidentale i riti di fertilità sono ovviamente collegati al potere generativo degli esseri umani. Al termine delle danze mascherate, in cui i danzatori hanno recitato la parte di animali, i partecipanti si uniscono per eseguire la Naädö, una danza fallica. Tenendo davanti al corpo un fallo artificiale fatto di fibra di rafia, essi imitano la gestualità del coito, riproducendo la dispersione del seme su case, campi e foreste.

Spostandosi verso ovest si incontra Moma, il padre primordiale dei Witoto, un dio superiore che ha una forte influenza sulla fertilità di tutte le piante produttive. Moma è responsabile non solo dell'abbondanza delle coltivazioni, tra cui manioca e mais, ma anche delle piante selvatiche. In suo onore viene eseguita la Okima, la festa dedicata alla yuca (manioca) e agli antenati: coloro che dimorano sottoterra vengono invitati a partecipare alla festa dai loro discendenti che vivono nel mondo di sopra; questi ultimi pestano i piedi o battono ritmicamente sul terreno con «bastoni del ritmo» muniti di sonagli. Durante la celebrazione nota come Uike si pratica un particolare gioco con la palla; si crede che l'anima di Moma sia presente all'interno della palla che rimbalza avanti e indietro sulle ginocchia dei partecipanti. Inoltre, la palla rappresenta simbolicamente i frutti che vengono portati alla festa: l'idea è che la palla, oscillando, riproduca gli stessi movimenti dei frutti sui rami degli alberi.

Tra i popoli jivaro dell'Ecuador il culto della Madre Terra Nunkwi è limitato a quelle piante coltivate che si crede abbiano un'anima femminile, ad esempio la manioca. L'anima della Madre Terra si trova all'interno di una pietra dalla forma strana (*nantara*) che ha il potere di convocare Nunkwi. L'associazione tra fertilità delle femmine della specie umana e la crescita delle piante considerate femminili è chiaramente espressa attraverso la regola che prescrive che ogni donna che pianta una talea di manioca deve farlo seduta su un tubero di manioca. Lo stesso tema si esprime nel rituale riguardante la prima talea di manioca, la quale deve essere tratta da un campo il cui prodotto è destinato a essere utilizzato durante la festa del tabacco; la talea quindi viene dipinta di rosso e la donna la colloca contro il proprio inguine.

Anche gli *tsantsa* dei Jivaro, le teste-trofeo rimpicciolite alla grandezza di un pugno, sono collegate alla fertilità dei campi: si crede che, allorché il cacciatore che ha avuto successo e che indossa il trofeo al collo passa per i campi, il potere che risiede all'interno di quelle teste si trasferisca nelle piantagioni. Dai trofei il cacciatore riceve anche informazioni relative ai campi, che trasmette alle donne che se ne occupano. [Per ulteriori approfondimenti sulle credenze e le pratiche religiose delle popolazioni jivaro dell'Ecuador, vedi *QUECHUA, RELIGIONE DEI*, articolo *Civiltà amazzoniche*]. I popoli quechua e aymara della regione centrale delle Ande invocano spesso Pachamama, la dea della terra, garante innanzitutto della fertilità delle piante e che, si crede, vive nel sottosuolo. Oltre a essere associata a molte festività, Pachamama è legata anche a molti rituali quotidiani. Il suo culto ha origini preispaniche, ma è persistito fino a oggi; tale continuità è senza dubbio legata all'identificazione di Pachamama con la Vergine Maria. [Vedi *INCA, RELIGIONE DEGLI*].

Quanto alle aree culturali del Brasile orientale, del Gran Chaco, della Pampa e della Patagonia (tra cui la Terra del Fuoco), le notizie riguardanti divinità o spiriti legati alla fertilità delle piante coltivate sono parziali, insignificanti o del tutto assenti.

L'anima, i morti e gli antenati. La maggior parte dei

gruppi indios dell'America meridionale crede che un essere umano abbia diverse anime, ciascuna in una parte diversa del corpo e responsabile di determinati aspetti della vita. Dopo la morte, ognuna di queste anime va incontro a un destino diverso. Uno degli esempi più interessanti di questo concetto si trova tra i Guarani-Apapocuva (Nimuendajú, 1914), secondo cui un'anima chiamata *ayvucue* (respiro) proviene da una delle seguenti tre sedi possibili: dallo zenit, da una divinità che corrisponde all'eroe tribale; dall'Est, dalla dea «Nostra Madre»; oppure dall'Ovest, da Tupan, dio del tuono. L'anima, nel suo luogo d'origine, esiste in uno stato finito e, al momento della nascita, entra nel corpo di un individuo. Lo sciamano ha il compito di determinare da quale dei tre luoghi di origine menzionati provenga ciascuna anima. Appena dopo la nascita, l'anima-respiro si unisce con un'altra anima, la *acyigua* (vigoroso, forte). Quest'ultima risiede nella nuca di un individuo ed è considerata l'anima animale: essa è responsabile del temperamento e degli impulsi di quella persona, che corrispondono alle qualità di un particolare animale. Immediatamente dopo la morte, le due anime si separano. La *ayvucue* di un bambino piccolo va nel paradiso, la «Terra senza Male»; la destinazione della *ayvucue* degli adulti è invece un oltretomba differente, che si trova appena prima dell'ingresso del paradiso; infine, l'anima animale, o *acyigua*, si trasforma in uno spirito molto temuto, chiamato *angery*, che perseguita l'umanità e deve quindi essere combattuto.

Gli studi condotti su un certo numero di tribù indigene dimostrano che la meticolosa conservazione delle ossa dei morti è una pratica diffusa. Tale atto, simile alla conservazione delle ossa della selvaggina abbattuta, può essere ricondotto alla convinzione che gli elementi residui dell'anima rimangono nelle ossa dopo la morte. La formazione del concetto di «anima osso» ha portato al consumo rituale di cenere di ossa da parte dei familiari dei defunti. Questa forma di endocannibalismo oggigiorno è praticata da diversi gruppi yanoama e sembra essere relativamente diffusa nella parte occidentale dell'America meridionale. Tra gli Yanoama troviamo inoltre l'idea che l'anima si trova al di fuori del corpo di un individuo vivente. Un concetto, quest'ultimo, documentato di rado nell'America meridionale: l'anima abita più spesso in un animale, ma a volte anche nelle piante. Può risiedere, per esempio, in un'aquila arpia se si tratta dell'anima di un uomo, oppure in una lontra se appartiene a una donna. L'elemento preponderante di un siffatto concetto è quello di un modello identico di vita: quando l'animale corrispondente muore, anche la sua controparte umana cessa di vivere, e viceversa. L'anima animale, di solito indicata come «anima cespuglio», rappresenta l'*alter ego* di un individuo particolare.

Alcune delle convinzioni più importanti relative all'esistenza di un *alter ego*, prevalenti nell'America meridionale, derivano dall'ambito sciamanico. La donna sciamano araucana (*machi*) possiede un *alter ego* che assume la forma di un albero sempreverde di *canelo* (*Drimys winteri*) di cui ella si prende cura nella foresta e la cui sorte è intimamente legata alla sua: se qualcuno dovesse scoprire quest'albero e distruggerlo, la *machi* senza dubbio morirebbe.

Il culto dei morti costituiva una componente essenziale delle religioni dell'antico Perù, come dimostrano la cura usata dai sacerdoti verso le mummie degli antenati (Métraux, 1949) e le vittime sacrificate in onore di queste ultime. Le mummie venivano adoperate anche nelle processioni connesse a determinate festività.

Uno dei pochi esempi di culto dei defunti diffuso nelle foreste tropicali riguarda la Danza degli Spiriti del popolo degli Shipaya del basso Xingu, che rappresenta la celebrazione religiosa più significativa di questa tribù tupi. Le anime dei morti, che sono ben disposte verso l'umanità, esprimono allo sciamano, attraverso le parole del capo tribù, la volontà che venga svolta la celebrazione conosciuta come Festa per le Anime dei Morti. Si crede che le anime di coloro che sono morti da tempo si impossessino dello sciamano, il quale indossa un manto di cotone bianco; assunta questa forma, l'anima può prendere parte alle danze e ai rinfreschi dei viventi nel centro del villaggio. Quando le anime dei morti hanno preso possesso del corpo dello sciamano, la vera anima di costui giace inattiva nella sua capanna. La cerimonia continua per otto notti o più, durante le quali fanno la loro comparsa anche altri uomini, vestiti con simili manti da danza, nei quali le anime dei morti si sono incarnate.

Il culto degli antenati è anche il punto focale della religione dei Cubeo che vivono nel Nord-Ovest della regione amazzonica. L'anima di una persona morta vaga verso la dimora degli antenati benevoli, che si trova nei pressi dell'abitazione del suo *sib* (una forma sociale basata sull'appartenenza allo stesso lignaggio) e dove sono riuniti tutti i suoi morti. Gli antenati sono rappresentati da trombe enormi che vengono utilizzate non solo per i riti funerari ma anche nelle cerimonie d'iniziazione dei giovani della tribù, durante le quali questi ultimi vengono fustigati al suono di tali strumenti. Gli antenati, rappresentati ancora una volta dalle trombe, fungono anche da spiriti custodi negli incontri del *sib*. Si crede che, se suonate mentre un uomo fa il bagno nel fiume, il suono che le trombe emettono favorisca la virilità maschile.

Tra i Mundurucu del Brasile centrale, i grandi strumenti a fiato, suonati durante una particolare festa celebrata esclusivamente da uomini, rappresentano l'incar-

nazione degli antenati del clan. Come accade per le trombe dei Cubeo, questi strumenti non possono essere visti dalle donne. Alla fine della cerimonia, una speciale bevanda a base di manioca viene versata all'interno degli strumenti, raccolta in una ciotola di zucca quando fuoriesce dall'altra estremità e successivamente bevuta dai partecipanti. Questo rituale, che è considerato una forma di comunione spirituale con gli antenati, è ritenuto un atto di riconciliazione per ottenerne il favore e l'aiuto per i discendenti.

Nel rituale Kwarup dei Camayura, un gruppo tupi dell'alto Xingu, è possibile vedere unificate le caratteristiche di una cerimonia funeraria per una recente scomparsa e di un rito commemorativo per i leggendari avi tribali. Il fulcro del Kwarup (da *kuat*, «sole» e *yerup*, «mio antenato») è rappresentato da alcuni paletti, alti meno di un metro ciascuno, equipaggiati e agghindati come fossero esseri umani e scolpiti nel legno sacro da cui, presumibilmente, il creatore Mavutsine plasmò il primo camayura. Il canto eseguito mentre le persone danzano intorno a questi pali è lo stesso che Mavutsine intonò nel momento in cui creava il genere umano. Il rituale Kwarup celebra un ritorno simbolico degli antenati allo scopo di accogliere coloro che sono recentemente scomparsi.

I culti funerari e la venerazione per gli antenati svolgono un ruolo importante anche nell'area culturale del Brasile orientale, in particolare tra i Bororo. Questa tribù fa una netta distinzione tra spiriti della natura e spiriti dei morti: i Bororo ritengono infatti che le anime degli antenati (*aroe*) mantengano con gli esseri umani una profonda relazione che influenza e sostiene la vita quotidiana di questi ultimi. In occasione di alcuni eventi di rilevanza sociale, gli spiriti dei morti vengono invocati in maniera rituale da speciali sciamani a cui gli spiriti appaiono e a cui si rivelano in sogno. I riti funerari dei Bororo, in conseguenza di questo importante legame con gli spiriti, sono oltremodo sviluppati e complessi. Dopo una caccia rituale, il cacciatore che ha avuto successo assume il ruolo di ambasciatore del defunto al funerale, che consiste in una serie di riti prestabiliti. Tra questi, vi è una danza particolarmente interessante per le grandi fascine di legno circolari che rappresentano la persona defunta. Mentre viene eseguita la danza, le ossa del defunto, che sono state sepolte per due settimane, vengono riesumate e dipinte di rosso con l'annatto, un colorante naturale. Alle ossa vengono poi incollate delle piume i cui colori riproducono quelli del clan; il teschio così decorato viene quindi esposto presso le persone che osservano il lutto. Dopo un periodo di custodia in casa del defunto, il cesto in cui erano state poste le ossa viene sepolto in un tratto piuttosto profondo di un fiume che scorre nei pressi.

Tra i Canela di lingua ge (Timbira orientali) sono di solito gli uomini medicina, che sono onniscienti, a stabilire un contatto con gli spiriti dei morti; tuttavia, anche quei membri della tribù che non possiedono particolari capacità spirituali cercano consiglio dagli antenati nei momenti di necessità. Nella fase iniziale delle cerimonie d'iniziazione dei giovani, in cui la religione è messa in risalto, gli iniziati imparano a contattare i morti. Tale abilità si acquisisce nel corso di una gara di corsa in cui ciascuno dei futuri iniziati trasporta un ceppo di legno che si dice sia il fantasma di un antenato morto. Durante i riti funerari, gli uomini trasportano ceppi molto più grandi in una competizione simile.

Il culto dei morti non è solo un rituale di grande effetto, ma un fondamento di base della cultura dei Kaingan, la più meridionale delle tribù ge. L'obiettivo alla base di questo rituale è l'eliminazione dei legami che collegano i vivi e i morti: il rito garantisce che le anime dei defunti arrivino definitivamente nel luogo ultraterreno del riposo, che si trova a ovest.

Tra gli Indios delle regioni meridionali del Sudamerica, tra cui il Gran Chaco e le Ande meridionali, il culto dei morti comprende pochi elementi autenticamente religiosi. Durante il funerale, i familiari danno una grande festa in onore del parente defunto; le varie cerimonie che vengono svolte durante questa festa (ad esempio, gare in cui si mangia e si beve, piagnistei, musica, aggressioni simulate, giochi a dorso di cavallo e discorsi) hanno lo scopo di distogliere dal villaggio gli spaventosi spiriti dei morti o i demoni della morte che causano il decesso dei membri della tribù, per impedire loro di provocare ulteriori danni. Tra i popoli del Gran Chaco viene svolto un rito che rappresenta un tentativo di consolare i morti e di placarne l'ira causata dal trapasso: le cerimonie funerarie, che hanno inizio immediatamente dopo la morte di un individuo, hanno esattamente questo scopo. Spesso un invalido viene escluso, oppure sepolto ancor prima di essere effettivamente morto. Pochi sono i dati certi riguardanti le credenze sulla vita dell'anima dopo la morte tra i popoli del Gran Chaco.

Riti d'iniziazione. Nelle cerimonie funerarie svolte tra gli Indios della Terra del Fuoco non vi è traccia di culto dei morti. In questa regione, l'enfasi socio-religiosa è stata posta su quei riti che sono generalmente associati all'iniziazione di membri di entrambi i sessi e, in particolare, sulle cerimonie legate all'ammissione di giovani uomini all'interno di organizzazioni maschili, come il Kloketen tra i Selk'nam e il Kina tra gli Yahgan. Durante questi riti, una fila di uomini compariva improvvisamente per spaventare le donne, indossando maschere coniche fatte di corteccia o di pelle di animale che ne coprivano la testa e il volto, e con il corpo dipinto con vari motivi di colore nero, bianco e rosa. Essi

rappresentavano specifici demoni e spiriti del mare, della foresta e degli animali, ma nessun fantasma di defunti.

La presenza di maschere in aree tanto a sud viene ragionevolmente attribuita alla vasta influenza culturale della foresta tropicale. Tra la foresta tropicale e la Terra del Fuoco non vi è alcuna interruzione nella comparsa di maschere connesse ai riti d'iniziazione, come ad esempio l'Anapösö, o Festa dello Spirito della Foresta, celebrata dai Chamacoco. In questa regione del Gran Chaco, le persone che rappresentavano gli spiriti della foresta indossavano elaborate decorazioni di piume. Si credeva che questi spiriti fossero governati da Pohitschio, un demone dalle sembianze canine, considerato il consorte della Grande Madre, Eschetewuarha. Un tempo gli esecutori del rito indossavano maschere di piume artisticamente intrecciate che furono in seguito sostituite da sacchi in cui infilare la testa, nei quali erano praticati dei fori all'altezza degli occhi. In entrambi i casi, alle donne non era consentito sapere che quegli spiriti erano in realtà gli uomini della propria tribù.

I Lengua del Gran Chaco praticano una danza mascherata quale rappresentazione simbolica del pericolo soprannaturale che minaccia le donne al momento del menarca. In questa danza, gli uomini non sposati indossano maschere e cinture di piume di struzzo e si accostano alle giovani donne nel corso di quella che appare una tipica celebrazione della pubertà femminile. Le ragazze credono che essi siano gli spiriti maligni; dopo aver molestato e minacciato le giovani, essi vengono infine allontanati dalle donne adulte.

Conclusione. A causa dell'estrema varietà dei periodi di tempo a cui risalgono le informazioni su queste tribù, l'unica prospettiva valida per ottenere una visione d'insieme è di natura diacronica. A conclusione di questa indagine sulle varie forme religiose, vengono qui riassunti brevemente alcuni fenomeni caratteristici delle singole aree culturali.

Le Ande centrali dell'età precolombiana erano caratterizzate dalla fede in divinità supreme e dai rispettivi culti, dalla venerazione degli antenati e dei morti e, infine, da riti agrari dedicati a una divinità femminile della terra. I popoli delle regioni del Rio delle Amazzoni e dell'Orinoco mostrano occasionalmente tracce del culto di una divinità elevata (Witoto, Tupi-Guarani). Insieme con i culti di vegetazione (nella zona amazzonica nordoccidentale) che sono tipici delle popolazioni agricole, esiste un notevole numero di cerimonie e riti legati alle divinità della caccia e della fauna selvatica (ivi compresi i pesci). I Ge del Brasile orientale mostrano chiare testimonianze relative al culto di divinità astrali come il Sole e la Luna; il culto dei morti e quello degli antenati dominano gran parte della loro vita religiosa. Nel Gran Chaco, al contrario, sono palesemente carenti le cerimonie religiose e i riti in senso stretto: predominano le cerimonie per le primizie legate alla caccia e alla pesca, mentre non esistono riti agrari. Nella Pampa e nella Patagonia esistono testimonianze di una serie di riti socio-religiosi. I Selk'nam e gli Yahgan dell'arcipelago della Terra del Fuoco credono in un dio supremo, ma esistono scarse indicazioni riguardanti il relativo culto. Le regioni delle Ande meridionali e centrali hanno in comune molti aspetti della vita religiosa: il culto della divinità elevata (Ngenechen) è associato a un rito di fertilità legato alla coltivazione. Ugualmente predominante è anche una forma di sciamanismo altamente sviluppata: in tutta l'America meridionale, anche al di fuori della regione andina, lo sciamano resta il pilastro della vita religiosa.

[Vedi anche *SCIAMANISMO NELLE AMERICHE*, articolo *Sciamanismo nell'America meridionale*. Per una descrizione dettagliata di alcuni degli argomenti affrontati in questo articolo, vedi *ETNOASTRONOMIA*; *ESSERE SUPREMO*, vol. 1; e *SIGNORE DEGLI ANIMALI*, vol. 1].

BIBLIOGRAFIA

H. Baldus, *Die Allmutter in der Mythologie zweier sudamerikanischer Indianerstämme (Kagaba und Tumereha)*, Berlin 1932.

H. Becher, *Poré/Perimbó. Einwirkungen der lunaren Mythologie auf den Lebensstil von drei Yanonámi-Stämmen, Surára, Pakidái und Ironasitéri*, Hannover 1974.

E. Böning, *Der Pillánbergriff der Mapuche*, Sankt Augustin 1974.

J.M. Cooper, *The Araucanians*, in J.H. Steward (cur.), *Handbook of South American Indians*, II, *The Andean Civilizations*, Washington/D.C. 1946, pp. 687-760.

M. Eliade, *South American High Gods. Part I*, in «History of Religions», 8 (1968), pp. 338-54.

M. Eliade, *South American High Gods. Part II*, in «History of Religions», 10 (1970-1971), pp. 234-66.

P. Frikel, *Zur linguistisch-ethnologischen Gliederung der Indianerstämme von Nord-Pará (Brasilien) und den anliegenden Gebieten*, in «Anthropos», 52 (1957), pp. 509-63.

M. Gusinde, *Die Feuerland Indianer. Ergebnisse meiner vier Forschungsreisen in den Jahren 1918 bis 1924*, I-III, Mödeling 1931-1974. I primi due volumi, *Die Selknam* (1931) e *Die Yamana* (1937), sono stati tradotti in inglese col titolo, rispettivamente, di *Folk Literature of the Selknam Indians*, Berkeley 1975, e *Folk Literature of the Yamana Indians*, Berkeley 1977. Il terzo volume della serie originale è *Die Halakwulup* (1974).

M. Gusinde, recensione di R.F. Murphy, *Mundurucú Religion*, Berkeley 1958, in «Anthropos», 55 (1960), pp. 303-305.

J. Haekel, *Pura und Hochgott. Probleme der südamerikanischen Religionsethnologie*, Wien 1958.

Karin Hissink e A. Hahn (curr.), *Die Tacana. Ergebnisse der Frobenius-Expedition nach Bolivien 1952 bis 1954*, I, *Erzählungsgut*, Stuttgart 1961.

Å. Hultkrantz, *Les Religions des Indiens primitifs de l'Amérique. Essai d'une synthèse typologique et historique*, Stockholm 1963.
A.E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*, Wiesbaden 1951.
A. Kruse, *Pura, das Höchste Wesen der Arikena*, in «Anthropos», 50 (1955), pp. 404-16.
A. Métraux, *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Paris 1928.
A. Métraux, *Ethnography of the Chaco*, in J.H. Steward (cur.), *Handbook of South American Indians*, I, *The Marginal tribes*, Washington/D.C. 1946, pp. 197-370.
A. Métraux, *Religion and Shamanism*, in J.H. Steward (cur.), *Handbook of South American Indians*, V, *The Comparative Ethnology of South American Indians*, Washington/D.C. 1949, p. 559-99.
A. Métraux, *Religions et magies indiennes d'Amériques du Sud*, Paris 1967 (trad. it. *Religioni e riti magici indiani nell'America meridionale*, Milano 1971).
C. Nimuendajú, *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaráni*, in «Zeitschrift für Ethnologie», 46 (1914), pp. 284-403.
C. Nimuendajú, *The Apinayé*, Washington/D.C. 1939.
V.M. Petrullo, *The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela*, in «The Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Bulletin», 123 (1939), pp. 161-290.
M. Schuster, *Dekuana*, München 1976.
H. Trimborn, *Die Religionen der Völkerschaften des südlichen Mittelamerika und des nördlichen und mittleren Andenraumes*, in W. Krickeberg et al. (curr.), *Die Religionen des alten Amerika*, Stuttgart 1961, pp. 91-170 (trad. it. *Le religioni dei popoli del Centroamerica meridionale e dell'area andina settentrionale e centrale*, in W. Krickeberg et al. [curr.], *Religioni dell'America precolombiana*, Milano 1966).
O. Zerries, *Die Religionen der Naturvölker Südamerikas und Westindiens*, in W. Krickeberg et al. (curr.), *Die Religionen des alten Amerika*, Stuttgart 1961, pp. 269-384 (trad. it. *Le religioni dei popoli allo stato di natura dell'America meridionale e delle Indie occidentali*, in W. Krickeberg et al. [curr.], *Religioni dell'America precolombiana*, Milano 1966).

OTTO ZERRIES

Temi mitici

La mitologia sudamericana rappresenta un campo vasto la cui competenza, quanto agli aspetti linguistici e archeologici, si estende al di là del continente circoscritto geograficamente per includere le tradizioni orali di Panama, della Costa Rica orientale e degli abitanti nativi delle Indie occidentali. Questo articolo prende in considerazione i miti dal punto di vista degli studi religiosi e pone in rilievo i modelli cosmologici e il simbolismo sacro presenti nelle narrazioni prodotte dalle popolazioni non alfabetizzate che in tempi antichi e moderni hanno abitato l'America meridionale.

Il fatto che, all'inizio del XVI secolo, relativamente a questa area, fossero stati catalogati più di mille idiomi, i quali rappresentano una varietà di ceppi linguistici e lingue indipendenti tra loro, suggerisce che l'America meridionale sia stata popolata nel corso dei secoli da un gran numero di gruppi nomadi che si succedettero migrando verso sud dalla Siberia e dall'America settentrionale e centrale. Una classificazione sommaria delle lingue sudamericane consiste nel tentativo di ridurre centinaia di lingue reciprocamente incomprensibili a soli tre gruppi: macro-chibcha, andino-equatoriale e ge-pano-caribe. Questa classificazione, tuttavia, è dichiaratamente provvisoria e, nel caso degli ultimi due gruppi, molto incerta. Le migrazioni ebbero inizio più di 20.000 anni fa: la maggior parte dei primi siti archeologici dell'America meridionale risale a un periodo tra i 14.000 e i 12.000 anni fa; alcuni strumenti di quarzo scoperti in Brasile nel 1983, tuttavia, sono stati datati come risalenti a circa 25.000 anni or sono.

Le maggiori civiltà dell'antica America meridionale occupavano la regione andina e la costa del Pacifico dalla Colombia settentrionale al Cile centrale. Dal punto di vista degli studi mitologici, le culture più o meno «primitive» sono importanti almeno quanto le civiltà «superiori», in quanto le società meno sviluppate, di solito, possiedono ricchi repertori di racconti sacri. L'estrema diversità esistente tra i popoli indigeni dell'America meridionale ha precluso la formazione di un pantheon comune o di un sistema mitico-religioso valido per l'intero continente. Tuttavia, poiché molte popolazioni sono venute in contatto tra loro in un momento o in un altro, svariati miti sono comuni a diverse tribù. Inoltre, un gran numero di temi comuni si ritrova non solo nelle tradizioni mitologiche di gruppi diversi dell'America meridionale, ma è noto anche a popoli di altri continenti: ciò dà adito a differenti speculazioni sul fatto che tali temi si siano sviluppati per propagazione o, al contrario, si siano generati in maniera indipendente.

Miti d'origine. Le storie sacre diffuse nel continente sudamericano sulle origini del mondo non propongono, di regola, il modello di una creazione dal nulla per volontà di un dio onnipotente. Piuttosto, esse raffigurano comunemente la venuta in essere e il dispiegarsi di uno spirito primordiale. In molti casi, poco viene detto circa la genesi del mondo reale, ma viene fornita una descrizione dettagliata della struttura dell'universo. Questa descrizione fa cenno a un universo costituito da livelli differenziati, all'*axis mundi* (che assume spesso la forma di un albero cosmico) e ai corpi celesti (immaginati, per lo più, come il prodotto della trasformazione degli eroi, degli animali e di altre creature). Molti miti riguardano le caratteristiche del cielo o degli inferi; esistono anche numerose storie sull'origine della notte e

un numero ancor più abbondante di miti riguardanti la distruzione del mondo, secondo cui gli agenti distruttivi più ricorrenti sarebbero l'acqua o il fuoco, quando non entrambi.

Creazione del mondo. I Piaroa, che vivono sulla sponda meridionale dell'Orinoco superiore e parlano una lingua della famiglia saliva-piaroa, credono che tutto ciò che esiste sia stato creato dal potere dell'immaginazione. All'inizio, essi sostengono, non esisteva assolutamente nulla: la prima cosa ad apparire fu il cielo, quindi l'aria e il vento; con il vento nacquero le parole dei canti, che sono le forze creative da cui procedono pensieri e visioni. Dal nulla esse hanno immaginato e creato Buoko, il primo essere vivente, che si sviluppò proprio nelle parole di un canto e che, a propria volta, immaginò Chejaru, sua sorella, che quindi nacque. Questo è il motivo per cui l'essere umano possiede anche la capacità d'immaginazione; i Piaroa sostengono che, in realtà, è il pensiero l'unica cosa che gli esseri umani possiedono.

I Koghi, che parlano una lingua del ceppo macro-chibcha e che vivono nella Sierra Nevada de Santa Marta, si tramandano una storia della creazione che sottolinea similmente la natura spirituale dei primi esseri viventi e dell'universo. Secondo questo mito, la creazione ebbe luogo in nove tappe, dal basso verso l'alto. Ogni tappa rappresenta tanto un livello cosmico quanto un essere spirituale chiamato «la Madre», che talvolta è accompagnato da un «Padre» o da un altro essere spirituale. Il primo livello, che si trova immerso nelle tenebre, è il mare; il secondo è uno spirito Tigre; il quinto è la prima casa dello Spirito; infine, i Padri del Mondo trovano un enorme albero e ne fanno un tempio nel cielo al di sopra dell'acqua, che chiamano la Casa dello Spirito.

Al momento dell'arrivo degli Spagnoli i Muisca (Chibcha) vivevano negli altopiani della Colombia e parlavano una lingua della famiglia macro-chibcha. Secondo il loro mito della creazione, prima che esistesse alcunché nel mondo regnava la notte e la luce si trovava all'interno di una grande entità che, secondo il cronista spagnolo che annotò la storia, è la stessa che gli Europei chiamano Dio: un essere onnipotente, universale, signore benigno e creatore di tutte le cose. Il grande essere cominciò a crescere, mostrando la luce che aveva in sé e, in quella luce primordiale, iniziò a creare. Le sue prime creazioni furono alcuni uccelli neri a cui comandò di andare ovunque nel mondo, alitando con i becchi: questo respiro era luminoso e trasparente e, dopo che la missione degli uccelli fu compiuta, il mondo rimase chiaro e illuminato come è adesso.

Livelli cosmici. In molti miti dell'America meridionale l'universo è concepito come una serie di livelli stratificati: in molti casi tre o quattro, a volte di più. I Mataco, la cui lingua appartiene alla famiglia mataco-mataguayo e che vivono nel Gran Chaco tra i fiumi Pilcomayo e Bermejo, distinguono i livelli della terra, del cielo, dell'oltretomba e (secondo alcuni) un quarto livello che si trova a una quota più bassa rispetto alla terra. Originariamente, il cielo era unito alla terra, ma il Padrone del Cielo li separò; in seguito, un albero crebbe e collegò il cielo e la terra. La gente della terra era solita scalare l'albero per andare a caccia nel cielo, ma un vecchio uomo, a cui era stata data solo una misera porzione di carne di selvaggina, si vendicò bruciando l'albero. I cacciatori, che non poterono più fare ritorno, divennero le Pleiadi. I figli dei cacciatori, rimasti sulla terra, ricevettero dalla propria madre, anch'essa dispersa nel cielo, una pelle di cervo piena di miele che ella fece cadere dall'alto. Cresciuti, essi divennero gli antenati degli attuali Mataco.

I Macuna del basso Pira-Parana nella regione del Vaupés in Colombia, che parlano una lingua della famiglia tucano, pensano che la terra abbia la forma di un disco. Un fiume sotterraneo, abitato da mostri e spiriti malvagi, è unito alla terra tramite un vortice. Al di là della terra si trova un lago di acqua calda in cui il sole naviga tutti i giorni da est a ovest a bordo della sua imbarcazione. Al di là del Lago del Sole vive poi il Signore dei Giaguari, in una casa posta in un luogo che solo gli sciamani, nel corso dei loro voli verso il cielo, possono raggiungere. Sulla sommità del cosmo si trova uno strato che sovrasta tutti gli altri come un coperchio, oltre il quale è l'ignoto. Il disco della terra è costituito da diverse zone concentriche, la più interna delle quali è il luogo d'origine dei Macuna. Al centro, appena al di sotto del Lago del Sole, si trova una montagna sacra che sorregge il firmamento. Nessuna roccia viene estratta da questa montagna, affinché non rovini portando il cielo con sé. In un punto preciso sul livello della terra si trova la Casa dei Morti. Le zone esterne sono occupate da altre tribù di indigeni dalla pelle bianca o nera.

Il cielo e l'oltretomba. Il cielo e l'oltretomba sono livelli cosmici di particolare interesse: essi ricorrono nei miti e sono influenzati dalle narrazioni dei viaggi estatici che gli sciamani fanno verso i mondi superiori e inferiori. I Marikitari, un popolo di lingua caribe che vive nella zona dell'alto Orinoco, ritengono che, all'inizio, tutto il mondo fosse cielo: non esisteva alcuna separazione tra cielo e terra e c'era solo la luce. Nel cielo abitavano persone buone, sagge, che non morivano mai né dovevano lavorare; il cibo era sempre disponibile. Nel cielo più in alto viveva Wanadi, che ancora vi dimora; egli donava la propria luce al popolo e tutti vivevano felicemente. Un giorno, Wanadi dichiarò che intendeva creare degli es-

seri in quella parte del cielo chiamata «terra». Vi mandò dunque uno spirito, il quale creò le prime persone e donò loro la conoscenza, il tabacco, le *maracas* e le potenti pietre di quarzo dello sciamano. In seguito, uno spirito maligno chiamato Orosha introdusse nel mondo la fame, la malattia, la guerra e la morte.

Il cielo e l'albero cosmico. Alcuni dei miti raccontati finora mostrano uno stretto legame tra i livelli cosmici e l'*axis mundi*, spesso rappresentato da un albero gigantesco. Nel succitato mito dei Mataco è chiaramente espresso il pericolo che il cielo cada. Lo stesso motivo appare in molti altri miti delle tribù della foresta tropicale. I Kayapo di lingua ge del Brasile centrale sostengono che a oriente esistesse un albero gigantesco chiamato Fine del Cielo: esso sosteneva i cieli, che in quei giorni erano paralleli alla terra. Dopo svariati tentativi, un tapiro riuscì a rosicchiare il tronco fino a che questo non si ruppe: il cielo quindi si abbassò fino ai bordi, formando la volta celeste. Nel luogo in cui l'albero ha le sue radici vive ogni sorta di strani esseri: un gruppo di individui che si recarono verso est per esplorarlo lo trovarono tanto terrificante che fuggirono verso casa senza alcun desiderio di tornarvi.

Cielo, luce e tenebre. Comuni sono anche i miti in cui il cielo, di solito associato alla luce, è legato alle origini della notte. La storia che segue appartiene alla tradizione dei Cuiba, che vivono nelle pianure occidentali della Colombia e parlano una lingua della famiglia guahibo. Nei tempi antichi non esisteva la notte, ma solo un giorno infinito. La gente non riusciva a dormire; una donna, che aveva perso la ragione, voleva infrangere il cielo ma il marito, che era uno sciamano e aveva fatto un sogno, la ammonì di fare attenzione e di non danneggiare il cielo, poiché esso apparteneva alle cavallette. Ella però non gli prestò attenzione e, scagliando un sasso, ruppe il cielo, che era fatto di fango. Subito si fece buio e la terra fu invasa da cavallette grandi come iguane, che divorarono gli occhi di tutti, tranne quelli dello sciamano. In seguito, le rondini, capaci di trasportare pesanti carichi, portarono il fango necessario e ripararono il cielo.

Altre storie sull'origine della notte suggeriscono che essa fu creata perché le giovani donne, o le mogli, altrimenti non avrebbero concesso, dato che era sempre giorno, i loro favori ai loro amanti o mariti. Un mito dei Tupi del Brasile centrale racconta che la notte era conservata in una noce di cocco, che fu aperta come atto di palese dissenso al divieto ufficiale di farlo.

Sole, luna e stelle. Il sole e la luna rivestono un ruolo importante in molti miti sudamericani. Le loro origini, come quelle di stelle e costellazioni, sono legate in molti casi alla trasformazione degli esseri umani in punti cruciali della trama o negli epiloghi delle storie mitiche. Molte versioni del noto mito riguardante «i gemelli e il giaguaro» si concludono con gli eroi che ascendono al cielo per diventare il sole e la luna. Questo è forse il mito più diffuso nell'America meridionale, che si trova da Panama al Gran Chaco e dalla costa orientale del Brasile fino alle foreste amazzoniche del Perù meridionale, in decine di tribù che parlano lingue reciprocamente incomprensibili. Le varie versioni di questa storia presentano notevoli divergenze; tuttavia, la sintesi che segue contiene una serie di punti essenziali comuni a un gran numero di storie note presso i gruppi più isolati.

Un dio misterioso oppure un eroe civilizzatore ingravida una donna e poi la abbandona. Mentre si incammina da sola nella foresta portando in grembo due gemelli, la donna viene uccisa da uno o più giaguari, ma la madre del felino si prende cura dei bambini e li alleva. Un uccello, o un altro animale, rivela ai gemelli come è morta la loro madre: i gemelli decidono di vendicarla e si preparano affrontando diverse prove. Alla fine uccidono tutti i giaguari tranne uno, che fugge e diventa l'antenato dei giaguari di oggi. Dopo qualche litigio, i gemelli ascendono al cielo, dove è possibile vederli nelle sembianze del sole e della luna.

Un esempio delle differenze tra le molte versioni di questa storia è rappresentato dal fatto che nell'elaborata variante dei Mashco non compaiono i gemelli, ma lo straordinario ragazzo Aimarinke, il quale uccide i giaguari e, dopo essere andato in cielo, diventa Yuperax, il dio del fulmine.

I Caribe, che nell'età precolombiana vivevano nella regione settentrionale del Sudamerica e che parlavano una delle tante lingue della estesa famiglia caribe, erano abili navigatori del Mar dei Caraibi e avevano una ricca tradizione basata su stelle e costellazioni, di cui alcune storie sono state tramandate fino al XX secolo. Una di queste racconta di una giovane donna appena sposata che fu sedotta da un uomo con le sembianze di un tapiro che le chiese di seguirlo verso oriente, verso il luogo in cui cielo e terra si incontrano. Serikoai, il marito della giovane, si recise accidentalmente la gamba con un'ascia e, dopo essere stato curato da sua madre, si mise alla ricerca della moglie; la trovò infine in compagnia del Tapiro, che colpì staccandogli la testa. Implorò allora la moglie di tornare, dicendo che se si fosse rifiutata l'avrebbe seguita per sempre. Ella invece si affrettò a proseguire, inseguita dal marito e dallo spirito del suo amante. Arrivata al ripido confine della terra, si gettò nel profondo blu del cielo. Nelle notti chiare è ancora possibile vederla: la donna è stata trasformata nelle Pleiadi e ha la testa del Tapiro (l'ammasso stellare delle Iadi, dove Aldebaran rappresenta gli occhi rossi del Tapiro) vicina, e Serikoai (Orione, dove Rigel indica la parte superiore dell'arto amputato del marito) che la insegue.

Miti di distruzione. Le storie riguardanti la distruzione del mondo e dell'umanità per mezzo di un diluvio, provocato da piogge eccessive, dall'alta marea o da entrambi i fattori, sono abbastanza comuni in molte regioni dell'America meridionale. Un'altra categoria di miti di distruzione globale è quella del mondo in fiamme. In alcuni casi queste storie possono ricordare catastrofi reali, ma il loro significato sembra simbolico della punizione divina per aver trasgredito i tabu tradizionali. Spesso si crede che la distruzione sia avvenuta nel passato; a volte, tuttavia, l'incendio del mondo è presentato come qualcosa che accadrà nel futuro.

Il diluvio. Il più antico mito americano di cui si ha notizia riguardante il diluvio appartiene ai Taino, che Colombo incontrò nel corso del suo primo viaggio di scoperta. Secondo questa versione del mito, un giovane uomo che intendeva uccidere il proprio padre venne esiliato e poi ucciso da costui. Il vecchio conservò le ossa del figlio in una zucca vuota, dove lui e sua moglie potevano vederle. Un giorno, accidentalmente, rovesciarono la zucca e le ossa si trasformarono in pesci. In un'altra occasione, mentre l'uomo era fuori nei campi, quattro fratelli che avevano perso la madre alla loro nascita presero la zucca e mangiarono tutti i pesci. Sentendo che il vecchio tornava, si affrettarono a riporre il recipiente al suo posto, ma quello cadde a terra e si ruppe. L'acqua contenuta nella zucca ricoprì tutta la terra e da essa provennero anche i pesci che popolano il mare. Il tema del diluvio come conseguenza dell'uccisione di pesce proibito è presente ancora tra i Mataco contemporanei dell'Argentina e della Bolivia meridionale. Nei paesi andini, i miti sul diluvio sono generalmente associati a una montagna magica in cui gli uomini si rifugiano. Quando le acque si sollevano, anche la montagna si innalza risparmiando così la vita di coloro che hanno raggiunto la vetta. Uno degli esempi più noti di questo tema è stato annotato già nel XVII secolo, e il suo ricordo persiste ancora oggi tra i parlanti dei dialetti della lingua araucana.

Nelle tradizioni native dell'area huarochiri del Perù, raccolte all'inizio del XVII secolo da parlanti lingua quechua, il diluvio è causato da un dio la cui esistenza non viene riconosciuta dagli umani che amano gozzovigliare. Infuriato, egli avverte una giovane donna, che lo ha curato e ne ha conquistato l'amicizia, di rifugiarsi su un alto monte che si trova nei pressi. Poco dopo, una pioggia violenta spazza via il villaggio, non lasciando superstiti. Tra gli Alacaluf di lingua kaueskar del Cile meridionale, che un tempo si credeva non avessero preservato alcun elemento mitologico, alla fine degli anni '70 del XX secolo è stato messo insieme un repertorio di racconti mitici che continua a crescere. Tra le storie raccolte, una in particolare parla di una devastante alluvione causata dalla trasgressione di un tabu che vietava l'uccisione di una lontra. Solo una giovane coppia scampa alla morte, anche in questo caso grazie alla scalata di una montagna.

L'incendio del mondo. I Taulipang di lingua caribe del Venezuela associano il diluvio all'incendio del mondo, affermando che, dopo la grande alluvione, quando tutto si era prosciugato, ci fu un grande incendio. Tutti gli animali selvatici si nascosero in un fosso sotto la terra; il fuoco consumò ogni cosa: persone, montagne, pietre: questo è il motivo per cui talvolta nel suolo si trovano grandi blocchi di carbone. Gli Zapiteri, appartenenti al gruppo etnico dei Mashco dell'Amazzonia sudoccidentale, credono che all'inizio dei tempi piovesse sangue, ma che, in seguito, il sole cominciò a dare tanto calore da provocare un grande incendio. Le tribù del Gran Chaco hanno un ricco repertorio di leggende che ruotano intorno all'incendio del mondo. Secondo uno di questi miti, appartenente ai Mataco, molto tempo fa gli uomini vivevano in uno stato di grande confusione. Un giorno, dalle fosche nubi iniziarono a scaturire dei fulmini e cominciò a cadere la pioggia. Le gocce però non erano d'acqua ma di fuoco, che si sparse ovunque. Pochissimi furono i superstiti, tra cui Tokhuah il trickster, rifugiatosi sottoterra per tutta la durata della pioggia di fuoco.

Sono stati inoltre raccolti numerosi elementi di ciò che è ritenuto un mito molto diffuso riguardante la distruzione del mondo per mezzo del fuoco. Secondo i Guarani Apocacuva di lingua tupi, l'incendio del mondo fu il primo di quattro cataclismi che annientarono quasi tutte le creature, e che si verificherà nuovamente quando il creatore avrà tolto da sotto la terra le travi incrociate che la sostengono nella sua posizione. Poi la terra prenderà fuoco, scenderà una notte prolungata e una tigre blu divorerà l'umanità.

Alcune tribù di lingua ge come gli Apanyekra, gli Apinaye, i Craho e i Ramkokamekra riferiscono storie sul principio del mondo secondo cui in origine esistevano soltanto due personaggi maschili, Sole e Luna. Un giorno, Sole si procurò un bel copricapo piumato che somigliava al fuoco; poiché Luna ne desiderava uno anche per sé, Sole se ne procurò un secondo e lo gettò a Luna, avvertendolo di stare attento a che non toccasse il suolo. Luna però ebbe paura di afferrarlo: lo lasciò cadere a terra e questa prese subito fuoco, sicché tutta la sabbia e molti animali furono distrutti.

Antenati mitici. Vari miti dell'America meridionale individuano l'origine degli esseri umani in diversi livelli dell'universo e rappresentano il genere umano come nato variamente da minerali, piante o animali; talvolta alle donne sono attribuite provenienze diverse. Gli Uros del lago Titicaca, che parlano una lingua della fa-

miglia uro-chipaya, riferiscono che durante il tempo delle tenebre il Creatore universale creò i Chullpas, che erano i primi uomini; essi vennero distrutti da un cataclisma all'apparire del Sole, e coloro che sopravvissero divennero gli antenati di quelli che attualmente si chiamano Kotsuns (gente del lago), ma che sono meglio noti con il nome di Uros (animali selvaggi), come li chiamano i loro vicini Aymara. I Waiwai di lingua caribe delle Guyane sostengono che, prima che esistessero gli esseri umani, sulla terra abitavano degli spiriti del cielo che adesso hanno le sembianze di uccelli e volano nel secondo livello celeste. Alcuni di loro, tuttavia, hanno una forma umana: l'umanità odierna discende dai figli di una donna che apparteneva a questi spiriti e che, sorpresa da sola nella foresta, fu ingravidata da un uomo-cavalletta.

Gli Inca di lingua quechua del Perù possiedono diversi miti riguardanti le proprie origini che sono stati registrati dai cronisti spagnoli. Secondo una di queste storie, la divinità elevata di nome Viracocha creò Alcaviza, un capotribù, e gli disse che dopo la sua (di Viracocha) partenza sarebbe nato il nobile Inca. Alcaviza viveva nel luogo che in seguito sarebbe diventato la piazza principale di Cuzco, capitale dell'Impero inca. A dieci chilometri di distanza, in un luogo chiamato Pacaritambo (luogo delle origini), la terra si aprì formando una caverna da cui emersero i quattro fratelli Ayar, coperti d'oro e di vesti pregiate. Temendo la forza straordinaria di colui che era venuto fuori per primo dalla grotta, i suoi fratelli gli chiesero di tornare nella caverna a prendere alcuni oggetti d'oro che egli vi aveva lasciato ma, mentre era all'interno della grotta, gli altri ve lo rinchiusero per sempre. Ayar Manco, che era venuto fuori per ultimo, prese per sé la moglie del fratello che avevano segregato. Un terzo fratello spiegò delle grandi ali con cui volò verso il cielo e, dall'alto, riferì ad Ayar Manco l'ordine che il Sole aveva dato: che cambiasse cioè il suo nome in Manco Capac (Manco il Magnifico) e prendesse per sé la moglie del fratello alato, il quale infine fu trasformato in una pietra. In compagnia dell'unico fratello rimasto e delle loro mogli, Manco Capac si recò a piedi a Cuzco, dove Alcaviza riconobbe dalle loro vesti che essi erano in realtà i figli del Sole e disse loro di stabilirsi ovunque avessero voluto. Manco Capac, il primo sovrano inca, scelse il luogo dove più tardi sarebbe stato costruito il Coricancha, o Tempio del Sole. Suo fratello si stabilì in un altro villaggio.

Divinità elevata. La credenza in una divinità elevata, concepita come onnisciente e benevola verso l'uomo, piuttosto che in un creatore onnipotente e perfetto (che in alcuni casi riunisce in sé tutte queste qualità), è documentata in molti miti sudamericani. Fu riferita per la prima volta da padre Ramón Pané nel primo studio etnologico sugli Indios caraibici. Egli scrisse che i Taino di Haiti credevano nell'esistenza di un essere celeste immortale che nessuno può vedere e che ha una madre, ma non ha inizio. La credenza nell'esistenza di un dio elevato è stata individuata anche fra le tribù della Terra del Fuoco, all'estremo Sud dell'America meridionale. Sembra che i Tehuelche della Patagonia credessero in un Essere supremo che concepivano come uno spirito benevolo e che era anche il signore dei morti. Tra gli Araucani (Mapuche) sono state ritrovate le tracce, probabilmente autoctone, di una credenza in un Essere supremo celeste chiamato Ngenechen. I primi resoconti riferivano che i Tupi credevano in un essere che chiamavano Monan, a cui attribuivano la stessa perfezione che i cristiani attribuiscono a Dio: è eterno e ha creato i cieli e la terra, come anche gli uccelli e gli animali.

Il più famoso di tutti gli dei sudamericani è l'alta divinità andina Viracocha. Sono state proposte diverse soluzioni etimologiche per spiegare il significato del suo nome, tra le quali «mare di grasso» (in quanto ricca fonte di vita) e «signore di tutte le cose create». In ogni caso, la credenza in una divinità creatrice elevata tra le popolazioni delle Ande risale probabilmente alla prima preistoria. Secondo un'ipotesi, Viracocha altri non è che lo stesso creatore del mondo ed eroe culturale che si ritrova nella mitologia di molte tribù, dall'Alaska alla Terra del Fuoco. A quanto è emerso, l'antica divinità fu offuscata, per un certo tempo, dall'associazione con il dio del sole degli Inca, ma in seguito questi ultimi, allo scopo di garantirsi l'appoggio dei loro alleati quando Cuzco era minacciata da altri popoli, furono costretti a ritornare alla divinità elevata delle mitologie arcaiche. Un altro importante dio elevato andino è Illapa, signore della pioggia, dei fulmini e del tuono. Come accade per altre divinità andine, Illapa si presenta in una forma trinitaria che comprende Illapa Padre, Illapa Figlio (o Fratello) Maggiore, e Illapa Figlio (o Fratello) Minore. Il nome di Illapa deriva dalla parola quechua *Illa*, che significa tanto «spirito protettivo» quanto «luce» o «fulmine».

Illapa è un dio degli altopiani andini, mentre Con e Pachacamac appartengono alla costa peruviana. Si dice che Con abbia creato il cielo, il sole, la luna, la terra con tutti i suoi animali, gli Indios e il pesce per mezzo del suo pensiero e del suo respiro. Dopo aver creato tutto, Con ascese al cielo, seguito più tardi da un dio più potente chiamato Pachacamac («creatore del mondo» o «il dio che impartisce gli ordini»).

Origini delle piante e della cultura. Molti miti sudamericani raccontano, con intento eziologico, l'introduzione delle sementi e le origini di alcune piante principali e dei relativi frutti. In Perù, la creazione dei prodotti è attribuita ad alcuni personaggi sacri appartenenti a tempi leggendari. Secondo un antico racconto, il

dio Pachacamac mutò il corpo di un essere divino offertogli in sacrificio nelle piante alimentari su cui si fonda la vita delle popolazioni andine.

Nelle tradizioni dei popoli di lingua ge (Apinaye, Kayapo, Craho e Xerente), delle tribù della foresta tropicale e dei Mataco del Gran Chaco, molti frutti della terra provenivano dal cielo come doni portati dalla Donna Stella al suo amante e al popolo di costui. Fu in questo modo che gli Apinaye conobbero la patata dolce e l'igname e impararono a seminare il granturco e a farne delle pietanze. Similmente, i Kayapo ottennero manioca, patate dolci, igname e banane grazie alla Donna Cielo, che era figlia della pioggia; la scoperta del mais, invece, si deve a un topolino, che lo mostrò a una vecchia donna. Tra i Waiwai si racconta di una vecchia donna che si diede fuoco e dalle cui ossa carbonizzate germogliarono delle piante di manioca del tipo in uso ancora oggi. Secondo un mito witoto, una vecchia donna, che stava salendo verso il cielo inseguendo un bel giovane, cadde al suolo trasformandosi in manioca amara, mentre il giovane divenne il sole.

In molte società tribali esistono storie tradizionali che insegnano l'origine delle strutture sociali e delle istituzioni. Tra gli Ayore del Paraguay occidentale e della Bolivia orientale, che parlano una lingua della famiglia zamuco, esiste un mito d'origine (talvolta più di uno) per ogni singolo oggetto, naturale o artificiale. Secondo gli Ayore, la maggior parte delle cose proviene dalla trasformazione di un antenato. In molti casi, tuttavia, gli oggetti culturali, inizialmente proprietà dell'antenato, a un certo punto furono donati all'umanità.

Origini del fuoco. Il fuoco, l'elemento naturale necessario per trasformare ciò che è crudo in qualcosa di cotto, distingue l'uomo dagli animali e stabilisce la base della cultura. In quanto tale, è oggetto di molte storie mitiche, che possono essere suddivise in miti sull'origine del fuoco e miti sull'origine delle tecniche per fare il fuoco. La maggior parte delle storie del primo gruppo raccontano come, all'inizio dei tempi, gli esseri umani ottennero il fuoco: o ricevendolo in dono da una divinità, oppure rubandolo a un eroe culturale.

La più grande varietà di miti concernenti il fuoco, tra le società dell'America meridionale, appartiene probabilmente alla letteratura orale tradizionale dei Mataco. Secondo una di queste storie, il Corvo era il proprietario del fuoco, e il Rospo, in un fallito tentativo di rubarlo, rischiò di spegnerlo definitivamente. Ma Tokhuah, il trickster, riuscì a ottenerlo e, quando fu scacciato, agitò il suo bastone ardente in tutte le direzioni. I rami di tutte le specie di alberi che presero fuoco oggi vengono raccolti allo scopo di farne dei trapani ad arco con cui produrre il fuoco per sfregamento. In un altro mito mataco, l'Avvoltoio, il guardiano del fuoco, sbatteva regolarmente le sue enormi ali per attizzare i carboni ardenti. Se qualcuno avesse tentato di prendere un tizzone, anche molto piccolo, l'Avvoltoio avrebbe agitato le ali con una forza tale da fare divampare un incendio che avrebbe incenerito il ladro. Secondo la versione più diffusa di questo mito mataco, tuttavia, il proprietario del fuoco è il Giaguaro: la storia dice che il Giaguaro lasciò il fuoco al Coniglio, che mise le braci sotto il mento e scappò via. Più tardi, il Coniglio gettò la brace in un prato e il mondo prese a bruciare. La gente così poté ottenere il fuoco per cucinare i propri pasti, ma il Giaguaro dovette imparare a cacciare e a mangiare crude le sue prede. Poi Tokhuah pose lo spirito del fuoco nel legno di *sunchu*, l'arbusto usato dai Mataco per costruire i trapani ad arco con cui fare il fuoco.

Origini della morte. Tra le tribù dell'America meridionale sono stati individuati svariati tipi di miti sull'origine della morte. Uno di questi modelli può essere denominato «della luna crescente e calante». Gli Ayore del Gran Chaco affermano che, invece di seguire la Luna che cresce di nuovo dopo essere calata fino a scomparire, il loro antenato seguì il Tapiro, che muore e non risorge.

I Warao del delta dell'Orinoco possiedono numerose storie tradizionali che rappresentano diversi tipi di mito sulle origini della morte. Uno di questi riguarda il modello del «serpente e la sua muta di pelle», e racconta che gli esseri umani vivevano felici sulla terra finché uno di loro non si ammalò e morì. Quando fu sepolto, il Signore della fibra di foglie di palma disse che sarebbe stato opportuno osservare il lutto: i serpenti immediatamente piansero e lasciarono cadere la loro pelle; è questo il motivo per cui, al contrario degli esseri umani, i serpenti non muoiono.

Un altro esempio di mito molto comune attribuisce il destino dell'umanità alla disobbedienza di quest'ultima a un comandamento divino: afferma infatti che la morte e la malattia raggiunsero i Warao come punizione inflitta loro dal Signore degli spiriti acquatici, perché sua figlia, che aveva sposato un warao, era stata costretta contro la sua volontà, secondo i costumi del villaggio del marito, a entrare nella capanna del mestruo durante il periodo mestruale, ed era morta. Per punire gli Indios, gli spiriti delle acque causarono quindi incidenti, malattie e morte.

Un'altra tipologia di mito, ancora, è «la risposta fuori tempo», che non si trova solo tra i Warao ma anche nelle Guyane e altrove. Una volta, quando il mondo era giovane e gli animali erano in grado di parlare, un capotribù annunciò che la Morte sarebbe passata quella stessa notte, aggiungendo che essa avrebbe chiamato per prima, e uno spirito buono a seguire: se gli abitanti avessero risposto alla seconda chiamata sarebbero soprav-

vissuti, ma se, al contrario, avessero risposto al primo invito, sicuramente sarebbero morti tutti. Il capo chiese dunque a tutti di rimanere svegli, ma un giovane andò a dormire. Giunse la notte, tutto era tranquillo. Intorno alla mezzanotte si udì una chiamata che non ebbe risposta, ma il giovane che dormiva si svegliò e rispose. Da quel momento, la gente cominciò a morire.

A volte si registra una sovrapposizione dei motivi della «decisione malevola» e delle «grida per spaventare i fantasmi», come nel mito mataco secondo cui ci fu un tempo in cui ognuno viveva per cinquecento anni e moriva soltanto di vecchiaia. Tre giorni dopo la morte si tornava in vita ringiovaniti. Tuttavia, quando Tokhuah, il trickster, vide che Luna, che era un bel giovane con un pene di grandi dimensioni, iniziava a splendere di nuovo, ne ebbe paura e gridandogli «Vai via!» lo minacciò con un bastone. Luna fuggì verso l'alto fino a raggiungere il cielo. Tokhuah fece lo stesso a tutti coloro che tornavano dal regno dei morti: si pensa quindi che i morti non ritornino più in vita proprio a causa delle sue azioni.

Un altro motivo diffuso è il «rito di resurrezione non riuscito». I Selk'nam della Terra del Fuoco erano soliti raccontare che quando il loro eroe Kenos ebbe raggiunto la vecchiaia e sembrava fosse morto, si alzò di nuovo e fece in modo che anche altri uomini morti, lavandoli, tornassero in vita. Successivamente, quando a un certo punto decise di non rialzarsi e andò in cielo divenendo una stella, incaricò Cenuke, un potente stregone, di lavare i vecchi per renderli di nuovo giovani. Kwanip, un altro potente stregone, ordinò però che nessuno fosse risuscitato dal sonno dell'età; poi andò in fretta verso il cielo, dove anche lui divenne una stella: da allora, nessuno torna più indietro dalla tomba.

Rapporto tra mito e rito. Secondo una teoria ben nota, i miti raccontano i riti e i riti eseguono i miti. Se fosse applicata a tutti i miti e rituali, questa teoria vacillerebbe, ma è pur vero che taluni miti riguardano le origini di alcuni riti. I Barasana meridionali di lingua tucano raccontano una storia che concerne il loro eroe culturale Warimi. Egli, durante l'infanzia, si chiamava Rijocamacu e riusciva sempre a fuggire quando era inseguito dalle figlie dell'essere soprannaturale Meni. Un giorno la figlia più giovane di Meni catturò Rijocamacu, che subito si trasformò in un bambino piccolo. La ragazza se lo portò al petto. Il padre approvò il suo comportamento e accese della cera, soffiando sul fumo per scacciare gli spiriti dei morti affinché non potessero spaventare il bambino e farlo piangere. Da quel momento, quando una donna partorisce, il capotribù soffia sul fuoco della famiglia e solo allora le persone sono ammesse in casa. In molti racconti si dice che Meni sia stato il primo a fare tutte le cose che i Barasana fanno oggi.

La stretta relazione tra mito e rito è stata accertata nel caso del complesso di storie sacre, spettacoli sacri, strumenti musicali tabuizzati e altri oggetti associati al nome *Yurupary*, noto a molte tribù della regione amazzonica occidentale. Le storie su Yurupary differiscono da una tribù all'altra. Una di queste storie, raccontata dai Macuna, dice che Yurupary era un vecchio sciamano-giaguaro, la cui compagna era Romi Kumu, un altro essere potente. Poiché divorava molti uomini, due antenati decisero di uccidere Yurupary; poi ne bruciarono il corpo, ma le sue ceneri diedero vita a un albero di palma che crebbe velocemente verso il cielo. Gli antenati tagliarono la palma a pezzi e ne fecero degli strumenti musicali: tre trombe maschili e un flauto femminile che non produceva alcun suono fino a che non vi fu praticato un foro a riprodurre la vagina di Romi Kumi. Quando gli antenati trovarono Romi Kumi su un'isola, le infilarono il flauto tra le gambe; questa fu l'origine delle mestruazioni. Essi diedero quindi gli strumenti agli uomini, i quali in quel momento esercitavano l'attività agricola che oggi è compito delle donne. Durante le cerimonie Yurupary, le donne non sono autorizzate a vedere gli strumenti. [Vedi *YURUPARY*].

Miti moderni. I miti che sono stati menzionati sono antiche storie che mostrano le caratteristiche delle culture dell'America meridionale prima del contatto con la civiltà europea, ma la forza creativa dell'immaginazione indigena non fu del tutto inaridita da tale contatto. Gli antichi miti sono stati rifusi in nuovi stampi, tenendo conto della presenza dei bianchi e dei loro modi. Centinaia di leggende, cioè i miti che possono vantare qualche componente storica, furono inventate in epoca coloniale e il processo è oggi ancora vitale in molti settori in cui le culture indigene e straniere si incontrano. Un esempio di tali leggende è il cosiddetto mito di Inkarri, individuato in varie località nei pressi di Cuzco ma anche in altre zone del Perù. In sintesi, il conquistatore spagnolo Pizarro imprigionò e decapitò Atahuallpa, il re inca (dallo spagnolo *Inca Rey* = Inkarri), ma la testa, segretamente conservata da qualche parte, non è morta, e sta crescendo un corpo che, quando sarà completo, si scrollerà di dosso le catene e spezzerà i legami che tengono il popolo inca in schiavitù. Alla fine, sarà Inkarri a ristabilire la giustizia e a ricostituire l'antica cultura dei vinti. [Vedi *ATAHUALLPA*].

BIBLIOGRAFIA

La migliore raccolta di fonti è J. Wilbert et al. (curr.), *The Folk Literature of South American Indians*, Los Angeles 1970-1992, che fa parte della serie «UCLA Latin American Studies»; nel tempo, sono stati pubblicati ventiquattro volumi dedicati alla letteratura tradizionale di altrettanti gruppi etnici. Ricche raccol-

le di miti dell'America meridionale sono Th. Koch-Grünberg, *Indianermärchen aus Südamerika*, Jena 1901, che non esamina le popolazioni andine, e R. Pettazzoni, *Miti e leggende*, IV, *America centrale e meridionale*, Torino 1959.

Altre fonti sono contenute in studi etnologici più ristretti o in antologie dedicate agli Indios di un singolo Paese, come ad esempio: W.E. Roth, *An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians*, Washington/D.C. 1908, rist. New York 1970, che comprende miti arawak, caribe e warao; E. Nordenskiöld e R. Pérez Kantule, *An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians*, H. Wassén (cur.), Göteborg 1938; H. Baldus, *Die Jaguarzwillinge*, Kassel (1958) 1987, 2ª ed.; C. de Armellada e Carmela Bentivenga de Napolitano, *Literaturas indígenas venezolanas*, Caracas 1975; H. Nino, *Literaturas de Colombia aborigen. En pos de la palabra*, Bogotá 1978. I Taulipan e gli Arekuna sono trattati in Th. Koch-Grünberg, *Von Roroima zum Orinoco*, II, *Mythen und Legenden der Taulipang- und Arekuna-Indianer*, Stuttgart 1924; dei Marikitare si occupa invece M. de Civrieux, *Watunna. An Orinoco Creation Cycle*, San Francisco 1980. I miti appartenenti ad alcune tribù della vasta regione amazzonica sono inclusi nei seguenti volumi: C.M. Nunes Pereira, *Moronguêtá. Um Decameron indígena*, I-II, Rio de Janeiro 1967 (trad. it. *Decamerone indigeno*, Trevignano 1995); G. Reichel-Dolmatoff, *Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, Chicago 1971; G. Weiss, *Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America*, New York 1975; A. Chumap Lucía e M. García-Rendueles, *«Duik Múun...». Universo mítico de los Aguaruna*, I-II, Lima 1979. St. Hugh-Jones, *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*, Cambridge 1979, incentrato sui Barasana, è importante per lo studio del mito Yurupary. M. Califano, *Analisis comparativo de un mito mashco*, Jujuy/Argentina 1978 è basato sulle versioni fornite da tre gruppi etnici del Perù sudorientale; P.G. Roe, *The Cosmic Zygote. Cosmology in the Amazon Basin*, New Brunswick/N.J. 1982 affronta la mitologia del popolo Shipibo. Studi classici sulla mitologia guarani sono A. Métraux, *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, Paris 1928, e C. Nimuendajú, *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani*, in «Zeitschrift für Ethnologie», 46 (1914), pp. 284-403. Per quanto riguarda i Kamayura e altre tribù dello Xingu superiore, si veda O. Villas Boas e C. Villas Boas, *Xingu. The Indians, Their Myths*, New York 1973 (trad. it. *Gli Indios dello Xingu*, Milano 1980). J.C. Tello, *Wira Kocha*, in «Inca», 1 (1923), pp. 93-320, 583-606, studia il mito del tipo «i gemelli e il giaguaro», ampiamente diffuso in Amazzonia, in relazione alle antiche civiltà andine. Due recenti antologie di miti andini sono H. Urbano (cur.), *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*, Cuzco 1981 e F. Pease (cur.), *El pensamiento mítico*, Lima 1982. La migliore edizione della raccolta di racconti tradizionali degli Huarochiri di Francisco de Avila è J.L. Urioste (cur.), *Hijos de Pariya Qaqa. La tradición oral de Waru Chiri. Mitología, ritual y costumbres*, I-II, Syracuse/N.Y. 1984. Molti miti sudamericani, o parte di essi, sono inclusi nei primi tre volumi della monumentale opera di Claude Lévi-Strauss *Mythologiques* (1964-1971; tradotta in italiano come *Mitologica*, 1966-1974) e precisamente: *Mythologiques*, I, *Le cru et le cuit*, Paris 1964 (trad. it. *Mitologica*, I, *Il crudo e il cotto*, Milano 1966); *Mythologiques*, II, *Du miel aux cendres*, Paris 1967 (trad. it. *Mitologica*, II, *Dal miele alle ceneri*, Milano 1970); *Mythologiques*, III, *L'origine des manières de table*, Paris 1968 (trad. it. *Mitologica*, III, *Le origini delle buone maniere a tavola*, Milano 1971). Questi volumi sono utili anche per l'esaustiva bibliografia.

Non esiste una trattazione su larga scala della mitologia sudamericana dalla prospettiva delle scienze religiose. Il compendio migliore è H. Osborne, *South American Mythology*, London 1968. Un'analisi dell'argomento, successiva alla pubblicazione di J.H. Steward (cur.), *Handbook of South American Indians*, I-VII, Washington/D.C. 1946-1959, si trova in J.A. Vazquez, *The Present State of Research in South American Mythology*, in «Numen», 25 (1978), pp. 240-76. Sebbene datato sotto molti aspetti, il manuale di J.H Stewart rimane l'opera di riferimento generale. Inestimabile per lo sfondo etnologico relativo alla mitologia di molte tribù, quest'opera comprende, oltre a brevi riepiloghi su religioni e mitologie, un articolo di Alfred Métraux, *Religion and Shamanism* (V, pp. 559-99). J. Howland Rowe, *Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest* (II, pp. 183-330) fornisce un'eccellente introduzione al tema e comprende sezioni sulla religione e la mitologia inca. Dati archeologici aggiornati si trovano in G.R. Willey, *An Introduction to American Archaeology*, II, *South America*, Englewood Cliffs/N.J. 1971. L'argomento delle lingue dell'America meridionale è stato affrontato da diversi autori, tra cui Č. Loukotka, *Classification of South American Indian Languages*, J. Wilbert (cur.), Los Angeles 1968.

Sui periodici elencati di seguito sono apparsi, nel tempo, molti saggi sui miti dell'America meridionale: «Amérindia» (Paris, 1976-), «Anthropos» (Fribourg, 1906-), «Journal de la Société des Américanistes» (Paris, 1895-), «Journal of Latin American Lore» (Los Angeles, 1975-), «Latin American Indian Literatures» (Pittsburgh, 1977-1984), «Revista do Museu Paulista» (São Paulo, 1895-1938, 1947-) e «Scripta Ethnologica» (Buenos Aires, 1973-).

[Aggiornamenti bibliografici:

J. Bierhorst, *The Mythology of South America*, New York 1998.

M. Gutiérrez Estéves (cur.), *Mito y ritual en América*, Madrid 1988.

Manuela Fischer, *Mito kogi*, Quito 1989.

María Manuela de Cora, *Kuai-Mare. Mitos aborígenes de Venezuela*, Caracas (1972) 2005, 3ª ed.

E.R. Morales Guerrero, *Mitología americana. Estudio preliminar sobre mitología clásica*, Santafé de Bogotá 1997.

G. Urban, *A Discourse-Centered Approach to Culture. Native South American Myths and Rituals*, Austin 1991].

JUAN ADOLFO VÁZQUEZ

Storia degli studi

Lo studio sistematico delle religioni indigene dell'America meridionale ebbe inizio con l'arrivo dei primi Europei. Quasi subito dopo lo sbarco nel Nuovo Mondo, studiosi, sacerdoti, scrivani e militari cominciarono a descrivere e a comprendere le tipiche e, per

loro, bizzarre pratiche degli Indios a beneficio dei loro finanziatori e dei popoli del Vecchio Continente. Il confronto tra questi primi esploratori cronisti e gli indigeni che erano il loro soggetto decretò la nascita di un'opposizione religiosa tra i cristiani riformatori e gli indigeni «pagani», e non si esagera affermando che furono proprio questi primi resoconti a porre le basi per tutti i successivi studi accademici e scientifici che avrebbero riguardato le diverse tradizioni religiose del continente.

Tutti gli antichi ragguagli di argomento religioso rispondevano alle esigenze concrete di un Impero: gli Spagnoli capirono per la prima volta l'importanza politica di comprendere e analizzare il credo religioso degli Indios durante gli incontri con i potenti Inca dell'altopiano peruviano. Cronisti come Juan de Betanzos (1551), Pedro Cieza de Leon (1553) e Cristóbal de Molina (1572), tra gli altri, fornirono vivaci resoconti della religione imperiale e della mitologia dello Stato inca. Due le questioni dominanti nelle loro descrizioni e nella scelta dei soggetti: lo spettacolo dei rituali inca e le analogie che essi immaginarono esistere tra la propria tradizione millenaria cristiana e apostolica e le credenze degli Indios in un «dio creatore», il cui profetico ritorno coincise con le iniziali conquiste spagnole in Perù, che da questo elemento trassero dunque beneficio. Analoghe credenze messianiche tra i Tupi-Guarani del Brasile orientale attirarono l'attenzione degli esploratori Hans von Staden (1557) e Antonie Knivet (1591), i cui scritti fornirono affascinanti resoconti della religione tupi e valsero a supporto di un ragionamento volto a dimostrare la presenza dell'apostolo Tommaso nell'America meridionale molto prima della sua «scoperta» nel XVI secolo. Il lettore moderno è inevitabilmente colpito dal tono etnocentrico di questi primi resoconti; tuttavia, tale impostazione è comprensibile dal momento che lo scopo di questi scritti era di inquadrare il significato delle culture dei nuovi popoli conosciuti all'interno della cornice storica e concettuale fornita dalla Bibbia. All'interno di questa cornice esisteva una sola «religione» e un unico vero Dio. Tutti gli altri sistemi di credenze, inclusi quelli incontrati nelle Americhe, erano giudicati pagani. Per alcuni teologi al tempo di quei primi contatti, le pratiche pagane degli Indios dell'America meridionale ponevano questi ultimi ben al di fuori della sfera dell'umano. Altri, invece, ritenevano che essi fossero esseri umani che un tempo avevano conosciuto il vero Dio e che poi, in qualche modo, erano scaduti dalla grazia o, ancora, non avessero colpe ma una conoscenza solo intuitiva di Dio. I primi resoconti delle pratiche religiose risposero dunque a questo desiderio cercando di scoprire la prova di una precedente evangelizzazione degli indigeni o della loro conoscenza intuitiva di Dio. Gli scrittori cattolici, pertanto, interpretarono le consuetudini locali che osservavano partendo spesso da un confronto con le pratiche cattoliche a loro familiari come la confessione. In quello che è forse il resoconto più solidale nei confronti di una religione indigena, il calvinista Jean de Léry diede un senso alle pratiche religiose degli Indios Tupinamba del Brasile mettendo a confronto il loro cannibalismo rituale con l'eucaristia cattolica, in cui i fedeli partecipano del corpo e del sangue di Cristo. Il racconto di de Léry indica la misura in cui tutte le prime inchieste sulle religioni dell'America meridionale furono inevitabilmente condotte sugli schemi religiosi e politici imposti dalla Riforma all'interno della stessa Europa.

Per gli Iberici, però, fu la *Reconquista* o liberazione della Spagna cattolica dal dominio musulmano a dare allo studio delle religioni un tono di urgenza e pragmatismo. Se le anime degli indigeni dovevano essere conquistate per i propositi dell'«unica vera religione», era necessario isolare e sradicare quegli aspetti della religiosità indigena che ostacolavano la via della conversione. Bisognava istruire i sacerdoti, scrivere i catechismi e studiare le punizioni per specifici reati religiosi. Ne derivarono vere e proprie campagne per l'estirpazione dell'idolatria, che produssero i primi veri studi sulle religioni negli altopiani andini. Combinando padronanza della dottrina cristiana e zelo missionario con una dimestichezza crescente della vita pratica degli indigeni, teologi e sacerdoti come José de Acosta (1590), José de Arriaga (1621), Cristóbal de Albornóz (c. 1600) e Francisco de Ávila (1608) mirarono a definire in modo rigoroso e scientifico i parametri della religione indigena.

Pochi scrittori indigeni e meticci cercarono di difendere la propria cultura e la propria religione dagli attacchi di questi attivisti cattolici nel contesto di un processo che contribuì notevolmente allo studio della religione andina su base storica. Tra le cronache più interessanti scritte dagli indigeni vi è una lettera di 1.100 pagine indirizzata al re di Spagna, scritta tra il 1584 e il 1614 da Felipe Guamán Poma de Ayala, nativo di Ayacucho (Perù), che aveva partecipato alle campagne teologiche di estirpazione. Altri resoconti indios comprendono anche la cronaca di Juan de Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (c. 1613) e il monumentale *Comentarios reales de los Incas* (1609), scritto dallo storico di origini inca Garcilaso de la Vega. Questi scrittori indios giustificarono gli obiettivi ma non i metodi crudeli della conversione al Cristianesimo e difesero molte credenze e pratiche indigene considerandole più etiche e razionali degli abusi dei colonizzatori spagnoli.

Altre cronache registrano le reazioni europee alle religioni dei bassopiani amazzonici; queste includono, tra l'altro, i resoconti di viaggio di Claude d'Abbeville (1614)

e di Gaspar de Carvajal, un prete che partecipò al primo viaggio di esplorazione lungo il Rio delle Amazzoni nel 1542. Ma se quello che gli Europei intendevano per «religione», ovvero le gerarchie, i sacerdoti, le immagini e le processioni, ben si adattava a ciò che trovarono nei sistemi statali andini, nettamente diverse erano le religioni meno istituzionalizzate della regione della foresta tropicale. Le descrizioni delle religioni del bassopiano furono pertanto formulate con un linguaggio eccessivo che enfatizzava la barbarie, il paganesimo e il cannibalismo. Tale enfasi riguardava più le mitologie europee predominanti che le effettive credenze religiose delle popolazioni della foresta tropicale.

Questa letteratura degli inizi sulla religione andina fornisce una serie di dati preziosi su rituali, danze, offerte, sacrifici, credenze e divinità oggi non più in vita, allegando inoltre, nel caso della lettera di Guamán Poma, una collezione di disegni raffiguranti costumi e rituali indigeni e, per quanto riguarda la cronaca di Francisco de Ávila, una raccolta mitologica completa trascritta in quechua, la lingua dei nativi. Ma questi scritti coloniali rappresentarono anche un precedente importante per gli studi religiosi successivi: dagli «estirpatori» in poi, la religione avrebbe rappresentato l'elemento o l'istituzione sostanziale in base a cui valutare le popolazioni indigene in relazione ai loro conquistatori cristiani o europei. La religione, insomma, divenne il principale indice per la definizione delle differenze culturali e sociali che separano due popoli vicini. Tali criteri religiosi contribuirono inoltre a formare gli scellerati stereotipi applicati alle popolazioni e alle culture amazzoniche.

Letteratura di viaggio e resoconti di spedizioni nel XIX secolo. L'intervallo tra le campagne del XVII secolo contro l'idolatria e il momento dell'indipendenza all'inizio del XIX secolo fu caratterizzato da un'assenza quasi totale di studi religiosi. In Europa, le relazioni di Garcilaso de la Vega, de Léry e altri fornirono il materiale grezzo col quale i filosofi del XVIII secolo costruirono l'immagine fortemente romanzata degli Indios americani. Mentre Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e altri guardavano ai Tupinamba come modello per il «buon selvaggio», alcuni filosofi francesi scelsero la religione inca come l'esempio di ciò che sarebbe stata una monarchia illuminata con una religione deista e antipapale. Anche se distanti fisicamente dal continente sudamericano, questi scritti continuarono ad influenzare lo studio delle religioni dell'America meridionale per molte generazioni future.

Con l'indipendenza dalla Spagna nei primi anni del XIX secolo, le nuove repubbliche dell'America meridionale furono nuovamente aperte ai viaggiatori, agli avventurieri, agli studiosi di storia naturale e agli scienziati, i quali avrebbero potuto fornire osservazioni di prima mano. Mentre, in precedenza, gli osservatori coloniali si erano avvicinati allo studio della religione attraverso l'obiettivo politico e teologico del dominio e della conversione, questi viaggiatori del XIX secolo utilizzavano i nuovi linguaggi della scienza e del progresso evolutivo per misurare la condizione degli Indios rispetto alle contemporanee realizzazioni culturali e storiche europee. Anche se nessuno di questi diari di viaggio e compendi di storia naturale fu programmato come uno studio delle religioni indigene, molti di essi includono delle descrizioni sulle usanze religiose. Tra i più importanti, menzioniamo i racconti di viaggio di Ephraim George Squier (1877), Charles Wiener (1880), Friedrich Hassaurek (1867) e James Orton (1876) per quanto riguarda gli altopiani andini, e quelli di Johann Baptist von Spix e Carl von Martius (1824), Henri Coudreau (1880-1900), Alcides Orbigny (1854) e il generale Couto de Magalhães (1876) per ciò che concerne i bassopiani amazzonici. A queste descrizioni si aggiunsero, specialmente in Amazzonia, i resoconti dettagliati e spesso molto bene informati sulle pratiche «pagane» scritti da etnografi missionari come José Cardo (1886) in Bolivia e W. H. Brett (1852) nella Guyana britannica (l'attuale Guyana).

Questa forma di letteratura del XIX secolo tendeva a presentare in maniera romanzata gli Indios e le loro religioni tramite racconti fin troppo enfatici sui cacciatori di teste, sul cannibalismo, sui sacrifici di sangue e sulle bevande rituali. In queste «descrizioni» l'accento è posto sugli aspetti esotici, selvaggi e primitivi delle pratiche religiose indigene, oltre che sulla bravura e sul coraggio del narratore nell'indagarli. Tale tendenza al romanzesco e all'esotico, tuttavia, non si verificò in modo uniforme; mentre le religioni del bacino amazzonico furono oggetto di stereotipi più esotici e pittoreschi rispetto a quanto potesse essere un abitante primitivo della foresta tropicale, gli Indios delle Ande, meno isolati, furono descritti principalmente nei termini di un decadimento rispetto alle glorie perdute della religione inca, la quale era considerata più illuminata o «pura».

Gli studi dall'inizio alla metà del XX secolo. Il XX secolo portò con sé nuove forme di indagine scientifica e di ideali teorici. Allontanandosi dalla narrazione e dallo stile soggettivo di cronisti, viaggiatori e studiosi di storia naturale, gli scrittori moderni cercarono di descrivere le religioni indigene indipendentemente da qualsiasi pregiudizio personale, culturale o storico; la soggettività doveva essere ricondotta a un nuovo ideale di relativismo e di obiettività. Questi scrittori appartengono a due campi disciplinari generali sebbene correlati: 1) gli antropologi e gli storici delle religioni, che applicano una metodologia comparativa e tipologica all'analisi delle basi universali e fenomenologiche della credenza

religiosa, e 2) gli specialisti dell'area, o americanisti, che si occupano di definire la specificità sociale e l'evoluzione culturale delle religioni nelle Americhe.

Il primo gruppo comprende alcuni tra i primi studiosi delle religioni del bassopiano, come Paul Ehrenreich (1905), Max Schmidt (1905) e Adolf E. Jensen (fondatore della scuola etnologica di Francoforte, frequentata da alcuni importanti studiosi moderni delle religioni sudamericane come Otto Zerries e Karin Hissink). Le loro teorie comparatistiche rappresentarono un impulso per le successive ricerche sul campo di Martin Gusinde (1931-1937) nella Terra del Fuoco, di William Farabee (1915-1922) e Günter Tessmann (1928-1930) nell'Amazzonia nordoccidentale, di Konrad T. Preuss (1920-1930) negli altopiani e bassopiani della Colombia e di Theodor Koch-Grünberg (1900-1930) nella regione dell'Orinoco e nel Brasile nordoccidentale. Questi studiosi sul campo compilarono dettagliate descrizioni generali delle religioni del bassopiano o amazzoniche e posero l'accento in particolare sulle osservazioni di tipo iconografico, mitologico e animista.

Lo studio delle religioni dell'altopiano all'inizio del XX secolo si concentrò quasi esclusivamente sull'età antica. Gli studi più importanti di questo periodo sono i trattati di linguistica di E. W. Middendorf (1890-1892) e J.J. von Tschudi (1891) e le indagini archeologiche di Max Uhle e Alfons Stubel (1892). Tanto il materiale riguardante gli Inca quanto quello sugli Andini contemporanei, ad ogni modo, fu adoperato nelle inchieste su vasta scala effettuate dagli studiosi Adolf Bastian (1878-1889) e Gustav Bruhl (1857-1887), che confrontarono le religioni e le lingue dell'America settentrionale, meridionale e centrale per avvalorare la loro tesi di un'unità culturale.

Gli studi interdisciplinari condotti dagli americanisti sulla religione indigena attingevano alle opere tedesche della prima metà del XX secolo e ad almeno altre tre fonti. La prima era il lavoro sul campo svolto durante gli anni '20, '30 e '40 del XX secolo da etnologi europei come Alfred Métraux, Paul Rivet e Herbert Baldus, nonché dagli antropologi americani dello Smithsonian Institution's Bureau of Ethnology. Oltre a descrivere l'organizzazione generale sociale, religiosa, rituale e mitologica degli Indios, questi studiosi intendevano classificare le culture e le religioni in cui si imbattevano tramite l'individuazione di interrelazioni e collegamenti di carattere linguistico. Nei loro scritti, quindi, l'esposizione minuziosa delle pratiche religiose è spesso subordinata a un interesse prioritario per i dati linguistici e relativi alla cultura materiale. Per esempio, gli etnografi scandinavi Rafael Karsten, Henri Wassén e Erland Nordenskiöld hanno prodotto degli studi dettagliati sullo sciamanismo come parte di una più ampia indagine comparativa sulla cultura materiale dell'America meridionale. L'antropologo tedesco Curt Nimuendajú si distingue, tra questi primi etnografi, sia per la portata del suo lavoro sul campo tra le tribù Ge, Bororo, Apinaye, Tucano e Tupi, sia per il livello di interesse della descrizione della vita religiosa e rituale di questi gruppi. Altre fonti rilevanti durante questo periodo, in materia di pratiche religiose, appaiono nei resoconti di missionari e sacerdoti come Bernardino De Nino (1912) in Bolivia, Gaspar de Pinelli (1924) in Colombia e Antonio Colbacchini e Cesare Albisetti (1907-1942) in Brasile.

Il secondo gruppo di studiosi che influenzò i primi contatti di stampo americanista alla religione era composto da etnostorici e archeologi. Spesso considerati i primi veri americanisti a operare nell'emisfero australe, gli archeologi hanno lasciato un'impronta caratteristica negli studi sull'America meridionale per la natura della loro specializzazione, ovvero lo studio del passato preispanico degli Andini. Gli scavi, le indagini e gli studi dei siti precedentemente trascurati, tanto sulle zone costiere quanto sugli altopiani del Perù, condotti da Max Uhle e Adolph Bandelier, furono seguiti da studi cronologici più dettagliati da parte di Alfred Kroeber, Junius Bird, Wendell Bennett e John Rowe. Anche se le cronologie e gli inventari dei siti compilati da questi archeologi non si concentravano propriamente sulla religione, le strutture dei templi, le sepolture, le offerte, i tessuti, le ceramiche, gli accessori e gli altri oggetti rituali riportati alla luce fornirono nuovi dati sull'importanza della religione nell'organizzazione sociale e nell'evoluzione politica precolombiana. L'interpretazione di questo materiale è stata agevolata dal lavoro di etnostorici come Hermann Trimborn e Paul Kirchoff, le cui ricerche storiche sulle religioni dell'altopiano e del bassopiano contribuirono in misura incalcolabile a una definizione generale di base dei sistemi religiosi sudamericani e dei loro rapporti con i sistemi di stratificazione sociale, i regolamenti statali e l'etnicità.

Il terzo e ultimo gruppo di ricercatori che contribuirono a dare forma agli studi americanistici era composto da studiosi delle tradizioni popolari dell'America meridionale, «indigenisti» (ovvero i fautori della valorizzazione della cultura indigena) e antropologi. Il tentativo di far risorgere la cultura e la religione indigena era l'elemento distintivo degli scrittori indigenisti degli anni '30 e '40 del XX secolo rispetto agli etnologi stranieri di formazione americanista dello stesso periodo storico. Il loro lavoro era motivato in gran parte da un desiderio esplicito di catalogare gli stili di vita e le religioni sudamericane prima che tali pratiche (e le persone che le praticavano) sparissero per sempre. L'enfasi degli studi indigenisti sulla vitalità dei sistemi religiosi rappresentò anche una risposta importante rispetto al-

influenza inizialmente esercitata dagli archeologi sul pensiero americanista. Il prodigioso gruppo di scrittori nazionali influenzati dall'indigenismo redasse in seguito un vasto archivio di tradizioni orali, consuetudini e pratiche rituali. Tra questi studiosi di tradizioni popolari e antropologi meritano di essere menzionati i boliviani Antonio Paredes Candia e Enrique Oblitas Poblete, l'argentino Roberto Lehmann-Nitsche, il colombiano Gregorio Hernández de Alba e i peruviani José-María Arguedas, Jorge Lira e Oscar Nuñez del Prado. Incomparabile, tra questi, fu l'archeologo-antropologo peruviano Julio C. Tello: uno degli archeologi più creativi che operarono in Perù, Tello fu anche l'unico che volle approfondire il rapporto tra i dati religiosi che aveva scoperto e le credenze e le pratiche dei moderni Quechua. Le sue pubblicazioni etnografiche degli anni '20 del XX secolo rappresentano dei capisaldi nello studio delle religioni andine, e le sue indagini archeologiche negli anni '30 e '40 del secolo scorso ampliarono la conoscenza del pensiero religioso andino collocandola all'interno di una cornice comparativa che metteva in relazione i sistemi cosmologici e religiosi dell'altopiano e del bassopiano.

L'opera principale prodotta nel periodo formativo degli studi americanisti furono i sette volumi della serie *Handbook of South American Indians* a cura di Julian H. Steward (1946-1959). Anche se piuttosto datato, questo compendio di saggi su svariati aspetti della preistoria, della cultura materiale, dell'organizzazione sociale e dell'ecologia rappresenta ancora la fonte comparativa forse più utile e accessibile per un'introduzione allo studio delle religioni dell'America meridionale. Il suo valore per la storia degli studi religiosi, tuttavia, risiede anche in ciò che rivela a proposito dei pregiudizi che improntarono il modo in cui gli americanisti trattarono la religione. Questi sono: 1) un eccessivo interesse per la classificazione generale di tipo storico o evolutivo e la descrizione dei sistemi religiosi in termini di somiglianza o degenerazione rispetto a un modello precolombiano; 2) una dicotomia bassopiano-altopiano configurata sulla modalità evolutiva, secondo la quale le religioni della foresta tropicale erano ritenute meno «complesse» rispetto ai prototipi preispanici formulati in riferimento alle regioni andine da archeologi ed etnostorici; e 3) il quadro comparativo utilizzato da questi studiosi interessati più all'individuazione di affinità culturali e legami evolutivi tra le diverse pratiche religiose che alla descrizione e all'analisi della funzione e del significato delle pratiche religiose a livello locale. I difetti di tale approccio comparativo e dispersivo sono indicati da molti degli autori del manuale, che lamentano l'inadeguatezza dei loro dati in relazione a specifici sistemi religiosi.

Studi funzionalisti e di stampo funzionalista. Il successivo gruppo di studiosi che affrontarono questioni religiose si prefisse specificamente di porre rimedio a questa situazione, studiando le religioni indigene nel loro contesto sociale. Il modo in cui vennero trattati i sistemi religiosi locali fu, tuttavia, ancora una volta segnato dall'orientamento teorico dei loro osservatori. Il primo gruppo di antropologi che seguì le indicazioni dello *Handbook* durante gli anni '50 e i primi anni '60 del secolo scorso era influenzato dalla teoria funzionalista della scuola antropologica britannica. Secondo questa teoria, la società è un tutto organico le cui parti possono essere analizzate o spiegate dal punto di vista della loro funzione interdipendente rispetto al mantenimento della stabilità o dell'equilibrio di un gruppo locale. La religione era pertanto considerata come un riflesso più o meno passivo dell'unità organica di un sistema sociale globale. Esempi di questo approccio metodologico sono le monografie di William W. Stein (1961) sulle Ande peruviane, di Allan R. Holmberg (1950) sui Siriono del bassopiano boliviano e di Irving Goldman (1963) sui Cubeo del Brasile. In diversi casi sono state scritte monografie dettagliate inerenti specificamente al ruolo della religione nell'organizzazione sociale indigena: queste comprendono le opere di Robert Murphy sui Munducuru del Brasile, di Segundo Bernal sui Paez della Colombia, di David Maybury-Lewis sugli Akwe-Xavante e di Louis C. Faron sugli Mapuche, o Araucani, delle coste del Cile.

Una variante di questo approccio funzionalista metteva in evidenza il ruolo della religione come strumento per conseguire o mantenere un equilibrio tra sistemi sociali ed ecologici. Tra i primi esempi di questo approccio citiamo l'esposizione brillante, di ispirazione freudiana, di Gerardo Reichel-Dolmatoff sulla mitologia, lo sciamanismo e la cosmologia dei Koghi degli altopiani della Sierra Nevada colombiana e dei Desana (Tucano) dell'Amazzonia nordoccidentale. Altri studi sullo sciamanismo, la cosmologia e gli allucinogeni sono stati effettuati dagli antropologi Douglas Sharon nel Perù costiero e Michael Harner nell'Ecuador orientale.

Studi strutturalisti. Durante gli anni '60 e '70 del XX secolo gli studiosi cominciarono a discutere sul ruolo passivamente riflessivo, o «sovrastrutturale», a cui la religione era stata relegata da gran parte dell'antropologia funzionalista, e sulle dicotomie semplicistiche e palesemente evoluzionistiche esistenti tra le culture della regione andina e della foresta tropicale. L'impulso teorico principale di questo nuovo approccio veniva dallo strutturalismo, che proponeva di analizzare le affinità che collegano le mitologie alle pratiche rituali e alle società in cui queste avevano luogo riferendole tutte a una struttura pervasiva, simbolica o cognitiva, basata

sulle opposizioni duali e sulle diverse forme di organizzazione gerarchica. Gli studi pionieristici appartenenti a questa tradizione furono quelli di Claude Lévi-Strauss sull'organizzazione sociale e la mitologia nel bacino del Rio delle Amazzoni e il suo *Mythologiques* in quattro volumi (1964-1971), che proponeva un sistema per l'analisi delle narrazioni mitiche quali varianti isolate di una logica organizzativa, alla cui struttura tipica egli ricorreva per spiegare l'affinità di tutte le modalità di espressione religiosa e di organizzazione sociale dell'America settentrionale e meridionale.

L'approccio strutturalista fu particolarmente importante per lo studio delle religioni: per la prima volta un modo di pensare, messo in evidenza dalla religione e dalla mitologia, non veniva considerato soltanto come indice principale dell'identità culturale, ma era percepito anche come in grado di influenzare e parzialmente determinare l'organizzazione di altre sfere della vita sociale ed economica. Nella sua rinnovata attenzione per la religione, lo strutturalismo ha ispirato centinaia di studi sui riti e la mitologia del bassopiano, che comprendono quelli di Jean-Paul Dumont, Michel Perrin, Terence Turner, Jacques Lizot, Anthony Seeger, Stephen Hugh-Jones e Christine Hugh-Jones. Questi studi di stampo strutturalista sulla mitologia e l'organizzazione sociale sono stati completati, e spesso preceduti, da raccolte di mitologie e descrizioni cosmologiche (o «visioni del mondo») di etnografi come Johannes Wilbert, Marc de Civrieux, Darcy Ribiero, Roberto DaMatta, Egon Schaden, Neils Fock e Gerald Weiss. Sebbene prendessero le distanze dalle metodologie degli strutturalisti, questi antropologi condivisero con essi l'interesse per lo studio della religione come espressione dell'organizzazione sociale, delle suddivisioni tra società e natura e, infine, di identità culturali estese.

Nelle Ande, dove si credeva che mitologie e religioni fossero meno incontaminate e meno separate dalle devastazioni del cambiamento storico, sociale ed economico, le teorie di Lévi-Strauss generarono un interesse per lo studio della continuità sociale attraverso l'esame dei sistemi strutturali. Tali studi si basavano sul lavoro svolto sul campo da etnografi ed etnostorici come Billie Jean Isbell, Juan Ossio, Henrique Urbano, Gary Urton, John Earls e Alejandro Ortíz Rescaniere, i quali avevano dimostrato l'esistenza di una struttura religiosa (ma anche mitologica e astronomica) costante e culturalmente specifica, per mezzo della quale i gruppi indigeni hanno mantenuto la loro identità culturale nel tempo. I loro studi sulla continuità religiosa postcoloniale si richiamavano a modelli etnostorici riguardanti l'organizzazione sociale andina: in particolare, il complesso modello strutturale ipotizzato da R. Tom Zuidema riguardava le relazioni sociali e l'esistenza di una geografia rituale tra gli Inca, mentre gli studi di María Rostworowski de Diez Canseco si concentravano sulle società preispaniche delle coste. Entrambi questi etnostorici sottolinearono il ruolo della mitologia, dei rituali e dell'ideologia religiosa nella formazione della storia economica e politica andina.

La metodologia strutturalista generò anche un nuovo tipo di studio comparativo che si concentra sulle analogie che collegano le religioni andine e amazzoniche. Per esempio, il modello strutturale di Zuidema riguardante l'organizzazione socio-religiosa inca sottolineava le somiglianze tra questo importante e complesso sistema statale degli altopiani e le modalità, altrettanto complesse, dell'organizzazione sociale e rituale che si ritrova tra i Ge e i Bororo del Brasile. Il modello archeologico di D.W. Lathrap per l'evoluzione dell'organizzazione sociale sudamericana applicava analoghe tecniche comparative per stabilire un patrimonio cosmologico comune tra altopiano e bassopiano. Combinando questa osservazione comparativa con le dinamiche storiche proprie dell'archeologia e dell'etnostoria e attribuendo alla religione un ruolo determinante nell'evoluzione dei sistemi sociali, tali modelli non solo mettevano in discussione la stereotipata dicotomia tra Amazzonia «primitiva» e Ande «civilizzate», ma per molti versi la sovvertivano totalmente.

Prospettive storiche e poststrutturaliste. Negli ultimi decenni del XX secolo, gli antropologi e altri studiosi delle religioni iniziarono a mettere progressivamente in discussione i concetti di unità, coerenza e continuità che avevano caratterizzato il lavoro svolto in precedenza sulla religione indigena. Gli strutturalisti avevano interpretato il mito come espressione o trasformazione parziale di strutture mentali protratte nel tempo, e il rito come la rappresentazione simbolica dei princìpi formali e strutturali che davano senso alla cosmologia propria di una cultura o a una particolare visione del mondo. Attraverso queste forme di analisi, gli strutturalisti sottolinearono la coerenza e la mobilità dei princìpi strutturali espressi in molti settori diversi della vita sociale. In questo modo essi fecero anche importanti affermazioni in merito al carattere pervasivo della «religione» e all'impossibilità di tracciare un confine preciso tra le attività religiose e laiche nelle società indigene.

Le opere poststrutturaliste rafforzarono e svilupparono questa affermazione metodologica e teorica secondo cui la «religione» deve essere studiata in molteplici e sovrapposti settori della vita sociale. Allo stesso tempo, gli studiosi operanti negli anni '80 e '90 del secolo scorso utilizzarono le metodologie storiche per mettere in discussione le asserzioni dello strutturalismo sulla coerenza e la stabilità delle strutture mentali e simboliche. Poiché lo studio delle società indigene

spesso dipende dall'uso di fonti documentarie scritte da Spagnoli e altri autori non indigeni, la storia o etnostoria ha rappresentato una metodologia fondamentale per molti sudamericanisti. Ad esempio, Zuidema e gli altri strutturalisti costruirono i loro modelli sulla natura incontaminata dei sistemi religiosi inca e andini attraverso l'uso critico e creativo delle cronache spagnole e degli archivi. Il nuovo lavoro storico sulla religione svolto da Tristan Platt, Thomas A. Abercrombie, Joanne Rappaport e altri si è basato sull'uso delle metodologie etnostoriche nella ricerca di una «voce» indigena negli archivi coloniali. A differenza degli strutturalisti che li avevano preceduti, tuttavia, il loro obiettivo non era quello di ricostruire gli elementi di una società quale era prima del contatto, bensì di capire il complesso ruolo svolto dalla religione nei mondi politici formatisi tramite l'interazione delle società indigene ed europee.

In parte a motivo del pesante debito che avevano verso le metodologie e le prospettive strutturaliste, i primi compendi antropologici di stampo storico tendevano a considerare la religione come un ambito di credenza intrinsecamente conservatore, la cui continuità nel periodo coloniale poteva essere letta come una forma di resistenza al dominio coloniale. Di particolare importanza in questo senso furono gli studi sui movimenti messianici come forme di conservatorismo religioso associato a situazioni di resistenza o perfino di rivolta sociale. Nelle Ande tale lavoro fu stimolato in gran parte dagli studi etnostorici dei movimenti messianici coloniali condotti dagli antropologi peruviani Juan Ossio, Franklin Pease e Luis Millones. Altri studi interpretavano le credenze e le pratiche religiose indigene quali strategie per il consolidamento di identità etniche minacciate dall'invasione delle società nazionali «moderne»; tra questi, gli studi di Norman E. Whitten, Jr. sull'Ecuador amazzonico, le raccolte mitologiche dell'area brasiliana del fiume Xingu redatte da Orlando Villas Boas e Claudio Villas Boas, gli studi sull'etnicità e le letterature orali del Paraguay di Miguel Chase-Sardi e quelli di William Crocker e Cezar L. Melatti sull'Amazzonia brasiliana.

Attraverso l'enfasi sulla contingenza, la complessità e l'intrigo politico, i lavori successivi mostrarono una tendenza a complicare la stessa categoria di «resistenza», insieme con i modelli di società duale spesso impliciti nel concetto di resistenza. L'opera innovativa di Stefano Varese sui Campa o Ashaninka del Perù, sulla base della ricerca sul campo condotta durante la fine degli anni '60 e i primi anni '70 del XX secolo, fornisce un primo esempio di una antropologia politica della religione che sottolinea il contesto politico ed economico in cui hanno preso forma i movimenti messianici e la resistenza politica indigena. Altri esempi sono rappresentati dallo studio degli antropologi M. Robin Wright e Jonathan Hill sui movimenti religiosi e l'organizzazione politica dell'Amazzonia settentrionale; dal lavoro di Xavier Albó, Platt, Olivia Harris, Abercrombie e Roger Rasnake sulle origini coloniali e la razionalità dei paesaggi sacri, delle pratiche sociali, delle autorità e delle strutture attraverso le quali le pratiche religiose aymara assorbono tematiche di politica e di potere; e, infine, dall'opera di Jean Jackson e Alcida Ramos sulle relazioni etniche e la politica indigena nell'Amazzonia colombiana e brasiliana. Anche se il concetto di sincretismo religioso tra sistemi di credenze coloniali (di solito cattolici) e indigeni è da tempo una questione centrale nelle analisi antropologiche della religione, questi nuovi studi storici superano il concetto di sincretismo e tracciano un quadro ben più complesso su come gli individui, i gruppi e i movimenti politici manipolano strategicamente e concettualizzano le divisioni semantiche ed epistemiche che rimangono idealmente a distinguere ciò che è «indigeno» da ciò che è «coloniale», gli Indios dai meticci, la resistenza dall'arrendevolezza.

Gli etnografi hanno anche iniziato a mettere in discussione i modelli di cultura e di senso attraverso cui i primi antropologi un tempo difendevano l'unità dei sistemi culturali indigeni e l'interpretazione del rituale e del mito. Anziché optare per il «significato» interno nascosto nelle parole e nelle pratiche religiose, queste teorie etnografiche si basano su modelli poststrutturalisti del linguaggio e della pratica per esplorare come il significato venga attribuito alle parole e alle pratiche durante il loro svolgimento nel tempo. Sebbene incentrate su diverse aree di produzione sociale, esse hanno in comune l'idea che lo studio della «religione» debba essere condotto attraverso ambiti diversificati della pratica sociale, piuttosto che come un sistema simbolico distinto che serve a dare «senso» ad altri ambiti dell'esperienza indigena. Pertanto, etnografi come Catherine J. Allen hanno esaminato la consuetudine e la socialità nelle Ande peruviane come ambiti viventi in cui il credo religioso si impadronisce non di un sistema simbolico esistente, ma del punto di vista morale ed etico che si dipana attraverso le tante piccole pratiche consuete e le interazioni della vita quotidiana.

Gli studi sulle pratiche spaziali ed estetiche andine svolti da Urton, Nathan Wachtel e Rappaport mettono in evidenza tra l'altro come i significati «religiosi» si intreccino in tali pratiche materiali collettive, contribuendo alla costruzione di barriere per il mantenimento dei confini territoriali. Altri antropologi, come Greg Urban e Jackson, hanno esaminato le pratiche linguistiche attraverso cui i miti vengono raccontati e interpretati nel-

l'ambito della vita sociale locale. Infine, l'importante lavoro di Michael T. Taussig sui Putumayo della Colombia e sull'attuale Venezuela ha esaminato lo sciamanismo alla stregua di una lente d'ingrandimento sul funzionamento del potere, della paura e della memoria nella formazione della moderna Colombia. L'opera di Taussig è stata particolarmente rilevante in quanto egli ritiene che le rivendicazioni sul credo religioso e sulle narrazioni storiche degli indigeni possano costituire una forza importante per la formazione dell'America Latina moderna. Taussig riesce così a mettere in discussione la falsa distinzione tra pensiero magico e razionale e, con essa, le categorie di mito e storia che hanno permeato in modo tanto evidente le prime opere sulla religione sudamericana.

Conclusione. Nel loro insieme, gli approcci storici e poststrutturalisti hanno avuto il singolare effetto di pregiudicare l'integrità e la coerenza delle categorie stesse di «religione» e «indigeno», che avevano animato in modo tanto vivace i primi studi di antropologia condotti nella regione. Per la maggior parte degli antropologi e degli storici che lavorano nell'America meridionale, non è più possibile parlare di comunità, di pratiche, di identità o credenze indigene senza collocarle nella più ampia storia regionale e nazionale. Scardinato il concetto di religione indigena dalla sua posizione originaria nell'incontaminata, o presunta tale, vita della «comunità indigena», è stato possibile per gli studiosi ricollocare criticamente e storicamente i diversi sistemi di credenza cristiani nella vita degli Indios dell'America meridionale. Gli antropologi hanno cominciato a studiare le sette di estrazione evangelica protestante e carismatica cattolica che sono diventate tanto importanti per molte comunità indigene sudamericane: Wachtel, Antoinette Fioravanti-Molinié e altri hanno analizzato la persistenza delle credenze religiose indigene in merito ai terribili *ñakaq*, o spiriti che estraggono il grasso corporeo, in contesti di incertezza e di cambiamento, anche tra gruppi indigeni delle regioni urbane. Analogamente, la categoria di «Cattolicesimo popolare», introdotta dai teologi della Liberazione successivamente al Concilio Vaticano II, è diventata una costante degli scritti antropologici sulla religione indigena, e ha permesso alla categoria di «religione indigena» di estendersi in maniera simile fino a comprendere una gamma più ampia di pratiche rituali e credenze più in armonia con le reali esperienze delle popolazioni indigene moderne che vivono negli Stati nazionali.

Un'importante fonte d'ispirazione per gli studi che pongono l'attenzione sui gruppi subalterni o indigeni è stato il lavoro innovativo di storici come Sabine MacCormack sulle origini filosofiche e teologiche delle nozioni di idolatria, redenzione e miracolo nell'America meridionale, e Kenneth Mills sul complesso delle forze politiche e religiose che stavano dietro le campagne contro l'«idolatria» indigena del XVI secolo. Attraverso queste opere diventa possibile apprezzare la lunga strada che è stata percorsa dalle prime preoccupazioni accademiche per l'individuazione di una pura religione indigena fino agli studi più recenti e più attendibili sotto il profilo storico, secondo cui le pratiche religiose sono considerate, allo stesso tempo, compiutamente e perfino paradigmaticamente «moderne», senza per questo essere meno «indigene».

BIBLIOGRAFIA

Catherine J. Allen, *The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community*, Washington/D.C. 1988. Uno studio etnologico sulla vita quotidiana nelle Ande peruviane che pone l'attenzione, in particolare, sull'utilizzo rituale della coca; evidenzia altresì la presenza pervasiva degli ideali religiosi e dell'intimo legame con il paesaggio da cui l'interazione sociale è profondamente influenzata.

P. Duviols, *La Lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. «L'extirpation de l'idolâtrie» entre 1532 et 1660*, Lima 1971. Uno studio storiografico riguardante la battaglia condotta dalla Chiesa cattolica contro le religioni andine, di cui propone un'analisi delle motivazioni; contiene altresì materiale d'archivio in cui sono descritte le pratiche religiose del tempo.

W. Krickeberg et al. (curr.), *Die Religionen des alten Amerika*, Stuttgart 1961 (trad. it. *Religioni dell'America precolombiana*, Milano 1966). Contiene dei saggi di H. Trimborn e O. Zerries che risultano ricchi di informazione per l'ampiezza della materia trattata e forniscono un esempio della metodologia della ricerca adottata dagli storici della religione di ambito tedesco.

C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, I-IV, Paris 1964-1971 (trad. it. *Mitologica*, I-IV, Milano 1966-1974). Una raccolta analitica di miti dell'emisfero occidentale redatta dal padre dello strutturalismo in antropologia, da leggere insieme alle opere precedenti dell'autore: C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris 1955 (trad. it. *Tristi tropici*, Milano 1960) e C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1958 (trad. it. *Antropologia strutturale*, Milano 1968).

Sabine MacCormack, *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton/N.J. 1991.

A. Métraux, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud. Édition posthume établie par Simone Dreyfus*, Paris 1967 (trad. it. *Religioni e riti magici indiani nell'America meridionale*, Milano 1971). Métraux fu tra i fondatori degli studi di americanistica; questa raccolta di scritti riguarda quasi tutte le regioni in cui egli operò personalmente, compresi il Perù (Quechua), la Bolivia (Uro-Chipaya e Aymara), il Chaco argentino (Guarani), il Cile (Mapuche) e il Brasile (Tupi).

K. Mills, *Idolatry and Its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640–1750*, Princeton/N.J. 1997.

C. Nimuendajú, *The Eastern Timbira*, R.H. Lowie (cur. e trad.), Berkeley/Cal. 1946. Il testo, pubblicato postumo, è una delle

monografie descrittive sulla religione e la vita sociale del bassopiano prodotte dal tedesco Nimuendajú, il quale trascorse la maggior parte della propria vita lavorando sul campo tra gli indigeni del Brasile centromeridionale e che adottò un cognome indigeno.

G. Reichel-Dolmatoff, *Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, Chicago 1971. È un'analisi di stampo freudiano ed ecologico della cosmologia del bassopiano (Tucano o Desana del fiume Vaupés in Colombia) prodotta da uno dei più autorevoli antropologi colombiani. Anche gli altri testi dell'autore, *Los Kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*, I-II, Bogotá 1950-1951 e *The Shaman and the Jaguar. A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Columbia*, Philadelphia 1975, sono considerati dei classici nell'ambito degli studi sulle religioni dell'America meridionale.

H. Steward (cur.), *The Handbook of South American Indians*, I-VII, Washington/D.C. 1946-1959. Una raccolta di saggi di archeologi, storici e antropologi che rappresenta la migliore introduzione esistente alla religiosità nell'America meridionale e all'approccio teorico, e che, fin dalla sua pubblicazione, ha influenzato gli studi successivi sulla materia. Sette volumi organizzati per aree geografiche, due dei quali dedicati a un'analisi di tipo comparativo.

E. Sullivan, *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions*, New York 1988. Estesa analisi delle religioni dell'America meridionale dalla prospettiva di uno storico delle religioni. Aggiornata ed esaustiva la bibliografia.

M. T. Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing*, Chicago 1986. Esplora lo sciamanismo e le guarigioni religiose nella regione colombiana del Putumayo contestualizzandole nella storia regionale e nell'esperienza della violenza. Fornisce prove evidenti del potere e della presenza delle credenze e delle immagini religiose indigene nel pensiero nazionale colombiano.

C. Tello e Miranda Prospero, *Wallallo. Ceremonias gentílicas realizadas en la región cisandina del Perú central*, in «Inca», 1/2 (1923), pp. 475-549. Questo saggio, scritto dal padre dell'archeologia peruviana e pubblicato sulla rivista di antropologia da lui stesso edita, fornisce una descrizione dettagliata delle pratiche rituali indigene negli altopiani centrali del Perù, mettendole a confronto con quelle tipiche delle religioni precolombiane.

Wilbert et al. (curr.), *The Folk Literature of South American Indians*, Los Angeles 1970-1992, è una serie di monografie che comprende raccolte di miti di svariate tribù indigene tra cui Bororo, Warao, Selk'nam, Yamana, Ge, Mataco e Toba. Comprende materiale tratto dagli studi etnografici più autorevoli condotti su questi gruppi come anche dalle ricerche più recenti. Wilbert è anche autore di opere sulla mitologia e cosmologia dei gruppi indigeni della regione dell'Orinoco.

R.M. Wright, *Cosmos, Self, and History in Baniwa Religion. For Those Unborn*, Austin/Tex. 1998. Esempio eccellente di nuovo lavoro storico sulle religioni indigene, che comprende discussioni sullo sciamanismo, sulle relazioni di questo con i miti e la coscienza storica e, infine, sulla conversione dei Baniwa al Protestantesimo.

DEBORAH A. POOLE

AMERICA SETTENTRIONALE, INDIANI DELL'. [Questa voce prende in esame i sistemi religiosi delle popolazioni indigene nelle varie regioni dell'America settentrionale e si compone di sette articoli:

Gli Indiani dell'Estremo Nord
Gli Indiani delle Foreste nordorientali
Gli Indiani delle Foreste sudorientali
Gli Indiani delle Pianure
Gli Indiani della Costa nordoccidentale
Gli Indiani della California e della Regione intermontana
Gli Indiani del Sud-Ovest

Per la trattazione delle religioni dei Nativi americani in un contesto continentale, vedi *AMERICA SETTENTRIONALE, RELIGIONI DELL'*].

Gli Indiani dell'Estremo Nord

La regione subartica dell'America settentrionale si estende dall'Alaska al Labrador, una vasta area che comprende zone di vegetazione diverse. La tundra ricopre l'area lungo la costa artica, una fascia di terra selvaggia senza alberi con un'estensione compresa fra 160 e 640 chilometri che si insinua in profondità all'interno dell'Alaska settentrionale e in Canada a ovest della Baia di Hudson. L'uniformità di questa pianura ricoperta da muschi e licheni è interrotta da sporadici arbusti nella zona di confine che compaiono con crescente frequenza procedendo verso sud. Infine, la «foresta di neve fredda» comincia nel Canada occidentale, attorno alla regione del Grande Lago degli Schiavi, del Lago Athabasca e del Lago delle Renne, con innumerevoli abeti frammisti ad abeti rossi, pini, betulle e pioppi che si trasforma in prateria e foreste di latifoglie procedendo verso l'Atlantico orientale prima di raggiungere il confine fra il Canada e gli Stati Uniti.

Adattamento al clima. Il clima inospitale della regione, con lunghi e rigidi inverni e brevi estati, ha plasmato la cultura degli abitanti nativi. Data l'impossibilità di praticare una qualsiasi forma di coltivazione, l'umana esistenza dipendeva dalla caccia e dalla pesca e in questo caso determinati fattori naturali si sono dimostrati di grande aiuto. Il cervo, il caribù e l'alce cercavano rifugio nella foresta in autunno e ritornavano di nuovo nella tundra settentrionale in primavera. Tali continui spostamenti mettevano in movimento enormi mandrie migranti di caribù, e ciò facilitava la caccia di animali di grossa taglia e l'accumulo di riserve di cibo. Tuttavia, nel tardo inverno la caccia si limitava all'inseguimento di piccoli branchi o di animali isolati. Estese reti fluviali che abbondavano di pesce, in particolare di salmone, fornivano cibo in estate. La caccia e la pesca, due attivi-

tà stagionali – una con la lancia e la freccia, l'altra con il rampino e la rete – costituivano la base dell'economia del Subartico, lasciando la popolazione nativa isolata da influssi esterni. Tale alternanza di vita economica indusse il nomadismo, che spesso comportò lo spostamento delle dimore a breve termine. In inverno si erigeva una casa rotonda a forma di cupola coperta di corteccia o di paglia; per l'estate si preferiva una casetta rettangolare con tetto a due falde. Più di recente, tali strutture hanno lasciato il posto alla tenda conica e successivamente alla capanna di tronchi d'albero.

Gli Europei in arrivo incontrarono tribù appartenenti a tre famiglie linguistiche: gli Inuit (Eschimesi) lungo l'Oceano artico, gli Athabasca nel Canada occidentale e gli Algonchini nel Canada orientale. Fra gli Algonchini si includono anche gli Abenaki del New Brunswick e del Maine (Micmac, oggi chiamati Mi'kmaq; Malecite, detti anche Maliseet; Passamaquoddy; Penobscot; Abenaki) che hanno preservato le vestigia dello stile di vita del Subartico fino ad oggi. Gli Inuit non nativi non verranno trattati qui, essendo il soggetto di un articolo separato [Vedi *INUIT, RELIGIONE DEGLI*, vol. 12].

La suddivisione consueta prevede ventiquattro gruppi o tribù di provenienza athabasca e tredici di provenienza algonchina. Tutti sono inequivocabilmente plasmati dallo stile di vita subartico con l'alternarsi di foresta e acqua, l'assenza di qualsiasi tipo di coltivazione e la caccia di animali di grossa taglia d'inverno e la pesca d'estate.

L'esistenza umana nel Subartico è sempre dipesa dalla sopravvivenza all'inverno. Gennaio e febbraio rappresentano il periodo peggiore della stagione fredda: la temperatura registra il punto più basso, le riserve sono esaurite, la brevità del giorno limita il raggio d'azione del cacciatore e l'ultimo caribù e l'ultima alce nelle vicinanze degli accampamenti invernali sono già stati catturati. È un periodo di privazioni estreme. L'isolamento delle famiglie – ciascuna ha un proprio territorio di caccia – costituisce un impedimento al mutuo soccorso e sostegno. I primissimi resoconti riferiscono di carestia e di morte per fame e di intere bande che affrontano fatalmente la morte.

Gli attrezzi a disposizione e i metodi di caccia non erano sempre adeguati alle condizioni ambientali. Per esempio, non vi erano procedure e dispositivi per cacciare ingenti stormi di uccelli acquatici che comparivano in autunno sulla superficie dei laghi interni, come osservato da Cornelius Osgood (1932, p. 42). Similmente, i Nativi delle montagne avevano poco controllo sull'importante caccia alla lepre, che spesso veniva meno a causa delle inattese fluttuazioni della popolazione delle lepri (Helm, 1981, p. 376).

In via di raffronto, le culture inuit lungo la Costa artica sapevano dominare qualsiasi difficoltà ambientale: fra le loro invenzioni si pensi solo all'*igloo*, all'abbigliamento di pelliccia, alla caccia alla foca dai buchi nel ghiaccio per la respirazione e alle lampade a olio – una capacità di sfruttare la natura che non si riscontra fra gli Athabasca e gli Algonchini. È come se le popolazioni indigene del Subartico interno fossero migrate da altre regioni e fossero state in qualche modo bloccate durante il loro necessario processo di riadattamento.

Mitologia. La carenza di una cultura materiale si pone in netto contrasto con l'abbondanza delle tradizioni spirituali. Perfino la gente comune, non annoverata fra l'*élite* degli sciamani, possiede una visione del mondo incredibilmente ricca. Le foreste e le acque abbondano di moltitudini di esseri dalle sembianze in parte umane, in parte animalesche, simili alle prime figure della superstizione popolare europea.

Così i Nativi che parlano lingua athabasca temono i *nekani*, gli indiani «cattivi» che si aggirano nelle lande desolate e rapiscono i bambini; i *nekani* compiono i loro misfatti solo d'estate, quando non c'è la neve che ne riveli le orme. Gli Algonchini narrano di mostri come il cannibale Windigo, secondo alcuni alto come un uomo, secondo altri come un albero; e inoltre di nani benevoli, spiriti d'acqua e irsute creature con facce affilate come rasoi che conducono un'esistenza misteriosa nel folto del bosco.

Tale moltitudine di creature spaventose ha portato all'erronea impressione che il mondo spirituale dei Nativi del Subartico non sia altro che un caos di pura fantasia che emerge dalla paura e dall'ansia. In realtà, di fatto, tutte le mitologie canadesi mostrano un accurato ordine cronologico e di figure. La tradizione mitologica è strutturata da una serie di epoche che iniziano con gli eventi del tempo primordiale (come il diluvio). Inoltre gli esseri mitici sono soggetti a un ordinamento gerarchico, con grandi differenze che separano le figure importanti da quelle non importanti.

Le ere del mondo. La cronologia mitica si suddivide in tre fasi (vedi, Rand, 1894; Osgood, 1932; e Goddard, 1916). Nei tempi più remoti non vi erano divisioni fra le creature viventi; ciascuna poteva assumere una qualsiasi forma animale e liberarsene a piacimento, tutte le creature che si muovevano parlavano un'unica lingua e non vi erano barriere nella comprensione. Il secondo periodo cominciò con la nascita dell'eroe culturale, il grande maestro e guida dell'umanità da cui derivava la conoscenza materiale e spirituale. La casa, la tenda, la scarpa da neve, la slitta, la canoa di corteccia d'albero, l'arco, la freccia e il coltello – in breve, ogni accessorio dell'uomo – derivano da lui, come pure la conoscenza della terra dei morti, le stelle e le costellazioni, il sole, la luna e i mesi del calendario. È stato questi a fare im-

mergere il topo muschiato nelle acque dopo il Diluvio e a creare un nuovo mondo dal fango che gli era stato portato, divenendo così un secondo creatore (ammesso che ce ne fosse stato uno prima).

Le attività di tale eroe sono concepite per un unico fine: elevare l'umanità a una posizione speciale, così da separare l'uomo dalla comunanza con le altre creature del mondo. La costante battaglia dell'eroe contro i mostri maligni serve anche a tale scopo. Di conseguenza, con l'apparire di questo archetipo di Eracle dell'antichità la comunanza delle creature viventi cessa di esistere: l'uomo rimane uomo e gli animali rimangono animali; l'uomo non è più in grado di trasformarsi, né può capire la lingua degli animali.

L'era attuale rientra nella terza epoca. Sebbene l'eroe sia scomparso, la posizione speciale dell'umanità rimane e comincia a espandersi. Solo gli sciamani sono in grado di attraversare i confini fra gli esseri umani e le altre creature.

Le singole tribù estendono tale cronologia universale. Per esempio, i Koyukon, la tribù athabasca più a nord-ovest dell'Alaska, parla di non meno di cinque periodi del mondo: 1) il periodo nebuloso precedente alla luce sulla terra; 2) l'epoca in cui l'uomo poteva trasformarsi in animale e l'animale in uomo; 3) il tempo in cui l'eroe culturale creò lo stato presente; 4) il tempo passato delle leggende; e 5) il presente fino al passato ricordato dalla memoria (Helm, 1981, p. 595).

Unità della vita. La sequenza delle epoche del mondo è qualcosa di più di un ricordo sbiadito. Continua a vivere oggi nelle credenze e nei costumi tradizionali che ricordano gli eventi o le condizioni di quelle epoche – specialmente il periodo più antico, con l'idea di base di un'unica famiglia del mondo e dell'unità di tutte le creature viventi. Così i Kutchin, una tribù athabasca del Nord che abita i territori tra il delta del fiume Mackenzie e lo Yukon superiorie, hanno una relazione speciale con il caribù; essi credono che ogni uomo abbia in sé una piccola parte di cuore di caribù e ogni caribù una parte di cuore umano, perciò ciascuno sa cosa l'altro sente e pensa (Helm, 1981, p. 526). I Sekani della Columbia Britannica credono che un legame mistico unisca l'uomo e l'animale (Helm, 1981, p. 439); i Koyukon chiamano l'orso «Nonno» e il lupo «Fratello» (Helm, 1981, p. 593); e i Chipewyan, che vivono a occidente della Baia di Hudson, si identificano con il lupo (Helm, 1981, p. 279).

Le denominazioni di certi gruppi tribali athabasca quali i Beaver, i Dogrib e gli Hare, mettono in evidenza legami familiari con certi animali. In tutti questi esempi udiamo un'eco dell'epoca più antica, quando prevaleva un linguaggio comune e tutte le creature avevano la capacità di trasformarsi, superando così ogni barriera fra loro.

Inoltre, la selvaggina che viene uccisa è trattata con rispetto. Ci si riferisce all'animale in termini familiari, la sua morte viene pianta, le sue ossa vengono protette dai cani, altrimenti lo spirito «guida» del particolare tipo di animale nasconderà la selvaggina al cacciatore, riducendolo alla fame. L'autentico concetto di un maestro di caccia insegna ai Nativi a mostrare una reverenza religiosa verso le creature non umane del mondo. Essi sanno che ciascuna forma animale ha uno spirito protettore e soccorritore al quale le anime degli animali uccisi ritornano e, se autorizzate, si lamentano dei maltrattamenti subìti. Sanno, inoltre, che nessuna selvaggina fa ritorno sulla terra senza il consenso del maestro, e che tale consenso dipende dal mantenimento di certe pratiche religiose. Perciò l'attività del cacciatore è un atto religioso: egli è, infatti, costantemente conscio di essere osservato da esseri non umani.

L'eroe culturale. L'eroe culturale rimane la figura più potente all'interno di questa gerarchia. Come i vari animali hanno il proprio maestro, così l'umanità ha il proprio Essere superiore, che è contemporaneamente maestro di tutti i maestri. Ci si sposta così dalla serie di epoche mitiche al centro mitico del tempo. Per il cacciatore questa figura eroica è un ideale che non può essere eguagliato. Gli Ojibwa della sponda settentrionale del Lago Superiore paragonano tale maestro al capitano di un battello a vapore o al governo di Ottawa, una guida di tutti i maestri minori (D. Jenness, *The Ojibwa Indians of Parry Island*, Ottawa 1935, p. 30).

L'eroe culturale è responsabile anche dell'abbondanza e della ricchezza della mitologia subartica. Intorno al fuoco nell'accampamento o all'interno della tenda, le azioni dell'eroe, maestro e amico dell'umanità forniscono il più importante materiale per lo *storytelling*. Altre figure mitiche vengono plasmate su di lui creando così una continua espansione dei cicli del mito. Si dice che i Koyukon abbiano un «repertorio altamente sviluppato e sofisticato di miti e leggende» (Helm, 1981, p. 595), mentre altri gruppi un «profondo rispetto e attaccamento alla propria mitologia» (Helm, 1981, p. 195). La tradizione orale non è intesa come solo divertimento, le storie mitiche le conferiscono una dimensione sacrale che è ancora riconosciuta presso le popolazioni native.

La figura dell'eroe culturale è più chiaramente sviluppata fra gli Algonchini della Costa atlantica. I Micmac di Cape Breton Island, per esempio, chiamano il maestro dell'umanità Kuloscap («bugiardo» o «imbroglione») perché fa sempre il contrario di ciò che dice di fare. Le tappe della sua vita si possono ancora rinvenire nella struttura naturale del paesaggio: Cape Breton Island abbonda di riferimenti all'eroe. Ogni grande roccia, ogni fiume, ogni cascata è testimone delle sue azio-

ni. Una simile geografia mitica si riscontra presso tutti i Nativi subartici.

A occidente dei Micmac compaiono altri nomi per l'eroe culturale. Presso i Montagnais-Naskapi (oggi chiamati Innu) del Labrador egli si chiama Little Man o Perfect Man («Piccolo uomo» o «Uomo perfetto»); presso i Cree, che vivono su entrambe le sponde della James Bay, The One Set in Flames or the Burning One («Colui a cui è stato dato fuoco» o «Colui che brucia»); presso i Chipewyan, Raised by His Grandmother (Allevato dalla Nonna); presso i Beaver, He Goes along the Shore (Egli va lungo la riva).

Quest'ultimo esempio ci porta al gruppo di nomi che si trovano nelle mitologie degli Athabasca settentrionali, che prestano particolare attenzione all'infaticabile spirito vagabondo dell'eroe. Nelle regioni intorno ai grandi laghi canadesi, i Kutchin, i Koyukon e i Kolchan parlano del Wanderer (Girovago), Ferryman (Traghettatore), Celestial Traveler (Viaggiatore celeste), He Paddled the Wrong Way (Colui che remava nella direzione sbagliata), He Who Went Off Visiting by Canoe (Colui che è andato a fare visita in canoa), oppure One Who Is Paddling Around (Colui che rema senza meta), denominazioni che si riferiscono a un particolare compito dell'eroe. Si dice che, per il bene dell'umanità, sia continuamente impegnato a combattere giganti, cannibali e mostri. La moltitudine di figure immaginarie delle cui imprese abbondano le mitologie – come eroi minori quali Moon Boy (Ragazzo della luna), Moon Dweller (Abitante della luna), Shrew (Toporagno), Moss Child (Bambino del muschio), Wonder Child (Bambino delle meraviglie), White Horizon (Orizzonte bianco), The Hero with the Magic Wand (L'eroe con la bacchetta magica) – segue lo stesso percorso dell'infaticabile figura del Vagabondo. L'appellativo di *First Brother* (Primo fratello) fra questi, rivela che l'eroe culturale si può identificare con una coppia di fratelli.

Il resoconto di Robin Ridington della cultura religiosa degli Indiani Beaver dell'Alberta è il rapporto più realistico su una popolazione athabasca di cui siamo in possesso (1978, pp. 13ss.). La comparsa di una genesi del mondo squisitamente subartica è di per sé rilevante, ma acquista un'analoga importanza l'immagine dell'eroe culturale Swan (Cigno) che viene portato alla luce dal documento di Ridington. I Nativi vedono tale figura come un modello, un esempio; si identificano quasi completamente con lui. Il giovane che attraverso la ricerca della visione acquisisce una guida e un «canto», cioè il suo personale «potere di medicina», non solo segue questo modello, ma diventa Swan stesso, un duplicato dell'eroe. Il cacciatore maturo che vede la sua selvaggina nei sogni è una personificazione di un aspetto di Swan, detto Saya. Nei miti, Saya elimina i mostri ostili e insegna all'uomo come cacciare e come evitare di essere cacciato. Preparate e guidate dai sogni, le attività quotidiane divengono una ripetizione di esperienze primordiali.

La situazione muta lungo il margine occidentale della regione athabasca nella cordigliera e sul *plateau* dell'Alaska. Qui gli eroi appaiono sotto forma animale. I cicli delle storie ruotano intorno a Raven o Crow (Corvo), e ciò suggerisce il probabile influsso degli Indiani della Costa nordoccidentale, le cui mitologie sono dominate dal Raven, Yetl (Helm, 1981, pp. 410, 502).

***Storytelling* e rito.** La florida e sviluppata tradizione orale che si incentra sulla figura mitica della guida dell'umanità è una creazione originale del Subartico. Durante le infinite buie notti del lungo inverno nessuno lascia volentieri l'accampamento. Là fuori si aggirano i giganti mangiatori di uomini. Il rumore più impercettibile fa trasalire. Tutti gli abitanti si accalcano attorno al focolare e ascoltano il narratore (*storyteller*) i cui racconti contengono la conoscenza religiosa di generazioni. La solitudine della taiga e della tundra ha favorito lo sviluppo dell'arte della narrazione orale (*storytelling*). La pratica del rito richiede la partecipazione di grandi gruppi, come è immediatamente evidente nelle celebrazioni cultuali che si praticano più a sud (per esempio, la Cerimonia della Grande Casa, *Big House Ceremony*, dei Delaware o la Danza del Sole celebrata da molte tribù delle Pianure). Nelle regioni subartiche, invece, il clima rigido e il terreno difficilmente praticabile rendevano estremamente difficoltoso radunare grandi gruppi di persone, particolarmente d'inverno, e ciò spiega il predominio della parola nella vita religiosa dei Nativi dell'Estremo Nord.

Le tribù del Subartico eseguono solo brevi, essenziali riti come il semestrale Alimentare il Fuoco (*Feeding the Fire*), durante il quale si gettano tra le fiamme pezzi di carne e alle anime dei morti si chiede di alimentare i vivi come questi alimentano il fuoco. Come ha messo in rilievo Goddard, «questa sembra essere stata la cerimonia più importante del Nord» (1916, p. 230). La festa del Nuovo Anno dei Tanaina dell'insenatura di Cook, nella Columbia Britannica, inizia non appena il salmone comincia a nuotare controcorrente. Il rito significa il rinnovamento della natura con l'arrivo del periodo caldo. Davanti alle porte di casa si sparge dell'erba fresca che serve da letto per la prima pesca del pesce, si fanno bagni di sudore per rinfrescare il corpo, si indossano gli abiti più belli e vengono fatte muovere nell'aria mite nuvole di fumo di un'erba fortunata (vedi Osgood, 1966, p. 148).

La festa nazionale dei Micmac, il 26 luglio, il giorno di sant'Anna, è un misto di tradizioni cristiane e indiane. Viene celebrata con gare in canoa o a piedi, danze,

matrimoni, battesimi e banchetti, ed è certamente una derivazione di precedenti costumi tribali. Sono rari nei testi nativi i riferimenti alle cerimonie del calendario che siano determinate dal corso del sole. I Koyukon, per esempio, celebrano il solstizio d'inverno durante un periodo nel quale onorano anche i propri morti. Essi dicono che questo sia il momento «in cui i giorni lunghi e brevi si incontrano» (Helm, 1981, p. 593). In tale espressione è implicita la conoscenza dei solstizi, determinati dall'osservazione delle posizioni limite del sole all'orizzonte.

Un più netto contrasto fra la carenza di riti e l'abbondanza e la vivacità della mitologia è difficilmente immaginabile. La distintiva differenza delle religioni del Subartico è dovuta a certi aspetti religiosi che emanano dalla figura di un Essere supremo.

L'Essere supremo. In generale, la ricerca sulle religioni dei Nativi subartici tende a supporre l'assenza di una credenza in un Essere supremo. L'affermazione di Lane sui Chilcotin della Columbia Britannica – «Non si credeva in un Essere supremo» (Helm, 1981, p. 408) – si pensa possa essere applicabile a tutti i gruppi athabaschi e algonchini. Ogni accenno a tale credenza, che effettivamente si verifica, si ritiene attribuibile all'influsso cristiano.

Tale semplicistica teoria probabilmente non sarebbe mai sorta se i suoi sostenitori non avessero fatto riferimento al dizionario compilato dal sacerdote francese Émile Petitot (1876). Sotto la voce «Dieu» Petitot distingue fra termini nativi per la divinità e termini che sono stati introdotti nel lessico come risultato dell'attività missionaria dopo il 1850. Nella prima categoria troviamo le seguenti denominazioni: The One by Whom One Swears (Colui davanti al quale si giura), Vault of the Sky (Volta celeste), The One through Whom Earth Exists (Colui per il quale la terra esiste), Eagle (Aquila), Sitting in the Zenith (Seduto sullo zenit). The One Who Sees Forward and Backward (Colui che vede avanti e indietro), Having Made the Earth (Chi ha fatto la terra), The One through Whom We Become Human (Colui mediante il quale diveniamo umani). A fianco a queste prime denominazioni native compaiono i termini cristiani Creatore, Padre dell'umanità, Colui che abita nel Regno dei Cieli, ma i primi due termini cristiani si trovano anche fra le antiche denominazioni native e Petitot li include in entrambe le categorie. Evidentemente egli voleva indicare che gli appellativi Creatore e Padre dell'Umanità esistevano prima che arrivassero i missionari.

Il missionario Silas Tertius Rand che operò fra i Micmac che vivono lungo la costa atlantica del New Brunswick a metà del XIX secolo, ha anche notato la formazione di parole che si riferivano all'Essere supremo come creatore, ad esempio, He Creates Us (Colui che ci crea) e Our Forebear (Nostro antenato). Il lavoro di Frank Gouldsmith Speck presso le tribù algonchine del Sud conferma tale interpretazione: anche loro parlano di Nostro creatore e Nostro signore. La supposizione di Osgood che la concezione di un essere divino supremo sia autentica è corretta (1932, p. 132). In questo caso l'opera dei missionari ha attivato e rafforzato una credenza arcaica, ma non l'ha di certo creata.

Le ricerche di Ridington sui Beaver forniscono la prova definitiva della correttezza della supposizione di Osgood. In origine, riporta Ridington, la tribù resistette alla cristianizzazione, e infine, intorno al 1900 i Beaver accettarono il battesimo della Chiesa cattolica, ma la loro conversione rimase simbolica. Ridington osserva: «Avevano assimilato idee cattoliche come arricchimento delle proprie tradizioni invece di rinunciare a esse a favore della religione dei missionari» (Helm, 1981, p. 358).

Tale resistenza spiega probabilmente la conservazione della propria concezione della creazione del mondo. In principio, si narra, che Heaven Sitter (Il guardiano del cielo) tracciò una croce sulla superficie del mare primordiale. In seguito, ordinò a Muskrat (Topo muschiato) di portare su dal fondo dell'acqua un pezzo di fango, poi, Heaven Sitter pose questo pezzo di terra al centro della croce e gli ordinò di crescere. La terra fu creata come un disco diviso in quattro parti, poiché quattro sentieri conducono dal centro al limitare del cielo ai punti cardinali. Il collegamento fra Est e Ovest segna il percorso del sole. Su e giù, cioè cielo e terra, si incontrano nell'intersezione al centro, di modo che sei direzioni si riuniscono nel punto centrale del mondo: quattro linee verticali e due orizzontali. Tale fascio di direzioni continua a ordinare la vita quotidiana. I Beaver dormono con la testa rivolta verso il sorgere del sole; nel percorso del sole vedono una nuova manifestazione della creazione poiché il corpo si rinnova ogni giorno (Helm, 1981, p. 354).

Non sono mai stati scoperti equivalenti di tale mito cosmico fra gli altri Athabasca, per cui in questa sede è importante considerare l'intero continente, specialmente dal momento che l'immersione degli animali è un motivo predominante dei miti di creazione presenti anche in altre parti dell'America settentrionale.

Il motivo compare in due versioni: nella prima l'animale che si immerge discende nel mare primordiale delle origini; nell'altra, che si riferisce a un evento di gran lunga successivo, l'animale scende nelle acque del diluvio. In ciascun caso la causa è chiaramente distinta: il creatore è il principale motore delle acque primordiali; l'eroe culturale delle acque del diluvio. È l'eroe culturale che sospinge la zattera attraverso l'immensità

delle acque e che, istigando gli animali passeggeri a tuffarsi, assume la funzione di secondo creatore.

La frequente ricorrenza di tale mito rivela una sorprendente distribuzione geografica. La variante del diluvio è predominante al centro del continente e nelle regioni più interne del Canada settentrionale; la variante del mare primordiale si trova nelle aree di confine di questa zona (nelle Pianure occidentali, in California, lungo il Mississippi inferiore, nel Sud-Est e sul *plateau* dell'Alaska). È come se il mito del diluvio abbia sostituito il mito del mare primordiale spingendolo verso le regioni costiere. Entrambe le versioni si escludono a vicenda; dove compare il diluvio, non c'è il mare primordiale.

La distribuzione geografica del mito della creazione si presta alla seguente interpretazione: il diluvio e l'animale che si immerge rappresentano una variante più recente dell'antico mito del creatore e della genesi dell'acqua. La sua distribuzione corrisponde esattamente ai confini delle famiglie linguistiche athabasca e algonchine; nessun altro gruppo avrebbe potuto inventare e preservare questa nuova versione. Queste hanno attribuito all'eroe culturale ciò che un tempo apparteneva alla sfera del creatore.

Qui si evidenzia uno spostamento dell'enfasi religiosa. Il creatore si ritira e l'eroe passa in primo piano. Ciò spiega i contorni sfumati dell'Essere supremo e l'intenso sviluppo dei cicli eroici. La comparsa degli Athabasca e degli Algonchini mette in moto una tendenza che conduce alla deposizione dal trono del dio supremo. Egli perde il suo compito più importante: la creazione del mondo. Ciò spiega perché le mitologie subartiche non parlano quasi mai di creazione, ma narrano solo di una seconda genesi dalle acque sconfinate del diluvio. La tradizione dei Beaver è l'unico esempio della conservazione di entrambe le versioni da parte di un singolo gruppo: qui troviamo il mare primordiale *e* il diluvio, il creatore *e* l'eroe (Ridington, 1978, p. 13; Goddard, 1917, p. 344).

Tale spostamento di valori di base, cioè lo sradicamento dell'Essere supremo e l'ascesa dell'eroe, deve essere iniziato molto prima del primo contatto con gli Europei, perché il tentativo di degradare il creatore si può notare perfino nei nomi delle divinità. Nomi che richiamano le figure di Giano, come The One Who Looks Forward and Backward, sono del tutto inadeguati per un Essere supremo che ha lasciato la funzione di ordinatore del mondo all'eroe culturale. Similmente, il nome Boatsman è collegato all'eroe vagante, ma non al reggente dell'universo.

L'antagonismo fra queste due figure religiose chiave è del tutto evidente. L'eroe si identifica strettamente con l'uomo e con i suoi fini e traguardi. Il dio sommo, tuttavia, racchiude il mondo nella sua interezza, egli è il cosmo stesso. Secondo i Penobscot, «egli è il sole, la luna, le stelle, le nuvole del cielo, le montagne e perfino gli alberi della terra» (Speck, 1935b, p. 4). Anche i Naskapi dichiarano che «egli è uno spirito come il sole, la luna e le stelle, che ha creato ogni cosa incluse queste» (Speck, 1935a, p. 29).

Il motivo per cui il rito nel Subartico non si è mai evoluto al di là della scarna fase iniziale diviene così più chiaro. I culti per un dio universale richiedono una base cosmica, e, per essere efficaci, la presenza di tutti gli abitanti della «casa del mondo» – esseri umani, animali e piante –, dato che solo le preghiere, i canti e il suono del tamburo dell'intera comunità mondiale raggiungono l'orecchio del dio universale. Tale idea di base è, tuttavia, contraria allo stile di vita del Subartico. L'ambiente rigido e ostile tende a isolare le persone; esso impedisce ogni tipo di attività sociale, ostacolando così le celebrazioni della comunità. Non appena il terreno sterile del Nord lascia il posto alle foreste di latifoglie, improvvisamente appare il poema religioso senza eguali della Grande Casa, Midewiwin e la Danza del Sole. Con tali riti, che comprendono il mondo nella sua interezza, il sommo dio comincia a vivere come il creatore all'apice dell'universo. [Vedi l'articolo *Gli Indiani delle Foreste nordorientali* della presente voce, e *DANZA DEL SOLE*].

Il Subartico e il relativo eroe culturale vengono lasciati indietro. Il mito profetizza chiaramente la direzione verso cui l'eroe si sta muovendo. Un giorno l'eterno Girovago tornerà e allora la terra sarà avvolta dalle fiamme (Speck, 1935b, pp. 5s).

Sciamanismo. I riti onnicomprensivi sopra menzionati formano il baluardo della vita umana alle latitudini più a sud. Essi incorporano ciascun essere nell'unità cosmica della vita. Tali celebrazioni universali forniscono un rifugio indistruttibile nella casa del mondo e impediscono l'isolamento dell'individuo. Tuttavia, nella taiga e nella tundra l'individuo dipende solo da se stesso. Quando ha bisogno di aiuto l'indiano del Subartico si rivolge allo sciamano. È lui che fornisce l'unico aiuto quando il tempo cattivo rovina la caccia, quando la selvaggina si nasconde in luoghi inaccessibili, quando meno pesci nuotano controcorrente, quando la malattia annuncia la perdita dell'anima e quando la sventura continua rivela l'attacco di uno sciamano ostile.

Sogni, canti e viaggi. Lo sciamano fa sogni affidabili: prevede eventi futuri; allontana gli spiriti malvagi; esegue efficaci canti o incantesimi. Il termine *sciamano* deriva dal tunguso ed è quindi una parola straniera per le lingue native. I nomi indigeni equivalenti di «chiaroveggente», «dottore dei sogni», «cantante» e «sognatore» (Helm, 1981, pp. 660s.) o «uomo dell'ombra», «arrogante» e «testa piena di canti» (Petitot, 1876, p. 224)

[illegible] di gran lunga più descrittivi delle vaghe designa-[illegible] europee quali «uomo di medicina», «stregone» e [illegible].

Le caratteristiche essenziali e importanti dello scia-[illegible] vengono conseguite attraverso i sogni. Le visioni [illegible]ono a candidati selezionati. Il prescelto deve ave-[illegible] una «propria inclinazione» (Helm, 1981, p. 607), ma [illegible] l'eredità familiare può svolgere un proprio ruolo. [illegible] forza di uno sciamano dipende dagli spiriti guida [illegible] si possono acquisire tramite i sogni o possono esse-[illegible] ereditati dal padre o dallo zio materno. Ogni caccia-[illegible] possiede una tale guida acquisita durante gli anni [illegible] infanzia tramite il digiuno per sognare (*dream-fa-*[illegible], ma lo sciamano ne possiede almeno una mezza [illegible]. Gli spiriti si manifestano nella forma di anima-[illegible] fenomeni naturali come il sole e la luna o nelle [illegible] degli sciamani defunti (Helm, 1981, p. 609).

Ogni spirito guida ha il proprio canto e, quando uno [illegible]ano intona il canto di uno spirito, lo spirito inte-[illegible]sato si precipita in soccorso del suo protetto. L'atti-[illegible] dello sciamano svolge una funzione lenitiva molto [illegible]eriore alle cure quotidiane. Si ritiene che il suo spi-[illegible] lasci il corpo ogni notte, compia viaggi per lunghe [illegible] nel cielo e lì impari tutto ciò che desidera cono-[illegible]. Quando il suo spirito ritorna dal volo accompa-[illegible] dalle guide dello sciamano, il tamburo sul muro [illegible]incia a suonare senza essere toccato. Il suo canto [illegible] udito a grande distanza e il suo corpo inizia a [illegible]are a dieci centimetri da terra (J.A. Mason, *Notes [illegible] Indians of the Great Slave Lake Area*, New Ha-[illegible] Conn. 1946, p. 40).

Questi «viaggi» definiscono la reputazione di uno [illegible]ano. Mentre il suo corpo giace rigido e immobile [illegible] terra, la sua anima si affretta ad attraversare spazi [illegible]finati e terre ignote, incontra figure mitiche e ne ri-[illegible] istruzioni. I pochi resoconti in nostro possesso in-[illegible]ano che le immagini in queste esperienze oniriche [illegible] le stesse di quelle che si trovano nelle mitologie [illegible]ali. Il visionario vede nella sua *trance* solo ciò che [illegible]osce. I suoi viaggi onirici rivitalizzano la conoscenza [illegible]giosa; senza la continua conferma esercitata dai so-[illegible] le immagini mitiche si dimenticherebbero. Lo scia-[illegible]ano rappresenta perciò il più importante protettore [illegible] tradizioni tribali.

Un tempo, presso gli Indiani Hare viveva un potente stregone di nome Nayeweri (Colui che fu creato con il pensiero). Un autunno, mentre guardava gli uccelli volare verso le terre calde, li seguì e presto giunse ai piedi del cielo. Lì si apriva un'enorme caverna e da essa scorreva un fiume. La caverna era la dimora invernale delle anime dei morti. In estate questi vagano sulla terra, ma con l'arrivo del freddo si dirigono a sud, verso questa caverna, con gli uccelli migratori.

Nayeweri si guardò intorno, ma poté scorgere le anime solo fino alle ginocchia. Alcune gettavano reti, altre remavano nelle canoe e altre ancora danzavano. Davanti alla caverna c'era un albero alto; con l'aiuto di quell'albero Nayeweri salì fino in cielo. Il suo corpo giacque sulla terra senza vita per due giorni, ma il terzo giorno Nayeweri fece ritorno dal suo viaggio e si alzò in piedi.

(adattato da Petitot, 1876, p. XXXI).

Ciò che vide qui il visionario si basa su un'idea comune a tutti gli Aborigeni canadesi: il Sud-Ovest è la dimora dei morti. Questa è un'immagine familiare nel mondo concettuale del cacciatore. I Micmac collocano la loro dimora ancestrale nel Sud-Ovest e perfino i Narraganset, una popolazione algonchina che abitava una regione coltivata a granoturco sulla costa del Rhode Island, situano la propria terra dei morti nel Sud-Ovest, che si dice sia anche la fonte del granoturco e dei fagioli (Rand, 1894, p. 110 e n. 2; e R. Williams, *A Key into the Language of America*, London 1643, pp. 7, 70).

Anche la croce del mondo dei Beaver, che il creatore ha tracciato sulla superficie del mare primordiale e che ha formato la base del disco terrestre, appartiene a tali immagini di sogno. Quando è conservata come rappresentazione grafica sulla pelle di un tamburo, l'immagine si basa senza dubbio su un'esperienza onirica. Non sappiamo molto riguardo a tali esperienze, ma le poche prove a nostra disposizione mostrano una caratteristica fondamentale delle epifanie sciamaniche: la loro natura pittorica. Vengono dipinte sulla corteccia o sulla pelle con bastoncini e colori e sono anche cucite come motivi su articoli di abbigliamento. Non intendono mai esprimere astrazioni, come invece suggerirebbe l'indiscriminato uso del termine «medicina».

Il tamburo dello sciamano. Le rappresentazioni pittoriche si trovano con maggior frequenza sul tamburo, l'accessorio più importante dello sciamano. Fisicamente, il tamburo consiste in un cerchio di legno ricoperto di pelle. La parte superiore è dipinta con diverse figure, tutte illustrazioni che derivano da esperienze oniriche. Il tendine di animale, dentro al quale sono intrecciati pezzi di osso, viene teso sulla pelle del tamburo e, quando questo viene percosso con un bastone di legno, i frammenti di osso cominciano a vibrare, «cantano».

Speck (1935a) riferisce che gli sciamani del Labrador credono che i loro tamburi siano esseri viventi in grado di parlare e comprendere la lingua umana (p. 175). La stretta associazione fra tamburo e suonatore è insita anche nella parola penobscot per «sciamano», che significa «l'uomo dal suono del tamburo».

Il tamburo viene utilizzato per introdurre la *trance* nel suonatore; il suono vibrante e ronzante ottunde la coscienza e apre la via al «viaggio». Al contempo il tam-

buro richiama gli spiriti guida, come si può riscontrare nel seguente canto del tamburo dei Passamaquoddy:

> Siedo e suono il tamburo, e con il suo suono chiamo gli animali dalle montagne. Perfino le grandi tempeste prestano attenzione al suono del mio tamburo.
> Siedo e suono il tamburo, e la tempesta e il tuono rispondono al suono del mio tamburo. La grande tromba d'aria cessa la sua furia per ascoltare il suono del mio tamburo.
> Siedo e suono il tamburo, e lo spirito-dell'aria-della-notte viene e ascolta il suono del mio tamburo. Perfino il grande uccello-della-tempesta cesserà di muovere le ali per prestare attenzione al suono del mio tamburo.
> Siedo e suono il tamburo, e lo spirito-sotto-l'acqua viene in superficie e ascolta il suono del mio tamburo, e lo spirito-del-legno cesserà di tagliare e presterà attenzione al suono del mio tamburo.
> Siedo e suono il tamburo, e il grande uomo con i lunghi capelli rossi uscirà dal profondo e presterà attenzione al suono del mio tamburo.
> Il lampo, il tuono, le tempeste, il vento forte, lo spirito della foresta, la tromba d'aria, lo spirito-dell'acqua e lo spirito-dell'aria-della-notte sono riuniti tutti insieme e stanno ascoltando il suono del mio tamburo.
> (J.D. Prince, *Notes on Passamaquoddy Literature*, in «Annals of the New York Academy of Sciences», 13 [1901], pp. 385s.).

Questo canto, con la sua ricchezza pittorica, testimonia, inoltre, la temporalità delle concezioni sciamaniche. Lo sciamano vive con le realtà del mondo, non nell'irraggiungibile Aldilà. Persino gli spiriti sono una parte di questo mondo; siedono e ascoltano, e partecipano alla vita della casa cosmica.

La tenda che si scuote. Oltre al tamburo, gli Algonchini del Canada orientale utilizzano un altro mezzo per comunicare con gli spiriti: la tenda che si scuote, che consiste in una struttura cilindrica appositamente costruita con un'intelaiatura di grossi pali. La cima della tenda rimane aperta per permettere agli spiriti di entrare. Non appena lo sciamano si infila nella tenda e inizia a cantare, i sostegni, che sono fissati in profondità, cominciano a scuotersi. Si sentono arrivare in fretta gli spiriti chiamati; si levano lamenti di animali; lo sciamano pone domande e gli spiriti rispondono. Tutta la tenda ondeggia come se fosse battuta da una tempesta. Anche a coloro che si sono radunati all'esterno è concesso porre domande su oggetti smarriti, rimedi per malattie e minacciosi disegni di persone ostili. La seduta termina quando tutti i partecipanti sono soddisfatti (Helm, 1981, p. 251).

Gli Europei che hanno assistito alla cerimonia, tutte persone assennate e perspicaci, hanno riferito nei loro resoconti un certo sconcerto. Hanno affermato ripetutamente che lo sciamano entrava nella tenda da solo e che una sola persona non avrebbe potuto avere la forza di muovere sostegni così profondamente affondati nel suolo per l'ampiezza di un dito. Hanno, inoltre, asserito, che lo sciamano non avrebbe affatto potuto produrre una tale confusione di così vari suoni simultaneamente. Per loro, l'intero fenomeno rimane incomprensibile e inspiegabile. Il solito riferimento all'inganno e alla ciarlataneria è fuori luogo. La ricerca di spiegazioni empiriche o meramente razionali non può confrontarsi con la tipologia di poteri spirituali a cui hanno accesso le persone del Subartico.

BIBLIOGRAFIA

Le nostre fonti più antiche sulle religioni degli Indiani del Subartico sono costituite da due antologie di miti compilate da missionari. La prima è S.T. Rand, *Legends of the Micmacs*, New York 1894. Intorno alla metà del XIX secolo Rand trascrisse ciò che gli Indiani della sua missione nel New Brunswick gli avevano raccontato. La pubblicazione uscì dopo alcuni decenni.

Circa nello stesso periodo il monaco Émile Petitot svolgeva la sua missione presso gli Athabasca del Nord. La sua opera *Traditions indiennes du Canada nord-ouest*, Paris 1886 è una delle raccolte di testi più esaustive che provengono dalla regione fra la parte superiore del fiume Yukon e il Mackenzie. Altrettanto indispensabile è il suo *Dictionnaire de la langue dènè-dindjié*, Paris 1876. L'autore elenca i termini su quattro colonne parallele: francese, montagnais, hare, loucheux (kutchin). Le singole voci offrono una profonda introspezione nella religione degli Indiani del tempo.

La trascrizione della tradizione orale continuò in numerose raccolte. «Anthropological Papers of American Museum of Natural History», 10 (1912), contiene P.E. Goddard, *Chipewyan Texts* (10/1, pp. 1-66) e R.H. Lowie, *Chipewyan Tales* (10/3, pp. 171-200). «Journal of American Folk-Lore», 30 (1917) ha pubblicato J. Teit, *Kaska Tales* (pp. 427-73). J.D. Prince, *Passamaquoddy Texts*, è apparso in «Publications of the American Ethnological Society», 10 (1921), pp. 1-85.

Con l'ascesa dell'antropologia moderna è emerso un problema particolare: la diffusa incapacità della più giovane generazione di ricercatori di comprendere e afferrare il significato del retaggio religioso degli Indiani nordamericani. La visione del mondo meccanicistica ha ridotto i valori religiosi a degli slogan sociologici; teorie sociologiche alla moda hanno bloccato la comprensione di modi di pensare estranei. Una eccezione è il testo di F.G. Speck, *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*. Norman/Okl. 1935 (citato nel testo come 1935a). Speck è stato uno dei pochi ricercatori che ha riconosciuto che le cosiddette culture primitive sono intrise di religione e guidate dal lato spirituale della vita e non da quello materiale.

In confronto a tale pregevole opera lo studio di Cornelius Osgood sugli Athabasca, seppur lodevole per altri aspetti, risulta piuttosto pedante. L'autore non riesce a comprendere che la religione è più della conoscenza. Ciononostante assume la positiva iniziativa di trattare gli elementi religiosi non come materiale per la sociologia, ma come valori *sui generis*. Tra le sue numerose pubblicazioni, cfr. *The Ethnography of the Great Bear Lake Indi-*

in «Bulletin of the National Museum of Canada», 70 (1932), 31-97; *Contributions to the Ethnography of the Kutchin*, New Conn. 1936; e *Ingalik Mental Culture*, New Haven/ 1959.

stesso difetto si riscontra in June Helm (cur.), *Handbook American Indians*, VI, *Subartic*, Washington/D.C. 1981. si ha l'impressione che questa raccolta di brevi studi trat- persone «senza religione». Un'eccezione è l'articolo sui Bea- di Robin Ridington (pp. 350-60).

ornamenti bibliografici:

Abel, *Drum Song. Glimpses of Dene History*, Montreal 1993.

Bonvillain, *Native Nations. Cultures and Histories of Native North America*, Upper Saddle River/N.J. 2001.

Brody, *Maps and Dreams. A Journey into the Lives and Lands of the Beaver Indians of Northwest Canada*, Vancouver 1981.

Cruikshank, *Legend and Landscape. Convergence of Oral and Scientific Traditions in the Yukon Territory*, in «Arctic Anthropology», 8/2 (1981), pp. 67-93.

Davidson, *Snowshoes*, Philadelphia 1937.

Goddard, *The Beaver Indians*, in «Anthropological Papers of the American Museum of Natural History», 10/4 (1916), pp. 201-93.

Goddard, *Beaver Texts*, in «Anthropological Papers of the American Museum of Natural History», 10/5 (1917), 295-397.

Goulet, *Récit de rêves et de vision chez les Dénés Tha contemporains. Vision du monde et principes épistémologiques sous-jacents*, in «Anthropologie et Sociétés», 18/2 (1994), pp. 59-74.

Marie-Françoise Guédon, *La pratique du rêve chez le Dénés Septentrionaux*, in «Anthropologie et Sociétés», 18/2 (1994), pp. 75-89.

Sue Hara, *The Hare Indians and Their World*, Ottawa 1980.

Jetté, *On the Medicine-Men of the Ten'a*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», 37 (1907), pp. 157-88.

Kan, *Symbolic Immortality. The Tlingit Potlatch of the Nineteenth Century*, Washington/D.C. 1989.

Martin, *Keepers of the Game. Indian-Animal Relationships and the Fur Trade*, Berkeley/Cal. 1978.

R.A. McKennan, *The Upper Tanana Indians*, New Haven/Conn. 1959.

R.A. McKennan, *The Chandalar Kutchin*, Montreal 1965.

H. Moore, *Truth and Tolerance in Native American Epistemology*, in R. Thornton (cur.), *Studying Native America. Problems and Prospects*, Madison/Wis. 1998, pp. 271-305.

H. Napoleon, *Yuuyaraq. The Way of the Human Being. With Commentary*, E. Madsen (cur.), Fairbanks 1991.

R.K. Nelson, *Make Prayers to the Raven. A Koyukon View of the Northern Forest*, Chicago 1983.

R. Niezen, *Healing and Conversion. Medical Evangelism in James Bay Cree Society*, in «Ethnohistory», 44/3 (1997), pp. 463-91.

R. Niezen, *Defending the Land. Sovereignty and Forest Life in James Bay Cree Society*, Boston 1998.

R. Niezen, *Spirit Wars. Native North American Religions in the Age of Nation Building*, Berkeley/Cal. 2000.

C. Osgood, *Contributions to the Ethnography of the Kutchin*, New Haven/Conn. 1936.

C. Osgood, *Ingalik Social Culture*, New Haven/Conn. 1958.

C. Osgood, *Ingalik Mental Culture*, New Haven/Conn. 1959.

C. Osgood, *The Ethnography of the Tanaina*, New Haven/Conn. 1966.

C. Osgood, *The Han Indians. A Compilation of Ethnographic and Historical Data on the Alaska-Yukon Boundary Area*, New Haven/Conn. 1971.

D.N. Paul, *We Were Not the Savages. A Mi'kmaq Perspective on the Collision between European and Native American Civilizations*, Halifax/Nova Scotia 2000.

É. Petitot, *The Book of Dene. Containing the Traditions and Beliefs of Chipewyan, Dogrib, Slavey, and Loucheux Peoples*, tradotto dal francese e comparato alle versioni delle lingue originali, Yelloknife, Northwestern Territory 1976.

É. Petitot e J. Stanislas, *Quinze ans sous le Cercle Polair*, Paris 1889.

R. Ridington, *Beaver Dreaming and Singing*, in «Anthropologica», 13/1 (1971), pp. 115-28.

R. Ridington, *Wechuge and Windigo. A Comparison of Cannibal Belief among Boreal Forest Athapaskans and Algonkians*, in «Anthropologica», 18/2 (1976), pp. 107-29.

R. Ridington, *Swan People. A Study of the Dunne-za Prophet Dance*, Ottawa 1978.

R. Ridington, *From Hunt Chief to Prophet. Beaver Indian Dreamers and Christianity*, in «Arctic Anthropology», 24/1 (1987), pp. 8-18.

R. Ridington, *Trail to Heaven. Knowledge and Narrative in a Northern Native Community*, Iowa City 1988.

R. Ridington, *Little Bit Know Something. Stories in a Language of Anthropology*, Iowa City 1990.

R. Ridington, *Voice, Representation, and Dialogue*, in L. Irwin (cur.), *Native American Spirituality. A Critical Reader*, Lincoln/Neb. 2000, pp. 97-120.

R. Ridington e Tania Ridington, *The Inner Eye of Shamanism and Totems*, in «History of Religions», 10 (1970), pp. 49-61.

H.S. Sharp, *Shared Experience and Magical Death. Chipewyan Explanations of a Prophet's Decline*, in «Ethnology», 25/4 (1986), pp. 257-70.

W.E. Simeone, *Rifles, Blankets, and Beads. Identity, History, and the Northern Athapaskan Potlatch*, Norman/Okl. 1995.

R. Slobodin, *Kutchin Concepts of Reincarnation*, in «Western Canadian Journal of Anthropology», 2/1 (1970), pp. 67-79.

D.M. Smith, *Inkonze. Magico-Religious Beliefs of Contact Traditional Chipewyan Trading at Fort Resolution, NWT, Canada*, Ottawa 1973.

F.G. Speck, *Penobscot Tales and Religious Belief*, in «The Journal of American Folk-Lore», 48 (1935), pp. 1-107. Citato nel testo come 1935b].

WERNER MÜLLER

Gli Indiani delle Foreste nordorientali

I Nativi delle Foreste nordorientali occupano un'area compresa tra 70° e 90° di longitudine ovest e 35° e 47° di latitudine nord. Tale regione si può suddividere

in tre aree geografiche più piccole: 1) la parte settentrionale dei Grandi Laghi e la regione della valle del fiume Ohio; 2) la parte meridionale dei Grandi Laghi; e 3) la regione costiera. I modelli di insediamento variavano da gruppi di famiglie allargate provenienti da nord che praticavano caccia nomadica a bande miste di villaggi semisedentari fino a insediamenti rurali relativamente permanenti. La discendenza del lignaggio era organizzata per via matrilineare fra le popolazioni che parlavano l'irochese, matrilineare o bilaterale fra quelle della costa che parlavano algonchino, patrilineare o bilaterale fra coloro che abitavano l'area settentrionale dei Grandi Laghi e le popolazioni del fiume Ohio che parlavano siouan e algonchino. La densità della popolazione era variabile nel Nord-Est. Al momento del primo contatto con gli Europei il numero di persone per cento chilometri quadrati andava da dieci a venticinque nelle aree settentrionali dei Grandi Laghi e del fiume Ohio; da venticinque a sessanta nella regione meridionale dei Grandi Laghi; e presso gli Algonchini della costa da trecento nell'area della Virginia e della Carolina del Nord a, diminuendo verso nord, meno di venticinque nelle regioni più settentrionali del New England (Driver, 1969).

Le tribù più importanti, suddivise in base ai gruppi linguistici, sono: 1) i parlanti algonchino (Ojibwa meridionali, Ottawa, Potawatomi, Menomini, Sauk, Fox, Kickapoo, Miami, Illinois, Shawnee, Narraganset, Moicani, Delaware, Nanticoke e Powhatan); 2) i parlanti irochese (Uroni, Erie, Neutral, Petun, Seneca, Oneida, Onondaga, Cayuga, Mohawk e Tuscarora); e 3) i parlanti siouan (Winnebago e Tutelo).

Il materiale etnografico più datato a cui fanno affidamento ora gli studiosi tratta queste popolazioni in base alla loro collocazione originaria. Tuttavia, successivamente è stato raccolto materiale rilevante man mano che varie tribù sono emigrate o si sono riorganizzate nelle riserve.

Tali popolazioni indigene iniziarono un periodo di movimento intenso nel XVII secolo o prima, che per molte tribù è continuato fino al XX secolo. Anche se in questa sede non si effettuerà un'analisi approfondita, non si può tentare di fare una trattazione della vita religiosa di questi popoli senza riconoscere le esperienze profondamente sconvolgenti dei quattro secoli passati. La separazione di legami culturali e religiosi con specifici luoghi geografici è stata vista da alcuni *leader* religiosi nativi americani non semplicemente come perdita di risorse naturali, ma come un evento sacrificale con profonde conseguenze per la sopravvivenza delle singole tribù e delle loro pratiche religiose. In particolare, la perdita di antichi luoghi ancestrali ha distrutto il legame fra i popoli nativi dell'America settentrionale e la terra attraverso cui il potere e il significato della loro cultura religiosa si manifestava.

Credenze cosmologiche. Le credenze cosmologiche dei popoli delle Foreste nordorientali comportano il concetto di potere come è manifestato nella terra, nella dialettica fra sacro e profano e nei modelli di spazio e di tempo. Secondo il pensiero mitico di tali popoli, il potere è quella presenza trasformatrice visibile più chiaramente nei cicli del giorno e delle stagioni, nella terra feconda e nelle visioni e nelle azioni degli spiriti, degli antenati e delle persone viventi. Tale potere numinoso è presente in modo così manifesto che non esiste adeguata spiegazione verbale per definirlo, piuttosto è esso stesso la spiegazione di tutte le trasformazioni nel corso della vita. Seppur generalmente considerato neutrale, gli individui possono utilizzare il potere a fin di bene o di male.

Il potere. Fra le tribù di lingua algonchina tale potere assoluto viene espresso dal termine *manitou* o da una sua variante linguistica. *Manitou* è un'esperienza rivelatrice personale che solitamente si manifesta nei sogni o nelle visioni di uno spirito capace di trasformarsi in una specifica forma umana o animale. L'efficacia del potere è simboleggiata dalla «medicina» o come oggetto tangibile tenuto rispettosamente in un involto di pelle (*bundle*), o come un'intangibile «energia» posseduta internamente. Il termine *manitou* è qui usato per indicare sia la particolare forma di potere come il concetto unificante di tutti i sistemi di credenze algonchine fortemente individuali, sia come forma rappresentativa di tutti gli spiriti tutelari che impersonificano tale forza unificante. *Manitou*, nei vari contesti, rappresenta sia forme nominali indicanti entità che danno potere, sia forme verbali che esprimono una responsabilità morale a coltivare il potere.

La credenza in *manitou* si può riscontrare fra gli Algonchini della costa dal New England alla Carolina del Nord; si possono trovare somiglianze nel nome Grande Manitou: per i Narraganset egli era Kautantowwit, mentre per i Penobscot, Ktahandowit. I Delaware veneravano come Grande Manitou uno spirito chiamato Keetan'towit, che aveva undici assistenti (*manitowuks*), ciascuno dei quali controllava uno degli undici «cieli» organizzati gerarchicamente. Il più antico dei *manitou* era Nostro Nonno, la grande tartaruga che trasporta la terra sulla schiena. Gli Algonchini della Virginia chiamavano quei *manitou* che erano benevoli *quiyoughcosuck*; questo era anche il nome che davano ai loro sacerdoti. I *manitou* cattivi erano detti *tagkanysough*. Gli influssi delle Foreste sudorientali portarono alla raffigurazione di *manitou* in sculture e statue, sovente rinvenute nell'architettura sacra degli Algonchini della Carolina del Nord e della Virginia.

Il concetto di *oki* degli Uroni si riferiva sia alla sovrabbondanza del potere o capacità, sia a forze-spiriti del cosmo, sia a spiriti custodi. Un *oki* poteva essere sia benevolo, sia malvagio. L'*oki* supremo, Iouskeha, dimorava nel cielo, vegliava sulle stagioni e gli affari degli uomini, testimoniava i voti, faceva crescere le messi e possedeva gli animali. Aveva un fratello cattivo, Tawiskaron.

L'irochese *orenda*, una forza magico-religiosa, veniva esercitata da forze-spiriti dette Otkon e Oyaron; era presente negli esseri umani, negli animali, o negli oggetti che mostravano potere eccessivo, grande forza o grandi dimensioni. Gli Irochesi avevano un sistema dualistico secondo cui tutte le forze-spiriti ritenute buone erano associate a Good Twin (Gemello buono) e tutte quelle cattive a suo fratello Evil Twin (Gemello cattivo).

La terra. In molte delle mitologie dei popoli delle Foreste nordorientali questo potere cosmico era intimamente collegato alla terra. I Menomini, nel loro mito delle origini, narrano di essere venuti al mondo vicino alla foce del fiume Menominee nel Wisconsin; lì due orsi sono emersi dalla terra e sono diventati il primo uomo e la prima donna. Vicino a Fond du Lac, dove una grande roccia sporgente si proietta nel lago Winnebago. sono discesi tre uccelli del tuono e pure loro sono diventati umani. Così i Menomini usano le storie sacre associate al paesaggio locale per indicare le proprie origini e per descrivere la divisione della tribù in clan di terra e di cielo. L'intreccio del mito tribale e della geografia sacra serve a unire la comunità su livelli sia personali, sia cosmici. L'intima relazione con la terra di questi parlanti algonchino era riflessa nell'immagine della terra come Nokomis (nonna terra), che nutriva i propri nipoti. Tale intimità di parentela con la terra faceva anche parte di un'elaborata prospettiva gerarchica che collocava la terra entro un ampio schema di strati di potere nel cosmo. Sia i parlanti algonchino, sia i Winnebago parlanti siouan, svilupparono cosmologie in cui i cieli di sopra e le regioni della terra di sotto erano visti come stratificati in gerarchie di spiriti dannosi e benefici. Il più alto potere era l'Essere supremo detto Grande Spirito dai Potawatomi, Ottawa, Miami e Ojibwa; Maestro di Vita dai Menomini, Sauk e Fox; Colui che finisce le cose (Finisher) dagli Shawnee e Kickapoo; e Colui che fa la terra dai Winnebago. Tale «grande misteriosa» presenza manteneva una relazione unica con gli ultimi e più deboli membri della creazione, cioè gli esseri umani.

Le forze-spiriti. Il potere e la guida entravano nell'esistenza umana da forze-spiriti cosmiche, da spiriti custodi di individui e di società di medicina e da spiriti di amuleti, involti e maschere. I sogni, in particolare, erano un veicolo per contattare il potere e per ottenere così consiglio in merito a decisioni militari e politiche. Nuovi canti, danze e costumi venivano spesso trasmessi al sognatore ed erano usati per rinvigorire e riordinare la vita culturale; i sogni incanalavano il potere sotto forma di consolazione e speranza durante i tempi di crisi e spesso scaturiva un contatto fra il potere visionario e gli sciamani. Un mezzo per descrivere l'esperienza umana di questo potere cosmico è la dialettica del sacro e del profano.

Tale dialettica è utile anche se i popoli delle Foreste nordorientali non tracciavano una netta distinzione fra il sacro e il profano. La dialettica si riferisce alla logica interna della manifestazione del potere numinoso tramite certi simboli. Oggetti profani, eventi o persone potrebbero divenire personificazioni del sacro in manifestazioni di ierofania. Tale manifestazione del sacro nel profano, e attraverso di esso, divenne di frequente l'ispirazione per storie sacre e mitologie che narravano il sapere tribale. Fra i Winnebago e altri popoli delle Foreste nordorientali le narrazioni erano distinte fra *worak* (ciò che è raccontato) e *waika* (ciò che è sacro). Raccontare storie *worak* di eroi, tragedie umane e avvenimenti memorabili era un evento profano, mentre narrare storie *waika* evocava gli spiriti ed era quindi un rito sacro. In tal modo il consueto atto di parlare poteva diventare la ierofania che manifesta il potere. Non solo la narrazione ma anche l'intreccio dello spazio e del tempo sacri davano dimensioni reali al potere cosmico.

Spazio sacro. Un luogo di orientamento che fornisce a individui o a gruppi sia un senso di centro unificante sia un limite cosmico si chiama «spazio sacro». Tale concetto è esemplificato dal rito della società di medicina che ha avuto origine presso gli Ojibwa ed è stato trasmesso durante tutto il XVIII secolo alle altre tribù dell'area settentrionale dei Grandi Laghi. Per questo rito di medicina veniva costruita una capanna speciale di alberi arcuati che coprivano un pavimento di terra con al centro una pietra e un palo lavorato. Questi elementi variavano leggermente nell'area della diffusione del rituale, ma in ogni caso erano utilizzati per delineare uno spazio sacro e per simboleggiare il cosmo. Per i Winnebago, gli alberi arcuati della capanna simboleggiavano gli spiriti dell'acqua (i serpenti che occupavano le quattro direzioni cardinali). Per i Potawatomi, il pavimento di terra era Nokomis (nonna terra). Presso i Sauk, la pietra centrale della capanna indicava la presenza durevole del potere. Per gli Ojibwa, che hanno dato origine a tale cerimonia, che chiamavano Midewiwin (atti mistici), il palo era il simbolo dell'albero cosmico che penetrava l'universo stratificato su più livelli e univa tutti i *manitou* adunati.

Gli Irochesi e i popoli algonchini della costa viveva-

no in *longhouse* o *big house* rettangolari, in gruppi composti da diverse famiglie collegate per via matrilineare. Che le *longhouse* e *big house* fossero viste come microcosmi è più chiaramente riflesso nel simbolismo della *big house* delaware. Il pavimento e il soffitto rappresentavano rispettivamente la terra e il cielo. Vi era una porta dove sorgeva il sole e una dove tramontava e queste erano collegate dal cerimoniale Buon Sentiero Bianco, che simboleggiava il viaggio che fanno gli esseri umani dalla nascita alla morte. Il fatto che ci fosse una porta, un'apertura verso occidente, e il fatto che alla fine le danze seguivano un percorso circolare tornando al punto di partenza, indicano la speranza dei Delaware in una vita dopo la morte e, per alcuni, in una rinascita. Al centro della *big house* vi era un palo con un volto scolpito fatto da un albero e che simboleggiava l'*axis mundi*; si credeva che dalla base il palo corresse verso l'alto attraversando i dodici livelli cosmici dove l'ultimo era il luogo di Grande Manitou. Questo palo era il bastone di Grande Manitou, il cui potere riempiva tutta la creazione. Il potere manifestato negli spiriti era simboleggiato dalle facce intagliate su pali bassi situati intorno al perimetro interno della *big house*.

Il tempo sacro. Il periodo di contatto con il potere di sussistenza è il «tempo sacro». Si credeva che tale contatto avvenisse nel movimento delle stagioni, nella fecondità della natura e nel ciclo di vita personale. Presso i popoli nativi dell'area settentrionale dei Grandi Laghi il tempo veniva sacralizzato nelle narrazioni e nei riti che ricostituivano il tempo mitico della rivelazione di *manitou*. Durante il Mitawin, o rito di medicina dei Menomini, mentre veniva narrato il mito di origine della cerimonia stessa, i membri della società partecipavano idealmente all'assemblea originaria del *manitou* che iniziò la cerimonia nel tempo mitico. Una tale evocazione della relazione con i poteri cosmici e l'identificazione con essi nelle narrazioni orali strutturavano un'esperienza di tempo sacro.

La cerimonia delaware della Big House evocava poteri che rendevano possibile la transizione dall'anno vecchio del caos al nuovo anno del cosmo. Il mito delle origini narrato durante quella cerimonia stabiliva il contesto per un rinnovamento della terra e delle relazioni che legavano la tribù con le forze-spiriti. Il mito narrava che molto tempo fa le fondamenta della vita stessa, la terra, furono spaccate in due da un devastante terremoto. Le forze del male e del caos eruttarono dall'oltretomba sotto forma di polvere, fumo e liquido nero: tutte le creature furono colpite dalla paura durante questi eventi. Poi, gli esseri umani si riunirono in consiglio e conclusero che gli sconvolgimenti erano avvenuti perché essi avevano trascurato la loro giusta relazione con il Grande Manitou. Pregarono per il potere e per la guida. Il *manitou* parlò nei sogni dicendo loro come costruire una casa che ricreasse il cosmo e come condurre una cerimonia che evocasse il potere di sostenerla. Questa cerimonia avrebbe ristabilito la loro relazione morale con il *manitou* e tramite gli intagli delle loro *mesingw* (facce) sui pali sarebbe avvenuta un'identificazione con ciascuna delle forze cosmiche man mano che ci si fosse mossi ritualmente lungo il Buon Sentiero Bianco. Inoltre, la ripetizione di visioni-sogni della pubertà avrebbe rinnovato e ravvivato la relazione dell'individuo con il suo *manitou* personale. Il vecchio tempo era un tempo di impurità, simboleggiato dal fango e dal fumo. Per attuare la transizione nel tempo sacro ogni persona e ogni cosa dovevano essere purificate, inclusi i custodi, i narratori di sogni e la *big house* stessa. Fuochi purificatori bruciavano su entrambi i lati del palo centrale. Persone o oggetti in stato di impurità, come le donne con le mestruazioni, venivano sempre escluse dalla *big house*.

Pratiche cerimoniali. Una certa comprensione della ricca e complessa vita rituale delle popolazioni delle Foreste nordorientali si può ottenere considerando cerimonie selezionate che hanno a che fare con la sussistenza, i cicli vitali e con visioni personali, di clan e di società.

La sussistenza. Tramite i riti di sussistenza le tribù contattavano il potere per assicurarsi successo nella caccia, nella pesca o nel tendere trappole per gli animali; nella raccolta di erbe, di frutta o di radici; e nelle attività agricole. Presso i Sauk e i Menomini vi erano cerimoniali per la caccia sia privati, sia pubblici che si concentravano su oggetti sacri genericamente definiti «medicina». Per i riti pubblici vi erano tre tipi di grandi involti di medicina e si credeva che l'eroe culturale-trickster Manabus li avesse ottenuti dai Nonni, o spiriti di *manitou*. Il primo involto per la caccia, detto Misasakiwis, aiutava a sconfiggere le persone di medicina cattive che cercavano di ostacolare il successo del cacciatore. Sia il secondo involto, Kitagasa Muskiki (fatto di pelle di cerbiatto) sia il terzo (di pelle di daino, lupo e gufo) promuovevano il successo nella caccia. Ciascun involto poteva contenere una varietà di potenti oggetti quali pelli di animali, strumenti per la caccia in miniatura, figure di legno, preparati di erbe e spesso un vero e proprio odore che attirasse l'animale. Il possessore dell'involto otteneva il diritto di prepararlo o acquistarlo tramite una visione personale. In particolare, i canti evocavano i poteri dell'involto e spesso ricordavano l'accordo fra il visionario e il *manitou*, come pure i divieti e gli obblighi che incombevano sul possessore dell'involto. In tal modo colui che deteneva l'involto e i cacciatori che aiutava contrastavano i cattivi e contattavano i capi dei *manitou* degli animali cacciati. Così gli oggetti

potenti dell'ambiente circostante, i cacciatori dotati dei poteri e gli spiriti-*manitou* chiamati in causa, agivano insieme per portare sostegno alla gente.

La maggior parte di queste popolazioni praticava una forma di agricoltura, nonostante la stagione della crescita delle diverse colture variasse molto nel Nord-Est. Con l'introduzione dell'agricoltura si svilupparono nuove serie di simboli, che davano significato e potere a questa nuova attività di sussistenza e la integravano in un più ampio ordine cosmico. Gli Irochesi settentrionali, per esempio, collegavano fra loro la donna, la terra, la luna e i cicli della nascita e della morte.

Secondo la mitologia degli Irochesi settentrionali i prodotti agricoli emersero per la prima volta dal corpo morto della madre del Creatore: dai seni crebbero due steli di mais e dalle braccia e dal corpo vennero fagioli e zucche. La sua morte era stata causata dal fratello malvagio del Creatore, frequentemente associato all'inverno e al ghiaccio. Dando alla luce l'inverno, la Terra Madre «muore», ma genera la vita in primavera. La raccolta di piante e la piantagione di colture costituivano anche le attività pratiche delle donne irochesi. Di conseguenza, queste donne svolgevano un ruolo determinante nella programmazione e nella celebrazione delle cerimonie che segnavano il ciclo della vita annuale: le Danze dei Sostenitori-Della-Nostra-Vita, la Danza della Boscaglia, e i riti dell'Acero, della Piantagione di Semi, della Fragola, del Lampone, del Fagiolino, del Mais Piccolo, del Mais Verde e del Raccolto.

Lo spirito della Terra Madre era anche stato trasformato nella Luna da suo figlio, il Creatore (o Maestro) della Vita. Nonna Luna era collegata alla vita, dato che il suo compito era quello di vegliare su tutte le cose viventi durante la notte. I cicli, mensile della luna e annuale della vegetazione, erano associati al mistero della vita, della morte e della rinascita; le donne e la terra erano percepite come unite poiché entrambe hanno il potere di generare e alimentare la vita.

La cerimonia domestica di giustificazione per aver tolto la vita si riscontra anche presso tutte queste popolazioni delle Foreste nordorientali. Questa semplice cerimonia mostra il carattere morale della forza che si riteneva tenesse il cosmo unito. La cerimonia consisteva in una giustificazione proferita a voce e in un dono di tabacco sacro per il turbamento causato alla trama della vita con il taglio di alberi, la raccolta di piante o di minerali. Per esempio, William Jones, in *Ethnography of the Fox Indians* (1939), cita un membro della tribù Fox che dice: «Non ci piace fare del male agli alberi. Quando possibile facciamo sempre un'offerta di tabacco agli alberi prima di abbatterli. Se non pensassimo alle loro sensazioni... prima di abbatterli, tutti gli altri alberi della foresta piangerebbero, e ciò renderebbe tristi anche i nostri cuori» (p. 21). Questa cerimonia è al contempo un ringraziamento per la benedizione di un sostegno materiale e un riconoscimento di moralità ambientale che tiene uniti il mondo umano e quello naturale.

I cicli della vita. I riti del ciclo della vita sono esempi illuminanti della conferma che per questi popoli il passaggio attraverso le fasi della vita richiedesse un incontro strutturato con il potere. Tali cerimonie includevano azioni private che invocassero il potere in momenti liminali come le mestruazioni, il matrimonio e la nascita. Per esempio, le donne, quando avevano le mestruazioni si ritiravano in capanne appositamente costruite e la cerimonia del matrimonio era generalmente sancita da un ampio scambio di regali fra le famiglie. Similmente il concepimento era garantito da spiriti fetali protettivi e la nuova nascita richiedeva un periodo di isolamento per la purificazione della madre e degli amuleti per la culla del bambino. Sebbene vi fossero tabu circa la gravidanza e il parto, non vi erano elaborati riti della nascita presso gli Irochesi settentrionali o gli Algonchini della costa. Altri cerimoniali dei cicli vitali, tuttavia, erano segnati da elaborate attività rituali quali le cerimonie del nome, della pubertà e della morte.

La nascita e la prima infanzia. Le cerimonie per l'assegnazione del nome derivano sia dalla credenza che gli esseri umani siano nati deboli e richiedano potere per la crescita e la sopravvivenza, sia dalla credenza che la nuova vita debba essere presentata al cosmo. Di solito, sono stati trovati due tipi di cerimonia per il nome. Presso le tribù delle Foreste sudorientali veniva dato al bambino un nome ancestrale del clan. Questo situava quel bambino nella stirpe del clan e gli dava pieni poteri mettendolo o mettendola in collegamento diretto con la visione ancestrale incarnata nell'involto di medicina del clan. Un'altra cerimonia associata a Menomini, Potawatomi, Ojibwa e Ottawa, ma occasionalmente praticata da altri gruppi, prevedeva l'assegnazione del nome in virtù di una visione onirica. In tale rito i genitori sceglievano una persona che si sottoponesse a un digiuno o a una purificazione nella capanna sudatoria (*sweat lodge*) cosicché potessero ricevere un nome per il bambino dal *manitou*.

Presso gli Irochesi e i Delaware la cerimonia del nome, che veniva celebrata nella *longhouse*, era il rito più significativo della prima infanzia. I genitori delaware stavano attenti ai propri sogni per una rivelazione del nome, davano il bambino a un anziano nella *big house*, il quale avrebbe annunciato il nome del bambino e avrebbe offerto preghiere e benedizioni per questo. Una cerimonia simile si eseguiva per un adulto, maschio o femmina, che decideva di cambiare nome a causa di un'azione significativa o perché il primo nome

non sembrava più appropriato. Gli Uroni foravano le orecchie del bambino e gli davano un nome subito dopo la nascita; tale nome, allora, apparteneva al clan e non poteva essere usato da un altro membro della tribù. Gli Irochesi davano il nome ai bambini o durante la cerimonia del Mais Verde in estate o prima delle cerimonie di Metà Inverno. Un bambino o una bambina che rassomigliasse a un antenato morto poteva ricevere il nome di quell'antenato o antenata, dato che si credeva che il nome potesse contenere parte della personalità dell'antenato. Il nome rimaneva privilegio esclusivo del bambino o bambina e il centro della sua formazione spirituale fino alle cerimonie della pubertà.

La pubertà. Non è certo che i riti della pubertà degli Algonchini della Virginia e della Carolina del Nord comportassero una ricerca della visione. Tuttavia, la ricerca della visione faceva parte dei riti della pubertà di tutte le popolazioni della parte settentrionale dei Grandi Laghi, con variazioni a seconda della tribù. Alcuni gruppi del basso Ohio come gli Shawnee enfatizzavano esperienze meno estatiche come la prima caccia da parte di un ragazzo. Presso i Potawatomi, tuttavia, in particolari mattine stabilite i genitori o i nonni proponevano a un ragazzo o a una ragazza all'inizio dell'adolescenza di scegliere fra cibo o carbone. Incoraggiati a scegliere il carbone e ad annerirsi il volto, i giovani venivano portati in un luogo isolato, spesso per stare appollaiati sul ramo di un albero. Là, in solitudine, essi digiunavano al fine di avere delle visioni durante il sogno. Sebbene sia i ragazzi sia le ragazze potessero intraprendere ricerche di visioni, molte tribù in questa area avevano cerimonie speciali per le ragazze.

Gli Irochesi settentrionali, i Delaware e gli Algonchini della costa isolavano le ragazze in capanne durante le prime mestruazioni. Presso i Delaware le ragazze osservavano rigide regole sul cibo, sul bere e sulla cura del corpo; mentre si trovavano rinchiuse, esse indossavano coperte sulla testa e non era permesso loro di lasciare la capanna fino alla seconda mestruazione. Tale rito significava che erano pronte per il matrimonio. Esistono prove che alcuni Irochesi del Nord non isolassero le loro donne durante le mestruazioni, sebbene si dovessero osservare certe proibizioni.

Presso i Kickapoo una giovane ragazza veniva isolata dal villaggio in una piccola capanna durante il suo primo ciclo mestruale. Accudita da una sua consanguinea, la ragazza veniva sottoposta a rigorose proibizioni. I suoi sogni, come quelli dei giovani isolati nella foresta, avevano una rilevanza particolare. I resoconti di queste importanti visioni parlano di incontri con *manitou* tutelari che concedevano benedizioni. Visioni di entità quali il vento, gli alberi, il fuoco o gli uccelli erano tutte considerate indicazioni simboliche della vita futura della giovane persona. Un giovane che riusciva a sognare poteva narrare parte o tutto il suo sogno a un membro anziano della famiglia o a uno sciamano dotato dei poteri per interpretare i sogni. Tale sogno-visione era un mezzo per acquisire un rafforzamento psichico e una forza spirituale per far fronte alle sfide della vita e della morte.

Uno dei riti di pubertà più singolari era l'Huskanawe degli Algonchini della Virginia. A tale rito venivano sottoposti ragazzi selezionati per diventare futuri capi o sacerdoti, posizioni di grande rilievo in una società altamente stratificata. Il rito della cerimonia cominciava strappando i figli alle proprie madri e ai propri padri, i quali da quel momento dovevano accettarli come «morti». I ragazzi venivano portati nella foresta e reclusi tutti insieme in una piccola capanna. Veniva dato loro poco da mangiare per mesi e venivano fatte loro bere pozioni intossicanti e fatti assumere emetici. Al termine di questo periodo di disorientamento mentale ed emotivo essi dimenticavano completamente chi fossero ed erano incapaci di comprendere o di parlare la lingua che avevano conosciuto. Quando coloro che conducevano tale rito iniziatico erano sicuri che i fanciulli fossero non più condizionati, li riportavano al villaggio. I ragazzi si formavano una nuova identità sotto la supervisione delle loro guide; riapprendevano la lingua e veniva insegnato loro cosa indossare e le complessità dei nuovi ruoli che erano stati loro assegnati. Come capi o sacerdoti dovevano essere liberi da ogni attaccamento alla famiglia o agli amici. Le loro menti erano state purificate e rimodellate affinché potessero vedere con chiarezza e agire con saggezza. La loro affermazione di autorità e il potere di condurre gli altri si poggiava sulla riuscita transizione rituale verso una condizione sacra.

Morte. La forma dei riti della morte variava enormemente presso le popolazioni delle Foreste nordorientali. Nelle tribù dell'area settentrionale dei Grandi Laghi i corpi erano di solito sistemati secondo i desideri dell'individuo o le prerogative del clan per l'esposizione del catafalco, per la sepoltura o per la cremazione. Presso i Fox la morte era un evento altamente ritualizzato, comunicato al villaggio tramite un annunciatore. I membri del clan del deceduto si radunavano per una notte di lutto. Il *leader* del clan si rivolgeva al cadavere consigliandolo di non guardare indietro con invidia coloro che sono ancora vivi, ma di continuare il viaggio verso ovest per raggiungere gli antenati. Dopo la sepoltura c'era il rito della costruzione di un riparo per la tomba e dell'installazione di un palo del clan, poi, seguiva un periodo di lutto di sei mesi durante il quale un membro della tribù, veniva adottato secondo il cerimoniale, come sostituto della persona deceduta, specialmente durante le cerimonie commemorative.

Le pratiche di sepoltura differivano fra le popolazioni dei Grandi Laghi meridionali e della regione costiera. Gli Algonchini della Carolina seppellivano la gente comune individualmente in tombe poco profonde; gli Algonchini della Virginia avvolgevano i corpi delle persone comuni in pelli e li esponevano su impalcature; dopo che la decomposizione della carne era completa, le ossa venivano bruciate. I capi di entrambi i popoli, però, erano trattati in modo diverso: dopo la morte i corpi venivano sventrati e la carne veniva tolta, ma i tendini venivano lasciati attaccati alle ossa; poi, la pelle veniva ricucita allo scheletro dopo essere stata preparata con sabbia bianca, o talvolta con ornamenti. L'olio impediva agli umori del corpo di seccarsi. I cadaveri venivano posti su una piattaforma sul lato occidentale del tempio e assistiti da sacerdoti.

I Nanticoke e altre tribù del Maryland meridionale e dell'area peninsulare del Delaware praticavano una seconda sepoltura dell'ossario funerario, in alcuni casi preceduta da una inumazione e in altri da esequie con catafalco. I capi della maggior parte di queste tribù venivano trattati come quelli degli Algonchini della Virginia e della Carolina del Nord. Anche alcuni fra i Delaware meridionali avevano un secondo rito di sepoltura delle ossa, ma il gruppo tribale principale aveva una sola inumazione e nessun trattamento speciale per i capi.

Gli Uroni e alcuni gruppi algonchini avevano due inumazioni, la seconda veniva fatta in un ossario. La loro Festa dei Morti era eseguita a intervalli periodici di dieci anni. In quel momento tutti i corpi sepolti durante il decennio precedente venivano dissotterrati, la carne rimanente tolta e dopo una cerimonia di dieci giorni gli scheletri venivano sepolti nuovamente. Durante queste cerimonie in cui le ossa venivano intenzionalmente mischiate, le bande del villaggio rafforzavano le alleanze. Questo era un simbolo dell'unità che dovrebbe esistere fra i viventi. I Petun seguivano gli Uroni, mentre i Neutral e i Wenro eseguivano un rito funerario con catafalco al quale seguiva poi la sepoltura in un ossario. I Wyandot e gli Irochesi avevano una sola inumazione, ma celebravano una o due feste annuali per i morti. Lo Stato di New York orientale inclusa Long Island può segnare la linea di demarcazione lungo la costa settentrionale per la seconda sepoltura.

Tali cerimoniali del ciclo vitale costituivano una parte integrante del passaggio attraverso la vita di ciascun membro della tribù. Infatti, nel rito di medicina dei Winnebago, l'immagine dell'invecchiamento umano in quattro fasi è presentata come paradigma di tutta la vita. Tuttavia, tali riti cerimoniali di passaggio si differenziano da certi riti di gruppo, di clan e personali.

Individuo, clan e gruppo. Gli oggetti di potere dati dal *manitou*, quali gli involti di medicina, amuleti e disegni dipinti sul volto, diventavano il centro di riti, canti e danze personali. Un individuo evocava il proprio spirito e si identificava con esso tramite canti ritmici, suoni di tamburo, di sonagli e canti sacri; a quel punto, si indirizzava il potere portato dallo spirito verso una necessità specifica come la caccia, la guarigione di persone malate, o, in taluni casi, verso scopi più egoistici.

Gli Uroni possedevano *aaskouandy* (amuleti), molti dei quali venivano trovati nei visceri della selvaggina, specialmente negli animali che erano stati più difficili da uccidere. Gli amuleti potevano essere piccole pietre, ciuffi di capelli e così via. Una delle abilità di un amuleto di potere era quella di cambiare forma, così che una pietra, per esempio, poteva diventare un fagiolo o il becco di un uccello. Gli *aaskouandy* erano di due tipi: quelli che portavano fortuna in generale e quelli che andavano bene per un compito particolare. L'uso specifico di un amuleto era rivelato in sogno al suo possessore.

Un individuo o una famiglia poteva raccogliere un certo numero di amuleti e tenerli in un sacchetto, che poteva contenere, per esempio, ciuffi di capelli, ossa o artigli di animali, pietre e maschere in miniatura. Il possessore era obbligato a offrire periodicamente una festa per i suoi amuleti, durante la quale lui e i suoi amici intonavano ad essi canti e li onoravano. Di solito il possessore stabiliva una relazione con lo spirito dell'amuleto simile a quella che si instaurava fra un individuo e uno spirito custode, sebbene fosse noto che gli spiriti degli amuleti erano più imprevedibili e pericolosi degli spiriti custodi. Un individuo o una famiglia che voleva liberarsi di un amuleto doveva celebrare un rito e seppellirlo; anche in questa circostanza una certa inquietudine circondava l'evento.

Presso gli Uroni e gli Irochesi ci si doveva prendere cura anche di maschere, oltre che di amuleti o involti. Una persona, o vedeva una maschera in sogno e l'acquisiva, o seguiva le prescrizioni di uno sciamano. Un intagliatore andava nella foresta a cercare un albero vivente; tiglio, magnolia e salice erano i legni preferiti. Mentre bruciava tabacco, recitava preghiere allo spirito dell'albero e agli spiriti dalla Faccia Falsa. La maschera veniva intagliata nell'albero e poi tolta in un unico pezzo. I ritocchi di finitura, inclusi i buchi per gli occhi (circondati da metallo) e il buco per la bocca, erano aggiunti in seguito. Se l'albero era stato trovato al mattino, la maschera sarebbe stata dipinta di rosso; se, invece, era stato trovato nel pomeriggio, di nero. Alla maschera venivano attaccati dei crini di coda di cavallo a mo' di capelli.

Poiché la maschera era considerata sacra e piena di potere il suo proprietario doveva trattarla con cura. Egli la teneva, con un sonaglio di tartaruga posto nella sua parte concava, in un contenitore di panno. Se una

maschera veniva appesa al muro, doveva essere rivolta verso il muro, per timore che qualche ignara persona fosse posseduta da questa. La maschera era nutrita periodicamente con una farinata di mais e unta con olio di girasole. Se una maschera cadeva o se qualcuno sognava la sua maschera, bruciava del tabacco in segno di rispetto. All'interno della maschera venivano anche appesi uno o due sacchetti di tabacco. Il proprietario di una maschera apparteneva alla società della Faccia Falsa ed era impegnato nei suoi riti di guarigione. La maschera, non solo portava potere e protezione al suo possessore, ma anche capacità di guarire i malati.

Il potere personale poteva sopraffare gli individui accrescendo solo la loro cupidigia. Gli Shawnee hanno miti che mettono in relazione l'origine della stregoneria con quel tempo mitico in cui il cuore di un coccodrillo, che era la personificazione del male, veniva estratto e portato nel villaggio da inconsapevoli membri della tribù. Sebbene le tribù nordorientali incoraggiassero la credenza nel contatto con il potere, nel contempo ne condannavano il suo cattivo uso nella stregoneria. Esse cercavano di controllare le loro personalità eccezionali minacciando di rimandare al colpevole tutte le congiure malvagie. Nonostante ciò le società che si dedicavano alla stregoneria sono state di rilievo nella storia dei Menomini. Sebbene tali pratiche negative di medicina fossero a volte molto diffuse presso le tribù delle Foreste nordorientali, le loro numerose società religiose non abbandonarono mai completamente l'uso costruttivo del potere.

Queste società religiose potevano essere sia temporanee, sia permanenti. I loro partecipanti di solito venivano scelti secondo criteri basati sull'appartenenza al clan, sulla benedizione da parte dello stesso spirito tutelare o sulla rettitudine e sul successo personale. Le loro attività cerimoniali, inclusi i riti narrativi, le feste, le danze e i giochi, avevano tutte un significato sacro perché venivano eseguite per onorare gli antenati del clan, gli spiriti custodi, o i membri delle società passate. I Miami e i Winnebago avevano ciascuno delle società religiose incentrate intorno agli involti di guerra del clan. I Kickapoo hanno ancora società di clan che tengono cerimonie di rinnovamento di primavera incentrate su involti ancestrali. Si sono sviluppate società di visione anche presso singoli individui winnebago, sauk, fox, kickapoo, illinois, miami e shawnee che avevano ricevuto, durante le visioni, rivelazioni dallo stesso spirito di *manitou*. In tutta questa regione si sono formate società anche intorno a quei guerrieri o uomini coraggiosi le cui azioni eroiche in battaglia erano viste come segni speciali di potere personale. Così, anche le Danze dei Potawatomi meridionali radunavano temporaneamente membri della tribù ancora in lutto per parenti scomparsi. Le società di medicina e altri gruppi, come la Danza del Sogno (o Danza del Tamburo) e la Native American Church, lasciavano entrare i membri della tribù che si sentivano chiamati a queste società ed erano desiderosi di sottomettersi alla loro etica.

Attualmente la principale società di medicina presso gli Irochesi è la Società degli Uomini di Medicina (nota anche come Shake the Pumpkin, «Agitare la zucca»), alla quale appartiene la maggior parte di membri di altre società. Tale società è dedicata agli animali di medicina che molto tempo fa hanno promesso di guarire gli essere umani in cambio di cerimonie e feste.

La Società degli Animali Mistici include le società dell'Orso, del Bisonte, della Lontra e dell'Aquila; i membri di ciascun gruppo acquisiscono il loro spirito tutelare quando questo li guarisce. La società di medicina di Acqua Piccola protegge e guarisce con le medicine irochesi più potenti che derivano da parti di animali, uccelli e piante. I riti per rinnovare il potere di questa medicina si tengono varie volte all'anno. La società della Gente Piccola (anche nota come Danza Scura) riceve il potere dalla sua relazione con la «gente piccola» che vive sulle sponde del ruscello, nelle foreste e sotto terra.

La società della Faccia Falsa è una delle società irochesi più famose. Come descritto prima, le facce di legno rappresentano gli spiriti della foresta che appaiono alla gente nei sogni. La società ha le sue cerimonie di guarigione, ma partecipa anche alla cerimonia di Metà Inverno. Le Husk Faces (Facce di buccia; maschere fatte d'involucro di mais) sono le corrispondenti in agricoltura delle Facce False e sono dedicate agli spiriti del mais, dei fagioli e delle zucche. Oltre a tenere cerimonie di guarigione private, i membri della società delle Husk Faces fungono da guardiani della porta della *longhouse* quando le Facce False si esibiscono. Inoltre, esse ricoprono il ruolo di guardiani durante le cerimonie della Longhouse.

Personalità religiose. Lo sciamano è la figura religiosa più importante fra le popolazioni native dei Grandi Laghi settentrionali e del fiume Ohio. Principalmente guaritore e veggente, lo sciamano contatta il potere tramite la *trance* e lo indirizza verso le necessità specifiche. Gli sciamani sono noti con una varietà di nomi che derivano dai richiami alla vocazione che hanno ricevuto tramite le visioni, e anche dalle loro particolari tecniche di guarigione. Di solito, presso le popolazioni algonchine nordorientali si trovano quattro vocazioni sciamaniche. Vi sono anche numerose tecniche sciamaniche. Sia le vocazioni, sia le tecniche sono documentate sin dal XVII secolo.

La figura sciamanica più celebrata presso le popolazioni algonchine è quella del veggente e del guaritore

della tenda che si scuote (*shaking tent*), che gli Ojibwa chiamano *tcisaki*, i Menomini *tcisakos* e i Potawatomi *tcisakked*. Presso gli Ojibwa, questa figura sciamanica riceveva la vocazione dopo che un sogno «richiamo» proveniente dal *manitou* detto Mistabeo si era verificato per quattro volte. La tecnica del *tcisaki* era quella di entrare in una capanna speciale che si scuoteva all'arrivo del *manitou*. Allora il *tcisaki* mediava tra gli spiriti e il pubblico durante una sessione di domande e risposte in cui si cercava un oggetto smarrito o la causa di una malattia. Nel caso della malattia, il veggente poteva determinarne la causa mentre era all'interno della tenda che si scuote e poi uscire ed eseguire una guarigione attraverso la suzione della malattia stessa.

Un'altra antica professione sciamanica è quella in base alla quale il guaritore, chiamato *nanandawi* dagli Ojibwa, utilizza un tubo per l'aspirazione. Molti *manitou* potevano dare tale vocazione di guarigione, ma il Tuonante (*Thunderer*) era particolarmente preferito. Il guaritore-aspiratore spesso usava le ossa di uccelli rapaci per aspirare la parte interessata e per togliere gli oggetti che si riteneva fossero stati iniettati nella persona da streghe maligne. Il guaritore inghiottiva parzialmente sette ossa nel suo esofago e applicava le ossa che uscivano dalla sua bocca sull'area trattata del corpo del paziente.

Anche la manipolazione del fuoco per scopi di guarigione costituisce un'antica vocazione sciamanica; gli Ojibwa chiamano tale guaritore *wabeno*, i Menomini *wabenows*, e i Potawatomi *wapno*. Il richiamo tradizionale a questa vocazione proveniva da Stella del mattino, che si immaginava come un *manitou* con le corna. Il *wabeno*, che lavorava individualmente o in gruppo, guariva usando il calore di tizzoni ardenti per massaggiare e incantare i propri pazienti.

L'ultima personalità sciamanica che si considererà in questo articolo è il membro di una delle società di medicina. Per esempio, l'ojibwa Mide, o società di medicina è composta da sciamani riconosciuti dalla tribù, così come da candidati iniziati alla società e da pazienti guariti. Così gli sciamani guaritori e i membri iniziati secondo i riti si esibiscono insieme ai pazienti guariti durante il rito. Vi è una differenza di base nella tecnica tra i membri di queste società sciamaniche e i guaritori sciamanici individuali analizzati in precedenza. Fra i guaritori individuali, la guarigione tramite *trance* spontanea è centrale, mentre nelle società sciamaniche la trasmissione della conoscenza sacra è primaria e gli stati di *trance* sono strutturati più formalmente e sono di secondaria importanza. Così il ruolo del *leader* religioso nelle società di medicina può essere descritto in maniera più precisa come quello di uno sciamano-sacerdote.

Lo sciamanismo presso gli Uroni e gli Irochesi del XVII secolo era principalmente un'impresa individuale, sebbene alcune società sciamaniche esistessero effettivamente. Nei secoli successivi gli Irochesi indirizzarono poteri e abilità sciamaniche verso il crescente numero di società di medicina, come descritto sopra. La preoccupazione centrale degli sciamani uroni era la guarigione della malattia. La malattia era causata da eventi naturali, stregoneria, oppure desideri dell'anima. Il primo caso poteva essere curato da un erborista o da un altro medico generico, il secondo e il terzo richiedevano capacità diagnostiche e curative di uno sciamano (*arendiwane*), incluse la divinazione, l'interpretazione dei sogni, la suzione, il soffiare sulle ceneri e il manipolare i carboni ardenti.

L'*ocata* era uno sciamano specializzato nella diagnosi. Nel caso di un desiderio nascosto dell'anima la cui frustrazione causava la malattia, egli cercava di avere una visione di ciò che era desiderato. Per fare questo poteva fissare lo sguardo in una bacinella d'acqua finché l'oggetto non appariva, oppure entrare in uno stato simile a *trance* per vedere l'oggetto, o sdraiarsi in una piccola tenda buia per contattare i suoi alleati spirituali affinché lo assistessero.

Lo spirito alleato (*oki*) si otteneva dopo un lungo digiuno e isolamento nella foresta; poteva assumere la forma di un essere umano, di un animale o di un uccello come il corvo o l'aquila. Talvolta il potere e l'abilità necessari per guarire arrivavano attraverso un sogno. Vi erano specialisti sciamanici che maneggiavano carboni ardenti o tuffavano le braccia in acqua bollente senza farsi male; di frequente veniva eseguito un canto di potere che permetteva alla persona di compiere questi gesti. Altri sciamani guarivano soffiando ceneri calde su una persona o strofinandole sulla sua pelle.

La stregoneria veniva combattuta dall'*aretsan*; di solito l'*aretsan* aspirava l'incantesimo malvagio che lo stregone aveva magicamente iniettato nella sua vittima. Ancora altri sciamani potevano vedere le cose a distanza, provocare la pioggia, persuadere spiriti custodi animali a liberare la selvaggina, oppure dare consigli su questioni politiche o militari.

Al di fuori di queste vocazioni stabilite, certe tecniche sciamaniche erano disponibili a tutte le persone comuni fra le tribù nordorientali. Queste tecniche includevano il tatuaggio, l'assegnazione del nome, la predizione, il salasso, l'induzione del vomito come cura, il controllo delle condizioni atmosferiche e la guarigione con le erbe. Tuttavia, a volte sciamani individuali o società sciamaniche erano così potenti che decretavano queste ed altre pratiche di guarigione come loro prerogativa esclusiva.

Altre notevoli personalità religiose comprendevano i capi di guerra, che guidavano cerimonie di involti di

guerra e riunioni di guerra, e i capi di pace, che non andavano a combattere ma agivano da mediatori, lavorando per la pace all'interno della tribù come pure fra tribù separate. I Menomini sceglievano i capi di guerra ereditari dal clan dell'Orso e i capi di pace dal clan del Thunderer. Tutte le tribù delle Foreste nordorientali utilizzavano un sistema di capi di pace e di capi di guerra, ma i totem dei clan da cui tali *leader* venivano scelti spesso differivano da banda a banda.

Di tanto in tanto appaiono figure religiose singolari nell'etnostoria delle popolazioni delle Foreste nordorientali. I Winnebago hanno avuto *clown* sacri e «contrari» che eseguivano azioni rituali all'indietro o in modo umoristico per accentuare l'ambiguità della vita. Uomini travestiti come le «faccebianche» miami indossavano abiti da donna e facevano lavori femminili; di tanto in tanto si guadagnavano la reputazione di guaritori o divinatori a causa dei loro insoliti richiami e abilità personali. Fra le altre personalità eccezionali vi erano i visionari estatici spesso chiamati «profeti». Il profeta delaware Neolin incoraggiò il rifiuto di influssi provenienti dai bianchi e un ritorno alle vecchie tradizioni e ispirò molti a unirsi alla rivolta di Pontiac negli anni '60 del XVIII secolo. I famosi profeti shawnee Tecumseh e Tenkswatawa diedero inizio a un movimento nativista che univa molte popolazioni delle foreste contro l'espansione americana nel tardo XVIII e all'inizio del XIX secolo. Handsome Lake, della tribù Seneca, ispirò e riformò lo stile di vita degli Irochesi all'inizio del XIX secolo. Durante lo stesso periodo il profeta kickapoo Kenekuk fu a capo di un movimento religioso che incentivò l'adattamento della sua gente a certi influssi culturali americani. Il profeta winnebago Wabokieshiek iniziò una rivitalizzazione dei valori tradizionali di breve durata durante la guerra di Black Hawk (Falco Nero) negli anni '30 del XIX secolo. Questi e altri profeti minori hanno ricevuto rivelazioni riguardo la necessità di trasformare specifiche situazioni storiche. Nel pensiero religioso di queste popolazioni native, essi hanno rappresentato il passaggio da una preoccupazione prevalentemente individuale e un impegno per stabilire l'armonia con i poteri cosmici della natura a un'etica più strutturata basata su un imperativo religioso interiore.

Le popolazioni delle Foreste nordorientali hanno combattuto per mantenere le proprie tradizioni fino ai giorni nostri. Le tradizioni native non solo hanno resistito alle incursioni culturali di un gran numero di missionari cristiani, ma hanno anche resistito alla frammentazione tribale e al degrado. Questa battaglia si è riflessa nella vita del capo seneca Handsome Lake; egli fu in grado di attirare l'attenzione sulla condizione negativa del suo popolo attingendo al potere spirituale dei sogni che giunsero a lui durante una malattia causata dall'ubriachezza e dalla disperazione. La tradizionale convalida dei sogni e delle visioni nelle religioni native delle Foreste nordorientali continua nell'attuale rivitalizzazione della capanna sudatoria, della ricerca della visione e dei raduni della ruota di medicina. L'importanza di tali cerimonie tradizionali per le necessità contemporanee è sottolineata dalla crescente partecipazione di non Nativi a questi riti meditativi.

[Per una trattazione dettagliata di una tradizione delle Foreste nordorientali, vedi *IROCHESI, RELIGIONE DEGLI*. Vedi anche, *SCIAMANISMO NELLE AMERICHE*, articolo *Lo sciamanismo nell'America settentrionale*; *HANDSOME LAKE*; *NEOLIN*; e *TECUMSEH*].

BIBLIOGRAFIA

«Anthropological Papers of American Museum of Natural History», New York 1907-. Questi volumi contengono ingente materiale sulle credenze e sulle pratiche religiose delle popolazioni delle Foreste nordorientali come, per esempio, A. Skinner, *Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians*, 13/1 (1912), pp. 1-165 e A. Skinner e J.V. Satterlee, *Folklore of the Menomini Indians*, 13/3 (1915), pp. 217-546.

R. Beverley, *The History and Present State of Virginia* (1705), L.B. Wright (ed.), Chapel Hill/N.C. 1947. Un documento fondamentale sugli Algonchini della Virginia, che attinge alle osservazioni dell'autore stesso e a precedenti fonti scritte e orali. Più sensibile della maggioranza delle opere del periodo riguardanti i popoli nativi e l'ambiente naturale.

Emma Blair (cur. e trad.), *The Indian Tribes of the Upper Mississippi Valley and the Region of the Great Lakes* (1911), I-II, New York 1969. Un'eccellente raccolta di documenti originali che descrivono le popolazioni native dei Grandi Laghi settentrionali e del fiume Ohio durante il XVII e il XVIII secolo.

Bureau of American Ethnology, *Annual Reports* e «Bulletins», Washington/D.C. 1888-. Tali resoconti e bollettini presentano materiali sulle credenze e sulle pratiche religiose delle popolazioni native che, tuttavia, spesso richiedono un'ulteriore interpretazione. Qui si può fare una menzione speciale delle seguenti monografie pubblicate nei «Bulletins of the Bureau of American Ethnology»: W.J. Hoffman, *The Midewiwin or «Grand Medicine Society» of the Ojibwa*, 7 (1885-1886) e *The Menomini Indians*, 14 (1892-1893); W. Jones, *Ethnography of the Fox Indians*, 125 (1939); T. Michelson, *Contributions to Fox Ethnology*, I-II, 85 (1927) e 95 (1930), e *The Owl Sacred Pack of the Fox Indians*, 72 (1921); e P. Radin, *The Winnebago Tribe*, 37 (1915-1916).

H.E. Driver, *Indians of North America*, 2ª ed. riv. Chicago 1969. In alcune parti piuttosto datato, ma nel complesso contiene buone informazioni statistiche su tutte le tribù native americane, incluse quelle nordorientali.

Regina Flannery, *An Analysis of Coastal Algonquian Culture*, Diss. Washington/D.C. 1939. Una classificazione dettagliata di argomenti culturali e di documentazione per tutte le aree della vita costiera algonchina tratta prevalentemente da documenti del XVI e del XVII secolo.

E.F. Greenman, *The Wolf and Furton Sites, Macomb County, Michigan*, Ann Arbor 1939 (Occasional Contributions for the Museum of Anthropology of the University of Michigan, 8). Studio di un sito archeologico della foresta del periodo protostorico.

J.A. Grim, *The Shaman. Patterns of Siberian and Ojibway Healing*, Norman/Okl. 1983. Uno studio dello sciamano ojibwa che traccia anche ampi modelli di espressione sciamanica. Include un'ampia bibliografia sulla figura religiosa dello sciamano.

A.I. Hallowell, *Ojibwa Ontology, Behavior, and World View*, in S. Diamond (cur.), *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*, New York 1960, pp. 19-52. Un'importante analisi delle categorie e degli orientamenti della etnometafisica ojibwa utile nell'interpretazione delle pratiche religiose di queste popolazioni delle foreste.

M.R. Harrington, *Religion and Ceremonies of the Lenape*, New York 1921. Un importante testo sulla religione dei Delaware del tardo XIX e all'inizio XX secolo.

J.N.B. Hewitt (cur.), *Iroquois Cosmology*, in «Annual Report of the Bureau of American Ethnology», 21 (1899-1900), pp. 127-339 e 43 (1925-1926), pp. 449-819. Una delle migliori raccolte disponibili di miti cosmogonici irochesi.

Å. Hultkrantz, *The Religions of American Indians*, Berkeley 1979. Una panoramica di modelli fenomenologici di espressione religiosa fra le popolazioni tribali dell'America settentrionale utile per interpretare le varie etnografie.

W.V. Kinietz, *The Indians of the Western Great Lakes, 1615-1760*, Ann Arbor 1940 (Occasional Contributions for the Museum of Anthropology of the University of Michigan, 10).

Ruth Landes, *Ojibwa Religion and the Midewiwin*, Madison 1968.

Ruth Landes, *The Prairie Potawatomi*, Madison 1970. Entrambe le opere esplorano, da una prospettiva antropologica, miti e riti associati alla presenza del potere religioso.

P. Radin (cur.), *The Road of Life and Death*, New York 1945. Contiene il testo del rito di medicina winnebago con un commento di Radin sulle circostanze che hanno spinto Crashing Thunder (Jasper Blowsnake) a narrare questo fatto esoterico. Questo libro include anche l'autobiografia di Big Winnebago curata da Paul Radin.

F.G. Speck, *A Study of the Delaware Indian Big House Ceremony*, Harrisburg/Penn. 1931. Il primo studio sulla cerimonia della Grande Casa presso i Delaware dell'Oklahoma.

R.G. Thwaites (cur.), *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travel and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791* (1896-1901), 73 voll. in 39, New York 1959. Un'opera indispensabile specialmente sulle tribù di «Huronia» e «Iroquoia» secondo le relazioni dei missionari gesuiti.

Elisabeth Tooker, *Native North American Spirituality of the Eastern Woodlands*, New York 1979. Selezioni etnografiche dei riti religiosi di varie popolazioni delle Foreste nordorientali con qualche sezione interpretativa generale.

B.G. Trigger, *The Children of Aataentsic. A History of the Huron People to 1660*, II, Montreal 1976. Eccellente ricostruzione della storia, della cultura e della religione degli Uroni basata sui primi documenti disponibili.

B.G. Trigger (cur.), *Handbook of North American Indians*, XV, *Northeast*, Washington/D.C. 1978. Un'eccellente panoramica degli specifici gruppi tribali di quest'area con una breve trattazione delle credenze e delle pratiche religiose.

C.C. Trowbridge, *Meearmeear Traditions*, Ann Arbor 1938 (Occasional Contributions for the Museum of Anthropology of the University of Michigan, 7). Uno studio del popolo Miami.

C.C. Trowbridge, *Shawnese Traditions*, W.V. Kinietz e Erminie W. Voegelin (curr.), Ann Arbor 1939. (Occasional Contributions for the Museum of Anthropology of the University of Michigan, 9).

R. Williams, *The Complete Writings of Roger Williams* (1643), I-VII, R.A. Guild et al. (curr.), New York 1963. Per le informazioni sui Narraganset il saggio *The Key into the Language of America* contenuto nel I volume è di particolare pregio.

[Aggiornamenti bibliografici:

Mary Black, *Ojibwa Power Belief-System*, in R. Fogelson e R. Adams (curr.), *The Anthropology of Power*, New York 1977, pp. 141-51. Uno studio fondamentale del concetto di potere nei sistemi di credenze religiose degli Ojibwa.

J.B. Callicott e M. Nelson, *American Indian Environmental Ethics. An Ojibwa Case Study*, Upper Saddle River/N.J. 2004. Uno studio di storie degli Ojibwa che dimostra come la loro visione culturale del mondo sostenga princìpi specifici e pratiche collegate a un'etica ambientale.

H. Dobyns, *Their Numbers Became Thinned. Native Population Dynamics in Eastern North America*, Knoxville/Tenn. 1983. Questo studio propone un'approfondita revisione delle stime della popolazione nativa americana per la regione del New England basata sui dati di morte prematura nei villaggi nativi.

M. McNally, *Ojibwa Singers. Hymns, Grief and a Native Culture in Motion*, New York 2000. Uno studio sulla trasformazione della religiosità presso le popolazioni anishinabe dei Grandi Laghi.

A.C. Parker, *Parker on the Iroquoi*, W.N. Fenton (cur.), Syracuse 1968. Contiene importanti documenti quali *The Code of Handsome Lake, Seneca Prophet* e *The Constitution of the Five Nations*.

Annamarie Anrod Shimony, *Conservatism among the Iroquois at the Six Nations Reserve*, Syracuse 1994. Lettura fondamentale per la comprensione della religione irochese contemporanea e la battaglia per preservarla.

R. Thornton, *American Indian Holocaust and Survival. A Population History Since 1492*, Norman/Okl. 1987. Uno studio importante dei primi documenti per la rivalutazione delle popolazioni native e delle morti per malattie pandemiche verso cui queste avevano poca o scarsa resistenza].

JOHN A. GRIM e DONALD P. ST. JOHN

Gli Indiani delle Foreste sudorientali

I Nativi che erano gli abitanti aborigeni del Sud-Est degli Stati Uniti vivevano in una regione i cui confini erano approssimativamente gli stessi di quelli del Sud contemporaneo, cioè si estendevano da circa 95° di longitudine ovest verso est fino alla costa atlantica e da cir-

ca 37° di latitudine nord verso sud fino al Golfo del Messico. I Nativi delle Foreste sudorientali erano linguisticamente diversificati. La più importante famiglia linguistica era il muskogean, ma erano presenti quattro ulteriori famiglie linguistiche: iroquoian, siouan, algonquian e caddoan. Elementi storici e preistorici hanno plasmato le caratteristiche culturali e sociali dei Nativi sudorientali.

Nel periodo tardo preistorico o mississippiano (dall'800 al 1540 d.C.) i Nativi del Sud-Est svilupparono una forma di organizzazione sociale e un sistema di credenze che sembra siano stati generalmente uniformi in tutta la regione. I Nativi sudorientali coltivavano la terra ricca e facile da lavorare sui margini dei fiumi più grandi e i loro villaggi e città si trovavano lungo gli stessi fiumi. Erano organizzati in *chiefdom*, società governate da stirpi di capi i cui appartenenti possedevano uno *status* più elevato degli altri, sebbene la distanza sociale fra capi e normali membri della comunità variasse da società a società e di volta in volta. Questi *chiefdom* erano molto militaristici e i loro giovani uomini rivaleggiavano fra loro nel guadagnarsi onori di guerra.

I Nativi sudorientali condivisero una storia comune nel XVIII e nel XIX secolo perché la regione degli Stati Uniti che era la migliore per l'agricoltura con la zappa era anche ideale per l'agricoltura a piantagione. Per questo motivo vennero coinvolti loro malgrado nelle guerre che Inghilterra, Francia e Spagna ingaggiarono per la supremazia nel Sud, e all'inizio del XIX secolo avevano il controllo su vasti tratti di terra che i colonizzatori desideravano coltivare con l'utilizzo della manodopera di schiavi neri. In quell'epoca la maggior parte dei Nativi sudorientali furono «rimossi» dalla loro terra e obbligati a migrare verso lo Stato attuale dell'Oklahoma. Solo alcuni Cherokee, Choctaws, Catawbas e Seminole elusero la deportazione e i loro discendenti vivono ancora nel Sud.

Sono state proposte varie stime sull'entità delle popolazioni native delle Foreste sudorientali per il periodo immediatamente precedente all'esplorazione europea nel XVI secolo. Queste variano da un minimo di 170.000 a un massimo di 1.700.000, ma qualunque fosse il numero della popolazione aborigena, a partire dal XVI secolo essa iniziò a soffrire di una serie di epidemie che provocarono una fortissima perdita di vite umane. Nel 1755 il loro numero si poteva aggirare tra i 50.000 e i 70.000. È evidente che tale crollo demografico abbia causato un profondo cambiamento sociale e culturale. La struttura sociale degli Indiani divenne meno stratificata e la loro vita rituale e religiosa fu semplificata. Le informazioni più dettagliate sulle credenze e sulle pratiche religiose degli Indiani sudorientali furono raccolte alla fine del XIX e all'inizio del XX secolo, sebbene alcune buone informazioni siano state registrate da osservatori del XVIII secolo, integrate da sporadiche informazioni del XVI e XVII secolo. Si possono individuare alcune linee di continuità fra le credenze e le pratiche per tutto il periodo di questi quattrocento anni.

Il sistema di credenze. La concezione del cosmo degli Indiani sudorientali rassomigliava, a grandi linee, alle cosmologie di molti altri popoli del Nuovo Mondo. I Nativi del Sud-Est credevano, per esempio, che questo mondo – la terra su cui vivevano – fosse un'isola circolare adagiata sulle acque. Il cielo in alto si pensava fosse una volta di pietra a forma di tazza rovesciata. All'alba e al crepuscolo la tazza saliva in modo tale che il sole e la luna, le due divinità principali, potessero passare sotto di essa all'inizio e alla fine del loro transito attraverso i cieli.

Oltre alla terra su cui stavano e al mondo in cui vivevano, gli Indiani credevano che esistesse un mondo superiore sopra la volta celeste e uno sotterraneo sotto la terra e le acque. Il mondo superiore era popolato dal sole e dalla luna e da grandi e perfetti archetipi di tutte le creature che vivevano sulla terra. Il mondo sotterraneo era popolato da spiriti e mostri che vivevano in un luogo caotico pieno di novità e invenzioni. Per gli Indiani sudorientali il mondo superiore era un luogo di struttura, regolarità e ordine perfetto. Il suo opposto era il mondo sotterraneo, un luogo di caos e di disordine come pure di fecondità. Sembra che gli Indiani abbiano tentato di seguire una via di mezzo fra l'ordine compulsivo del mondo superiore e il folle caos del mondo sotterraneo. Infatti, essi credevano che all'inizio vi fossero solo due mondi, quello superiore e quello sotterraneo e che questo mondo fosse stato creato quando il fango molle venne portato su da sotto le acque per formare l'isola terra. Inoltre, essi credevano che l'isola fosse sospesa in modo piuttosto precario alla volta celeste tramite quattro corde, una per ciascuna delle quattro direzioni cardinali. Sembra che essi credessero che l'incapacità dell'uomo a comportarsi rigorosamente secondo precetti religiosi e morali indebolisse le corde e, quindi, temevano che la terra un giorno sarebbe sprofondata sotto le acque.

I Nativi sudorientali credevano che certi esseri fossero più puri e più sacri di altri. Gli esseri sacri erano quelli che sembravano in grado di resistere alle costrizioni naturali. Le piante sacre includevano il cedro, il pino, l'abete rosso, l'agrifoglio e l'alloro perché rimanevano verdi in inverno mentre gli altri alberi perdevano le foglie. Gli animali sacri comprendevano il gufo e il puma, perché entrambi erano in grado di muoversi nell'oscurità e perciò possedevano uno straordinario vantaggio sugli animali che non vedevano nelle tenebre. Le persone sacre comprendevano i sacerdoti e i *medicine*

[illegible]. che vivevano più integralmente secondo i precetti sacri di quanto facessero le persone comuni. Quindi, si riteneva che essi possedessero poteri che le persone comuni non possedevano.

Il sole, la divinità principale del mondo superiore, era rappresentato sulla terra dal fuoco sacro. Il fumo che saliva dal fuoco sacro collegava questo mondo terreno al mondo superiore. I Nativi sudorientali credevano che, quando si comportavano male in presenza del fuoco sacro, il sole venisse immediatamente a conoscenza della loro condotta. Il mezzo che collegava la gente sulla terra con il mondo sotterraneo era l'acqua dei torrenti e dei fiumi, che si ritenevano essere vie o strade di quel mondo. I Cherokee personificavano i fiumi e i torrenti chiamandoli le «persone lunghe». Il fuoco e l'acqua erano considerati opposti, e in quanto tali erano una delle numerose serie di forze e esseri in opposizione all'interno del sistema di credenze degli Indiani sudorientali.

I Cherokee, e probabilmente altri Indiani sudorientali, classificavano gli esseri viventi in grandi categorie, e le relazioni fra queste categorie erano caratteristiche strutturali importanti del loro sistema di credenze. Le tre categorie di esseri viventi erano le persone, gli animali e le piante. Le persone cacciavano gli animali e poiché talvolta li uccidevano in modo sconsiderato o distrattamente, il mondo animale si arrabbiava o si risentiva. Per vendicarsi sulle persone, gli spiriti degli animali mandavano le malattie. Il cervo, per esempio, tormentava cacciatori negligenti o sconsiderati con reumatismi o artriti invalidanti. Le piante, la terza categoria degli esseri, si riteneva fossero amiche delle persone e, come tali, fonte di gran parte delle medicine. Queste tre categorie e le relazioni fra di esse plasmavano la concezione della malattia e la teoria della medicina degli Indiani sudorientali.

Ciascuna di queste tre categorie era ulteriormente suddivisa in categorie più piccole. La gente era suddivisa in clan matrilineari. Le piante erano classificate secondo una tassonomia elaborata. Gli animali erano divisi in uccelli, animali a quattro zampe e animali nocivi, quest'ultima categoria includeva i pesci, i serpenti e altre creature che abitavano il regno delle acque. Molti di questi animali erano investiti di un valore simbolico. Nel pensiero degli Indiani sudorientali ciascuna di queste tre categorie animali era esemplificata da una specie particolare. Il serpente a sonagli, il serpente velenoso più temuto nel Sud-Est, era l'epitome della categoria degli animali nocivi, e il cervo della Virginia, l'animale da selvaggina più importante della regione, era l'epitome degli animali a quattro zampe. Gli uccelli potevano essere rappresentati da due creature: l'aquila dalla testa bianca, l'uccello supremo della pace, e il falco pellegrino, l'uccello supremo della guerra. Se la frequente comparsa del falco pellegrino nella tarda arte preistorica è una misura affidabile di importanza simbolica, allora questo era chiaramente il più importante dei due uccelli.

Oltre agli animali che incarnavano le categorie normali, il sistema di credenze degli Indiani sudorientali riconosceva una vasta serie di esseri anomali che non si inserivano precisamente in una singola categoria. In ogni caso a queste anomalie veniva dato uno speciale valore simbolico. Per esempio, le piante carnivore *Dionaea muscipula*, detta venere acchiappamosche, e *Sarracenia purpurea*, dato che «catturano» e «digeriscono» insetti, erano considerate piante che si comportavano come animali. I Cherokee credevano che le radici di entrambe le piante possedessero straordinari poteri magici.

L'orso era considerato anomalo perché è un animale a quattro zampe che possiede certe caratteristiche che richiamano le persone: è in grado di avere una locomozione bipede; la struttura dello scheletro del piede rassomiglia molto a quella del piede umano; nella sua dieta è onnivoro, come le persone e le sue feci rassomigliano a quelle umane. Nella mitologia cherokee l'orso è descritto come un buffone che cerca di agire come gli esseri umani, ma non ci riesce a causa della sua goffaggine e perché è, dopo tutto, un animale.

L'essere più anomalo nel sistema di credenze degli Indiani sudorientali era un mostro formato dalle parti di molte creature. Esistono prove che gli Indiani considerassero tale mostro un essere reale e non una creatura la cui esistenza fosse esclusivamente spirituale. I Cherokee chiamavano tale mostro *uktena*. Il suo corpo era come quello di un serpente a sonagli, solo più grande, della dimensione di un tronco d'albero. Si credeva vivesse ai margini del mondo conosciuto, in profonde pozze d'acqua e in prossimità di alti passi di montagna. La sola vista di un *uktena* poteva causare sfortuna e il solo odorarne il respiro portava alla morte.

Nell'arte degli Indiani sudorientali di epoca tardo preistorica, immagini di creature simili a *uktena* sono incise su conchiglie e terrecotte. Tali figure hanno una forma di serpente, ma sono dotate anche di ali, corna di cervo, denti di erbivori o carnivori e altre caratteristiche non tipiche dei serpenti. Inoltre, secondo la mitologia cherokee il primo *uktena* fu creato quando un uomo venne trasformato.

L'*uktena*, tuttavia, non era una creatura puramente malvagia dalla quale non potesse scaturire del bene. I Cherokee credevano che l'*uktena* avesse una cresta splendente sulla fronte, la quale, se se ne entrava in possesso, era il mezzo di divinazione più potente. Questa cresta aveva la forma di un cristallo, e si poteva guarda-

re dentro di essa e vedere il futuro riflesso, proprio come un albero è riflesso in una calma pozza d'acqua.

Sia per la forma, sia per il ruolo che avevano nel più ampio sistema di credenze, l'*uktena* e altri mostri a forma di serpente, rassomigliavano sia al serpente piumato degli Aztechi, sia al drago dell'Eurasia. Perché tali mostri immaginari dovessero essere stati strutturalmente simili rimane inspiegato.

Stregoneria. I Nativi sudorientali spiegavano molti degli eventi della loro vita come una ricompensa o una punizione assegnata da esseri spirituali che agivano in base a *standard* di comportamento noti. Per esempio, i giovani uomini troppo disattenti o ostinati nel non osservare certe proibizioni e regole di comportamento potevano mettere in pericolo la loro sicurezza e quella dei loro compagni in guerra. Alle donne veniva chiesto di isolarsi durante il ciclo mestruale; se non lo facevano, la loro sola presenza era ritenuta inquinante e poteva compromettere qualunque seria impresa. Gli Indiani sudorientali spiegavano alcune delle sventure della vita come emanazione di un principio giusto: le cose cattive accadevano quando la gente si comportava male.

Questo principio, tuttavia, non poteva spiegare perché le persone moralmente virtuose fossero colpite dalla sventura, né perché le persone moralmente corrotte avessero notevole successo. Gli Indiani sudorientali credevano che eventi di questo tipo fossero causati dall'azione misteriosa della stregoneria, cioè credevano che gli stregoni fossero persone reali e irrimediabilmente malvagie che vivevano nelle loro comunità e che causavano certe sventure alle persone virtuose.

Le credenze di stregoneria degli Indiani sudorientali sono in gran parte note attraverso fonti storiche. Pertanto esse non si possono conoscere con gli stessi dettagli di credenze simili documentate in società che sono state studiate più di recente con osservazioni di prima mano. Tuttavia, si sa abbastanza per chiarire che nel Sud-Est, come altrove, le credenze di stregoneria sono sorte dalle potenti tensioni e ambiguità che esistono nelle società di piccole dimensioni. In tali società le persone si influenzano fortemente la vita l'un l'altra e a causa di ciò esaminano continuamente il comportamento altrui in modo estremamente critico, ricercando cause e intenzioni. Le credenze di stregoneria prosperano in un clima sociale come questo.

Nei miti cherokee gli stregoni sono descritti come persone irreparabilmente malvagie che possono assumere le sembianze di una qualsiasi persona, di un animale a quattro zampe o di un uccello. Si pensa che gli stregoni assumano più di frequente l'aspetto di un gufo cornuto o di un corvo. I Cherokee stavano alzati tutta la notte con molta cura al capezzale di chiunque fosse gravemente malato poiché credevano che gli stregoni potessero attaccare più facilmente tali persone deboli e indifese. Essi credevano che gli stregoni rubassero i giorni, i mesi, o gli anni di vita rimanenti alla persona malata, allungando le proprie vite aggiungendo questo tempo al proprio. Per tale ragione i Cherokee credevano che gli stregoni fossero spesso dei vecchi.

I Cherokee credevano che l'attività degli stregoni potesse essere talvolta scoperta tramite la divinazione. Ciò era specialmente necessario nel caso di persone che erano malate. Il *medicine man* che si prendeva cura della persona colpita attizzava un cumulo di carbone a forma di cono nel camino e poi cospargeva del tabacco polverizzato (*Nicotiana rustica*) sul cono. Utilizzando il cumulo di carboni come una specie di bussola, il *medicine man* riconosceva la direzione della presenza di uno stregone dal punto sul cono dove la scintilla splendeva. Se le particelle aderivano strettamente fra loro e divampavano con una forte esplosione, lo stregone era proprio fuori dalla casa. I Cherokee credevano che uno stregone potesse essere ucciso semplicemente venendo a conoscenza della sua identità. L'inganno e il raggiro erano al centro della stregoneria e senza questi uno stregone non poteva esistere.

Riti. Gli Indiani sudorientali manifestavano le proprie credenze sul mondo nei riti in occasione di eventi critici della loro vita, sia di piccola sia di grande entità. Nella vita quotidiana osservavano divieti e proibizioni che dipendevano dalle loro fondamentali categorie di pensiero. Il fuoco e l'acqua, per esempio, simboleggiavano l'opposizione fra il mondo superiore e quello sotterraneo; pertanto, gli Indiani sudorientali avevano il divieto di estinguere il fuoco con l'acqua, tranne in occasione della morte di qualcuno, quando tale azione forse simboleggiava la dissoluzione di una vita umana. Molti divieti e proibizioni erano fondati su altre opposizioni e anomalie categoriche. Per esempio, i maschi e le femmine venivano rigorosamente separati in determinate occasioni; alcuni Indiani sudorientali proibivano la cottura di uccelli e animali a quattro zampe nella stessa pentola e ai bambini veniva proibito di toccare le talpe a causa della loro anomala vita sotto terra. I Nativi sudorientali tenevano costantemente in mente i divieti e le proibizioni.

L'immersione in acqua era un rito che tutti i Nativi sudorientali eseguivano ogni giorno, sebbene alcuni lo praticassero più fedelmente di altri. Si dovevano recare in un torrente all'alba e immergersi nell'acqua che rinnova la vita, e questo anche nel caso in cui la superficie fosse ghiacciata. Sembra che tale rito sia stato osservato più rigorosamente dai maschi, particolarmente dai più giovani, dal cui vigore dipendeva la difesa della società.

Tutte le importanti transizioni della vita erano sotto-

mente da riti di passaggio. Le madri di solito partorivano nelle piccole case dove le donne si isolavano durante le mestruazioni. Prima che al neonato fosse permesso di poppare, questi veniva portato a un ruscello o a una fonte e immerso nell'acqua. Poi, veniva strofinato su tutto il corpo del bambino dell'olio di orso. Al padre del neonato veniva richiesto di digiunare per quattro giorni.

I matrimoni venivano suggellati da una serie di scambi. I parenti dello sposo raccoglievano per primi i doni che venivano offerti ai parenti della sposa. Nella cerimonia nuziale stessa, le azioni più importanti erano l'uccisione di un cervo o di un orso da parte dello sposo, che simboleggiava il suo ruolo di procacciatore di carne, e la cottura di un piatto di granturco da parte della sposa, che simboleggiava il suo ruolo di produttrice di granturco.

La preoccupazione principale dei giovani uomini nel Sud-Est aborigeno era quella di acquisire onori di guerra, che si guadagnavano con meritevoli atti di valore. A ogni frangente della carriera militare veniva concesso loro un nuovo nome durante una cerimonia in loro onore. I giovani uomini da onorare strofinavano sul corpo olio di orso e indossavano abiti speciali. Gli amati anziani tenevano discorsi solenni sul valore dei giovani ed esortavano gli altri a osservare i precetti sacri.

Nella guarigione delle malattie, i sacerdoti e i *medicine men* nativi sudorientali si affidavano ai riti e alle piante medicinali. Come si è visto, essi credevano che molte malattie fossero causate dagli spiriti vendicativi degli animali che avevano ucciso. Se, per esempio, un *medicine man* concludeva che la malattia del suo paziente era stata causata da un vendicativo spirito di pesce, egli poteva invocare lo spirito di un martin pescatore o di un airone affinché volasse giù a strappar via lo spirito del pesce responsabile dell'offesa. Oppure, se la malattia sembrava essere il reumatismo causato da uno spirito di cervo arrabbiato, il *medicine man* poteva richiedere al paziente di bere una medicina fatta di varie radici e poi invocare lo spirito di una tartaruga d'acqua perché venisse ad alleviare il reumatismo dalle ossa del paziente. Inoltre, il *medicine man* poteva dare da osservare al suo paziente numerosi divieti e proibizioni, come non mangiare sale, lisciva di cenere (un condimento per cibo), o cibo caldo ed evitare gli scoiattoli, i gatti, i bisonti o qualsiasi altro animale che curva la schiena come una persona con artrite reumatoide.

I funerali erano i riti di passaggio in concomitanza dei quali i Nativi sudorientali organizzavano i loro rituali più elaborati. In epoca tardo preistorica, e in alcuni luoghi anche all'inizio dell'epoca storica, la morte di una persona importante poteva far sì che diverse altre persone si concedessero alla morte volontariamente in modo da poter accompagnare il defunto nell'altro mondo. La sepoltura del corpo di una persona importante era l'occasione per una cerimonia solenne con molto cordoglio. Dopo mesi il corpo veniva dissotterrato, le ossa pulite e poste in un cesto o in una scatola, conservati in un sacrario. Le persone meno importanti ricevevano un trattamento meno elaborato, ma anch'esse potevano essere sepolte con alcuni beni di loro proprietà, come pure con contenitori di cibo per il viaggio nell'altro mondo. In alcuni casi gli animali domestici preferiti venivano uccisi e sepolti con i loro padroni.

Oltre a una moltitudine di divieti e proibizioni quotidiane, riti cruciali della vita e riti di passaggio, gli Indiani sudorientali organizzavano cerimonie periodiche che venivano eseguite nell'interesse dell'intera società. Vi sono prove che i Nativi sudorientali del periodo tardo preistorico praticassero una serie di tali riti durante tutto l'anno. Tuttavia nel XVIII secolo solo uno di questi veniva diffusamente eseguito: la cerimonia del Mais Verde. Tale cerimonia veniva effettuata quando i chicchi della pianta del mais maturavano e si potevano arrostire e mangiare come granturco dolce. Perciò, il momento preciso in cui la cerimonia veniva eseguita variava dalla fine di luglio all'inizio di settembre, e nell'estremo Sud si poteva perfino fare in giugno.

La cerimonia del Mais Verde era una cerimonia delle primizie e un rito di ringraziamento, ma era anche un importante veicolo dell'infinita ricerca della purezza degli Indiani sudorientali. In realtà, la cerimonia del Mais Verde era un mezzo rituale per purificare l'intera società.

Quando gli uomini più importanti di una società decidevano la data in cui la cerimonia doveva iniziare, lo annunciavano a tutti i villaggi. Il giorno designato la gente si riuniva e iniziava un banchetto in cui si mangiava il cibo dell'anno vecchio, poiché era proibito mangiare il mais nuovo fino quasi alla fine della cerimonia. In seguito, gli uomini pulivano e restauravano tutte le strutture pubbliche e le donne facevano lo stesso nelle loro case gettando via le vecchie terrecotte e manufatti e sostituendoli con nuovi. Veniva imposto un rigoroso divieto fra i sessi, cosicché un uomo non poteva toccare nemmeno una neonata per la durata della cerimonia.

Nella fase successiva della cerimonia, gli uomini digiunavano per un giorno e due notti bevendo emetici ripetutamente e vomitando gli ultimi resti del cibo dell'anno vecchio. Durante tale periodo di digiuno gli uomini discutevano su tutti i conflitti e le azioni da condannare dell'anno precedente. Molti di questi venivano risolti in quel momento e tutto, eccetto l'omicidio, veniva perdonato. Le persone che per vari reati, come l'a-

dulterio, erano fuggite dal villaggio o erano state espulse ora potevano ritornare alla società con i loro peccati perdonati.

In seguito aveva luogo il rito cruciale del rinnovamento. Tutti i fuochi venivano estinti e tutte le persone cadevano in un silenzio assoluto, come se il tempo si fosse fermato. Poi, uno dei sacerdoti, usando un acciarino, innescava un nuovo, puro fuoco e da questo tutti i fuochi delle case venivano rinnovati. Ciò segnava l'inizio di un nuovo anno. Poi tutti indossavano gli abiti più belli e la cerimonia del Mais Verde terminava con banchetti e danze. Dunque era come se l'intero ordine sociale fosse stato pulito e purificato.

Le missioni cristiane e i movimenti religiosi moderni. La cristianizzazione dei Nativi sudorientali iniziò alla fine del XVI secolo, quando gli Spagnoli costruirono un sistema di missioni lungo la costa della Georgia e in Florida settentrionale. Un primo tentativo di istituire delle missioni da parte dei gesuiti fallì, ma, all'inizio del 1583, i francescani gettarono le basi per un sistema missionario che durò fino alla fine del XVII e all'inizio del XVIII secolo. I frati spagnoli insegnarono agli Indiani delle missioni i dogmi cattolici e ad alcuni di loro a parlare spagnolo; qualche indiano divenne perfino istruito nella lingua. I missionari introdussero anche i cereali, gli ortaggi e la frutta europei. I frati furono in grado di mantenere le missioni solo nelle regioni costiere; non riuscirono mai a costruire efficacemente missioni nell'entroterra, nonostante alcuni sporadici tentativi.

Il sistema di missioni spagnole fu distrutto rapidamente dopo che gli Inglesi fondarono la colonia della Carolina del Sud nel 1670. Nella loro nuova colonia gli Inglesi presto si accinsero ad allestire piantagioni da coltivare con il lavoro degli schiavi. Armarono mercenari nativi per ricevere un aiuto negli attacchi alle missioni spagnole, schiavizzarono molti Indiani e li misero a lavorare con gli schiavi africani. Entro il 1705 il sistema spagnolo delle missioni presso gli Indiani sudorientali era stato completamente distrutto.

Per tutto il XVIII secolo i Nativi sudorientali furono coinvolti nella lotte fra Inglesi, Francesi e Spagnoli per la supremazia nel Sud-Est. I Francesi mandarono alcuni missionari presso gli Indiani, ma furono relativamente inefficaci. Nelle colonie britanniche l'Anglican Society for the Propagation of the Gospel fece un po' di opera missionaria, seppur mai con grande entusiasmo. Anche John e Charles Wesley (fondatori del movimento metodista) per un certo periodo cercarono di convertire i Nativi della colonia della Georgia, ma senza successo.

Dopo quello spagnolo, il primo serio tentativo di convertire i Nativi sudorientali arrivò nel tardo XVIII e all'inizio del XIX secolo, quando diversi gruppi protestanti iniziarono a operare tra gli Indiani. In questo stesso periodo un movimento nativista dilagò presso un gruppo di Indiani sudorientali, gli Upper Creek, con risultati disastrosi. In parte stimolati da una visita del *leader* shawnee Tecumseh, che tentò di unire gli Indiani contro gli Americani, sorsero numerosi profeti tra gli Upper Creek che credevano di poter espellere gli Americani con un'azione religiosa e militare. Questo portò alla guerra Creek del 1813-1814, che si concluse con la decisiva sconfitta degli Indiani. [Vedi *TECUMSEH*].

Proprio nel periodo in cui i missionari protestanti del XIX secolo cercavano di «civilizzare» gli Indiani sudorientali insegnando loro oltre al Cristianesimo anche l'agricoltura moderna e le arti meccaniche, aumentava la pressione dei colonizzatori del Sud per «rimuovere» gli Indiani dalle loro terre. Alla fine i pionieri ebbero la meglio e all'inizio degli anni '30 del XIX secolo quasi tutti gli Indiani delle Foreste sudorientali furono costretti a emigrare verso il Territorio Indiano, l'attuale Oklahoma.

Sebbene frammenti del vecchio sistema di credenze degli Indiani sudorientali siano perdurati, spesso segretamente, tali credenze sono diventate delle curiosità nel XX secolo. In alcuni luoghi i discendenti degli Indiani sudorientali prendono parte a *stomp dances* (balli sincopati), ma danze simili sono eseguite da molti Nativi americani di oggi. In alcune parti continua a essere praticata la cerimonia del Mais Verde, sebbene manchi del significato potente e penetrante di un tempo.

BIBLIOGRAFIA

Un testo definitivo sulla religione degli Indiani sudorientali deve ancora essere scritto. Si possono trovare introduzioni all'argomento nei testi di Charles Hudson: *The Southeastern Indians*, Knoxville 1976, cfr. in particolare i capitoli 3 e 6; ed *Elements of Southeastern Indian Religion*, Leiden 1984, che riguarda principalmente l'iconografia. Un'introduzione utile all'iconografia e alla religione del tardo periodo preistorico e dell'inizio di quello storico si può trovare in J.H. Howard, *The Southeastern Ceremonial Complex and Its Interpretation*, Columbia/Miss. 1968. Il miglior lavoro specialistico sull'iconografia tardo preistorica è P. Phillips et al., *Pre-Columbian Shell Engravings. From the Craig Mound at Spiro, Oklahoma*, I, Cambridge/Mass. 1978. Un'utile indagine sulla cerimonia del Mais Verde è J. Witthoft, *Green Corn Ceremonialism in the Eastern Woodlands*, Ann Arbor 1949. La cerimonia *Black Drink* è studiata in una serie di relazioni contenute in Ch. Hudson (cur.), *Black Drink*, Athens, Ga. 1979.

Le informazioni disponibili sulle credenze e sulle pratiche religiose dei Cherokee sono maggiori di quelle per ogni altro gruppo di Indiani sudorientali. Cfr. specialmente, J. Mooney, *Myths of the Cherokee*, in « Annual Report of the Bureau of American Ethnology», 19 (1900) e J. Mooney e F.M. Olbrechts, *The Swimmer Manuscript. Cherokee Sacred Formulas and Medicinal Prescriptions*, Washington/D.C. 1932. Cfr. anche R.D. Fogelson, An

Analysis of Cherokee Sorcery and Witchcraft, in Ch. Hudson, *Four Centuries of Southern Indians*, Athens/Geo. 1975; J. Mooney, *The Cherokee River Cult*, in «The Journal of American Folk-Lore», 13 (1900), pp. 1-10 e F.M. Olbrechts, *Some Cherokee Methods of Divination*, in *Proceedings of the Twenty-Third International Congress of Americanists*, New York 1930. La maggior parte delle informazioni disponibili sulla religione dei Creek viene esaminata in J.R. Swanton, *Religious Beliefs and Medical Practices of the Creek Indians*, in «Annual Report of the Bureau of American Ethnology», (42) 1928. Il periodo delle missioni spagnole è studiato in J.T. Lanning, *The Spanish Missions of Georgia*, Chapel Hill/N.C. 1935 e in M.F. Boyd, H.G. Smith e J.W. Griffin, *Here They Once Stood. The Tragic End of the Apalachee Missions*, Gainesville/Flo. 1951.

CHARLES HUDSON

Gli Indiani delle Pianure

La religione dei Nativi delle Pianure è tanto varia e complessa quanto i molteplici popoli che abitano la regione delle Pianure, un'area delimitata dalle Montagne Rocciose a ovest, dalle province canadesi di Alberta, Saskatchewan e Manitoba a nord, dal fiume Mississippi a est e dal golfo del Messico a sud. Le Grandi Pianure misurano quasi tre milioni di chilometri quadrati, un'area approssimativamente pari a un terzo della superficie degli Stati Uniti, che ospita più di trenta gruppi etnici nativi americani, noti convenzionalmente con le denominazioni di bande, tribù, nazioni e confederazioni. Le Pianure presentano una complessità sia linguistica sia etnica, con sette famiglie linguistiche. In tempi storici questi gruppi linguistici sono stati identificati nel seguente modo:

1. *Algonchino*, rappresentato dagli Arapaho settentrionali del Wyoming e dagli Arapaho meridionali dell'Oklahoma; dagli Atsina, o Gros Ventre delle Pianure; dalla Confederazione dei Piedi Neri, che comprende i Siksika, i Kainah (o Blood) e i Piegan; dagli Cheyenne settentrionali del Montana e dagli Cheyenne meridionali dell'Oklahoma; dai Cree delle Pianure; e dagli Ojibwa delle Pianure (noti anche come Chippewa, o Bungi).
2. *Athabasca*, rappresentato dai Lipan Apache e dai Kiowa Apache dell'Oklahoma, e dai Sarsi dell'Alberta. I Sarsi si annoverano fra i Piedi Neri malgrado la differenza linguistica.
3. *Caddoan*, rappresentato dagli Arikara, o Ree; dai Caddo; dai Kichai; dai Pawnee; e dai Wichita. Queste tribù abitavano aree che andavano dal Texas al Dakota del Nord, ma ora risiedono in Dakota del Nord (Arikara) e in Oklahoma (tutte le altre).
4. *Kiowa-Tanoan*, rappresentato nelle Pianure da una sola tribù, i Kiowa, che ora vive in Oklahoma.
5. *Siouan*, di gran lunga il più grande delle Pianure, rappresentato dagli Assiniboin, in Canada noti anche con il nome di Stoney; dai Crow, o Absoroka, del Montana; da una suddivisione della famiglia Siouan nota come Deghiha, che comprende i Kansa (o Kaw), gli Omaha, gli Osage, i Ponca e i Quapaw, tutti vivono in Oklahoma; dagli Hidatsa, o Gros Ventre del Fiume; dagli Iowa, dagli Oto e dai Missouri, che formano una suddivisione linguistica detta Chiwere e che risiedono in Oklahoma; dai Mandan, che dividono una riserva con gli Arikara e gli Hidatsa in Dakota del Nord; dai Dakota, o Santee; dai Lakota, o Teton; e dai Nakota, o Yankton. Attualmente ci si riferisce ai Manda, agli Arikara e agli Hidatsa come le Tre Tribù Affiliate. I Dakota, i Lakota e i Nakota vengono convenzionalmente designati «Sioux», un termine che, nonostante la sua origine denigratoria, continua a essere utilizzato dagli studiosi come l'unico disponibile sotto il quale raggruppare queste tre tribù e le loro numerose suddivisioni strettamente collegate [Per un ulteriore approfondimento, vedi *LAKOTA, RELIGIONE DEI*].
6. *Tonkawan*, rappresentato esclusivamente dai Tonkawa dell'Oklahoma.
7. *Uto-Aztecan*, rappresentato da una tribù, i Comanche dell'Oklahoma.

Sebbene gli archeologi ritengano che la regione delle Pianure sia stata continuamente abitata da esseri umani negli ultimi 12.000 anni, la cultura dei Nativi delle Pianure rappresenta un fenomeno storico che ha inizio dopo l'introduzione e la diffusione del cavallo nel XVII secolo, che portò allo sviluppo di bande equestri, nomadiche, la cui economia si basava sulla caccia al bisonte, sebbene alcuni gruppi conservassero aspetti di un precedente modo di vita attinente all'orticoltura. Continuarono a fiorire villaggi sedentari presso i Mandan, gli Hidatsa e gli Arikara, sulle alte Pianure settentrionali, e presso i Pawnee e i parlanti deghiha, nelle Pianure meridionali. Queste popolazioni vivevano parte dell'anno in casette di terra e aravano il terreno vicino casa. Le tribù più nomadiche vivevano in *tipi* per la maggior parte dell'anno e il trasporto avveniva tramite cavalli e *travois* trascinati sul terreno e con imbarcazioni a forma circolare (*bullboat*).

Vi era un commercio diffuso presso le tribù delle Pianure, agevolato da un'invenzione unica di questa regione, il linguaggio dei segni, che permetteva ai commercianti che parlavano diverse lingue di comunicare per scopi commerciali. Sebbene esistessero somiglianze culturali fra le tribù durante il periodo storico, particolari gruppi etnici mostravano un'insolita quantità di va-

riazioni culturali. Tuttavia, vi era una progressiva omogeneizzazione, in parte come risposta al contatto europeo e alle conseguenti malattie, guerre e, in definitiva, alla conquista. Sebbene i dati della consistenza demografica siano difficili da conoscere, attualmente vi sono 225.000 Nativi nelle Pianure e la maggior parte degli specialisti ritiene che, a seguito di un pericoloso calo demografico all'inizio del XX secolo, la popolazione nativa di oggi eguagli o superi appena le cifre del periodo precedente al contatto.

La cultura delle Pianure include essenzialmente un insieme di idee religiose provenienti da altre parti degli Stati Uniti e del Canada, ed è utile vedere le Pianure come un punto di sintesi di vari costumi, credenze e riti che si amalgamano come risultato di emigrazione e, alla fine, di diffusione. Quasi tutte le idee religiose basilari di altre parti dell'America settentrionale si trovano nelle Pianure. Se l'interesse è incentrato sul periodo storico, tali fondamentali idee religiose possono ricadere in tre categorie principali.

La prima categoria può essere considerata come religione tribale, credenze e riti peculiari che sono percepiti dai loro adepti come unici della propria tribù. In pratica, i riti peculiari possono in realtà essersi diffusi in altre tribù, all'insaputa degli adepti, come nel caso del Pawnee Hako e del Lakota Hunka, varianti rituali ritenute da ogni tribù uniche della propria cultura.

La seconda categoria è costituita da una religione pantribale, da credenze e riti che si riconosce siano stati diffusi di solito da una fonte singola nota. Frequentemente si verifica uno sforzo conscio per imparare una nuova religione da un gruppo etnico straniero. Esempi di religione pantribale sono la caratteristica della religione delle Pianure e includono la Danza del Sole, la Danza degli Spiriti e la Native American Church (in ordine di apparizione storica), sebbene non tutte queste religioni siano limitate all'area delle Pianure.

La terza categoria si situa fra le prime due e consiste principalmente di due onnipresenti istituzioni religiose, la ricerca di visione e la cerimonia della Sweat Lodge (capanna sudatoria), come pure di molte altre credenze e pratiche, che, seppur presenti in tutte le tribù delle Pianure, sono ancora considerate uniche di ciascuna dai loro seguaci.

La ricerca di visione e la Sweat Lodge (capanna sudatoria). Le idee che stanno dietro alla ricerca di visione e alla cerimonia della Sweat Lodge e ai loro relativi oggetti rituali sono essenzialmente le stesse presso tutte le tribù delle Pianure, ma si può trovare qualche variazione perfino all'interno di ogni singola tribù. Durante la ricerca di visione, una persona, di solito un uomo, si cimenta in prove durante le quali si isola dal resto della tribù. Sotto la direzione di un *medicine man*, egli viene condotto su una collina o in un altro luogo isolato dove rimane per un numero di giorni concordati e digiuna finché non riceve una visione che verrà in seguito interpretata dal *medicine man*. Di solito la visione assume la forma di una comunicazione fra il supplicante e un animale, un uccello o un oggetto inanimato, come una pietra. Il supplicante può anche visualizzare uno spirito, ma, in ogni caso, riceverà istruzioni che influenzeranno il suo futuro. Egli può anche ricevere istruzione per ottenere la pelle di un animale, o le piume di un uccello, o un altro oggetto che servirà come feticcio personale o portafortuna; può imparare un canto, acquisire un nome, o perfino ricevere la chiamata a diventare un *medicine man*.

I guardiani, o spiriti tutelari, vengono talvolta acquisiti durante la ricerca di visione, in altri casi vengono ottenuti durante un rito da uno sciamano. Gli spiriti guardiani possono essere rappresentati da animali, uccelli, oggetti inanimati, o da spiriti di esseri umani. Di frequente lo spirito guardiano si manifesta nella forma di un *bundle* (un involto o sacchetto di pelle), di un feticcio, o di un altro oggetto che l'individuo indossa o porta durante prove ardue o incontri pericolosi, come quelli che avvengono sul sentiero di guerra. Oltre all'oggetto, un cercatore di visioni può acquisire preghiere o canti speciali imparati durante le stesse e può usare tali incantesimi in tempi di necessità.

Durante la cerimonia della Sweat Lodge, un numero ristretto di maschi (di solito) si unisce a un *medicine man* in una piccola capanna a forma di cupola costruita di arboscelli e ricoperta da pelli di animali e coperte per renderla ermetica e buia. Al centro è scavato un buco e pietre, scaldate all'esterno della capanna, vi vengono introdotte per mezzo di una paletta dal custode del fuoco e poste dentro alla cavità centrale. Le pelli vengono fissate saldamente sulla capanna e il *medicine man* spruzza dell'acqua sulle pietre roventi causando un grande afflusso di aria calda che riempie la capanna. I partecipanti sudano abbondantemente e colpiscono i loro corpi con fruste fatte di rami di pino o di code di bisonte al fine di aumentare la pressione sanguigna. Nel contempo cantano e pregano insieme chiedendo favori speciali agli spiriti che sono entrati nella capanna; pregano anche per il benessere generale della gente. Durante il corso della cerimonia la capanna viene aperta di tanto in tanto per fare respirare aria fresca agli adepti e in quel momento si fuma la pipa cerimoniale.

Di frequente, la cerimonia della Sweat Lodge viene compiuta come rito preparatorio prima di scendere sul sentiero di guerra, o di intraprendere una ricerca di visione, o qualche altra cerimonia religiosa. La Sweat Lodge viene considerata come mezzo di purificazione fisica e spirituale.

Gli esperti del rito. La figura più importante nella religione delle Pianure è il *leader* rituale, che può essere uomo o donna ed è noto con una varietà di denominazioni a seconda della specializzazione. Di solito uno sciamano guarisce persone da malattie tipiche tramite riti quali il canto, la danza, o la preghiera, mentre un *medicine man*, o una *medicine woman*, è specialista nella guarigione con le erbe. Nella maggior parte dei casi entrambe le tipologie di *leader* rituali impiegano la conoscenza dell'altro, e, di frequente, il *medicine man*, o la *medicine woman*, si affidano all'aiuto soprannaturale nella scelta dell'erba adatta, proprio come lo sciamano usa occasionalmente i tè alle erbe e altre misture durante una cerimonia sciamanica. Sebbene *sciamano* sia il termine preferito fra gli studiosi che si occupano del comportamento rituale altamente individualista e informale, la maggior parte dei Nativi delle Pianure si riferisce, in inglese, a entrambi i guaritori con l'appellativo di «*medicine man*». Nelle lingue native, tuttavia, vengono usati termini distinti.

Ciascun esperto del rito è ben noto all'interno di una comunità tribale e raggiunge uno *status* elevato compiendo guarigioni per i suoi pazienti e conducendo le cerimonie importanti. Spesso è un illusionista, o un mago capace di sorprendere gli adepti con le sue abilità mistiche. Con un po' di destrezza manuale può dare l'impressione di aspirare un oggetto estraneo dal corpo di un suo paziente attraverso un tubo di osso, oggetto che viene poi sputato fuori di modo che tutti vedano un uccello, o una pietra, o un'altra sostanza che presumibilmente ha causato la malattia o il dolore. L'esperto del rito di solito è ben remunerato per i suoi servizi, prima con cavalli, abiti di pelle di bisonte, o coperte, ora con cibo e denaro, nonostante la maggior parte degli sciamani dichiari di non richiedere alcun pagamento. Parte della popolarità dell'esperto del rito si fonda sulla percentuale di successo con i pazienti e sulle modalità particolari con cui egli conduce le importanti cerimonie pubbliche. Spesso, la più grande differenza nella tecnica fra gli sciamani è stilistica: esistono molte varianti di cerimonie private e pubbliche, dato che vengono condotte ed eseguite secondo istruzioni ricevute durante le visioni dai singoli sciamani. In molti casi lo sciamano di successo è quello che riesce ad allestire la rappresentazione più interessante, ma la capacità di intrattenere il pubblico non è vista come qualcosa che può minare la sincerità delle rappresentazioni.

In tempi precedenti lo sciamano era consultato su guerra, caccia, spostamenti di accampamento, e anche per trovare bisonti, dare il nome ai bambini, condurre le grandi cerimonie pubbliche e analizzare le visioni. In cerimonie formali quali la Danza del Sole, lo sciamano continua a servire come intermediario fra la gente comune e gli esseri soprannaturali che controllano l'universo. Alcuni possono servire come direttori della Danza del Sole per la loro conoscenza esclusiva dei misteri cosmologici. Spesso, tale conoscenza viene discussa fra i *medicine men* in un gergo speciale, una lingua sacra che si riteneva comprensibile solo da esseri soprannaturali e da altri *medicine men*. A causa delle loro capacità soprannaturali, gli sciamani sono spesso temuti dalla gente comune e, in certi casi, da altri sciamani che credono che certi esperti del rito siano in grado di dare luogo a magia e stregoneria.

Sebbene il sortilegio e la stregoneria non siano comuni nelle Pianure, svariate tribù hanno tali credenze. I Cree delle Pianure e gli Ojibwa delle Pianure hanno portato dalla loro terra d'origine dei Grandi Laghi numerose cerimonie, e sebbene presto abbiano imparato la Danza del Sole dagli Assiniboin, continuarono a seppellire i morti nella terra e a celebrare una Festa dei Morti annuale. Essi erano particolarmente spaventati dalla stregoneria e dal sortilegio e avevano una cerimonia, probabilmente collegata alle cerimonie dei Midewiwin, o della società della Grande Medicina, nei Grandi Laghi, nella quale uno sciamano veniva legato mani e piedi e posto in un *tipi* isolato. Si credeva che gli spiriti entrassero nel *tipi*, slegassero lo sciamano e gli insegnassero come guarire i malati e come trovare gli oggetti smarriti. Talvolta, con stupore dei devoti, la tenda cominciava a scuotersi mentre lo sciamano veniva slegato e frequentemente veniva trovato in una posizione ridicola, talvolta incastrato fra i pali del *tipi*. Per tale ragione, questa particolare cerimonia (detta «istituzione del culto sciamanico» nella letteratura antropologica) viene definita rito della Tenda che si scuote (Shaking Tent). Forme modificate di tale cerimonia sono ancora diffuse nelle Pianure settentrionali fra gli Arapaho, gli Cheyenne, i Lakota e altri. I Lakota chiamano tale rito Yuwipi, un termine che si riferisce all'atto di avvolgere in una palla la fune con cui lo sciamano è legato.

Il soprannaturale. I concetti di sacro e di proibito sono comuni nella religione delle Pianure. Entrambi designano condizioni, desiderabili o meno, che si possono cambiare con la mediazione della preghiera, del canto, della danza, o con la propiziazione generale degli specifici spiriti. L'idea del sacro viene più spesso espressa dai termini nativi quali il *wakan* lakota; le varianti algonchine di *manitou*; il ponca *xube*; e il comanche *puha*. Tutti gli oggetti animati e inanimati sono in grado di servire da ricettacolo per questa condizione sacra. I riti impiegati per trasformare le persone o gli oggetti da una condizione profana a una sacra sono stati frequentemente, ed erroneamente, chiamati «medicina», oppure «fare medicina». Spesso la fonte di un potere personale di un

medicine man viene tenuta in un *medicine bundle*. *Medicina* è in questo caso una definizione non appropriata per *potere sacro*.

Tutte le popolazioni delle Pianure distinguono, nelle loro rispettive lingue, il potere dalla sacralità. Il *Grande Mistero* e il *Grande Spirito* sono termini occidentali associati alla credenza delle Pianure in un dio creatore o primo motore, una credenza che ha portato all'interpretazione cristiana che gli Indiani delle Pianure credessero in un dio monoteistico prima del contatto europeo. Tuttavia, non vi sono prove empiriche per questo e oggi il termine Essere supremo di solito designa la totalità di tutti gli esseri soprannaturali e di tutti i poteri dell'universo tribale. Così la parola lakota *wakantanka*, più spesso tradotta con «Grande Mistero», o «Grande Spirito», più precisamente significa «il più sacro» e simboleggia sedici entità separate nel sistema di credenze lakota.

Più spesso, i simboli usati per designare gli dei importanti dei pantheon tribali vengono rappresentati o personificati con riferimenti a fenomeni astrali, e il dio capo di molte religioni tribali viene definito «il Sole», mentre la controparte terrestre è sempre «Madre Terra», ma non vi sono prove ad avallare l'idea che questi riferimenti non siano che metaforici.

L'eroe culturale, o trickster, delle Pianure, che appare in modo importante come mediatore fra gli esseri soprannaturali e il genere umano, possiede numerosi nomi: Inktomi (ragno) presso i Lakota; Grande Lepre Bianca presso i parlanti algonchino; e Vecchio o Coyote presso i Crow. Nei miti della creazione, questo essere insegna la cultura agli esseri umani dopo la creazione della terra. Egli svolge anche un altro importante ruolo nella mitologia delle popolazioni delle Pianure: è il personaggio principale di un ciclo di storie sulla moralità in cui i valori positivi dei Nativi vengono insegnati tramite esempi negativi (cioè l'eroe fa sempre errori e dimostra scarsa capacità di giudizio). Ai bambini viene detto di non comportarsi come il trickster.

Le proibizioni associate al rapporto sessuale, alle mestruazioni e al cibo sono predominanti nelle Pianure così come in altre culture native americane, nonostante recenti scoperte mostrino che le proibizioni sulle mestruazioni siano positive nel loro rafforzamento del ruolo biologico femminile, come pure negative nel rafforzamento della paura maschile di «inquinamento».

L'Aldilà. La credenza che ciascuna persona avesse più di una sola «anima» (una che appartiene alla vita fino alla morte e un'altra che corrisponde al comune concetto di fantasma) era diffusa presso le tribù delle Pianure.

L'Aldilà era descritto come un duplicato evanescente del mondo dei viventi. Là gli spiriti vivevano in accampamenti di *tipi*, cacciavano il bisonte, cantavano, facevano feste, danzavano e si riunivano con i propri consanguinei. Inoltre, in questo luogo i nemici abbondavano e si doveva fare attenzione alla vendetta dello spirito di un nemico ammazzato. Si sostiene che la pratica dello scalpo impedisse allo spirito del nemico di andare nell'accampamento degli spiriti dopo la morte.

La Via Lattea appare in modo predominante come il percorso su cui le anime degli scomparsi viaggiano verso la loro ultima destinazione, la miriade di stelle rappresenta i fuochi degli accampamenti dei deceduti. A un bivio sulla strada celeste viene pronunciato un giudizio sull'anima, di solito da una donna che istruisce alcune delle anime a procedere verso l'Aldilà, mentre altre vengono rinviate sulla terra per vivere come fantasmi.

Le forme di sepoltura più comuni nelle Pianure erano la sepoltura su alberi o impalcature. Il defunto veniva vestito con begli abiti e avvolto in una pelle di bisonte, poi, il corpo veniva messo su un'impalcatura, o su un albero, e fissato strettamente; rimaneva lì fino alla decomposizione. La maggioranza dei Nativi in genere temeva che lo spirito del defunto infestasse il luogo della sua sepoltura, per cui i cimiteri venivano solitamente evitati. Tuttavia, al momento della sepoltura, i parenti stretti del defunto si intrattenevano a lungo vicino al cadavere; preparavano cibo per il viaggio dello spirito nell'Aldilà e mettevano vicino all'impalcatura nuovi strumenti per la caccia e per il combattimento. Spesso. veniva ucciso il cavallo preferito e posto ai piedi dell'impalcatura di modo che lo spirito del defunto potesse cavalcare quello del cavallo nell'altro mondo.

Coloro che erano in lutto potevano rimanere vicino al corpo di un parente stretto per molti giorni. Le donne per mostrare il loro dolore, spesso si tagliavano i capelli molto corti, si sfregiavano le braccia e le gambe e si annerivano il volto. Era anche usanza dei parenti dei defunti regalare tutti i loro effetti personali ai bisognosi.

I Lakota rimanevano in lutto per un anno; avevano una speciale cerimonia detta Ghost Keeping (Mantenimento dello spirito) nella quale un familiare stretto teneva in un *bundle* un ciuffo di capelli del defunto per un anno. Ogni giorno il fantasma veniva nutrito ritualmente dal suo custode e alla fine dell'anno venivano tenute elaborate cerimonie in suo favore. In quel momento tutte le persone nell'accampamento si radunavano per osservare l'alimentazione del fantasma per l'ultima volta e l'anima del defunto veniva infine liberata.

Si credeva anche comunemente che quando una persona moriva il suo fantasma tentasse di indurre un parente stretto a unirsi a lei nella morte. Questi fantasmi annunciavano la loro presenza in vari modi e alcuni credevano che se udivano un bambino piangere fuori

nella notte, o un lupo ululare, o un gallo cantare, si trattasse di uno spirito girovago che chiamava qualcuno a morire. Quando ciò accadeva, i membri della famiglia sparavano colpi di fucile per spaventare lo spirito. Gli sciamani bruciavano incenso con un aroma non gradito a questi fantasmi adirati. La credenza nei fantasmi era comune e si riteneva che questi fossero in grado di dare consigli agli esseri umani sul benessere della tribù. Si credeva che gli sciamani di notte comunicassero con i fantasmi. Gli sciamani chiedevano apertamente il consiglio dei fantasmi circa la guarigione della gente e i fantasmi prevedevano certi eventi della vita dei viventi. I fantasmi erano anche capaci di trovare oggetti perduti o rubati e in certi casi erano in grado di uccidere un'altra vita.

I simboli principali. Forse non esiste un simbolo della religione dei Nativi delle Pianure che sia più universale della pipa con il cannello lungo, detta talvolta «pipa della pace». La pipa è essenzialmente un mezzo per la preghiera e quando la gente prega con la pipa si crede che il fumo che ne esce porti il messaggio dei supplicanti agli spiriti in cielo. Fumare la pipa è un necessario preludio a ogni importante cerimonia religiosa. In passato la pipa veniva frequentemente fumata anche quando si doveva prendere una decisione di caccia o di guerra. Generalmente ciascun uomo possedeva la propria pipa e la teneva in una borsa o in un *bundle* elaborato.

La pipa pregiata è quella fatta con un fornello intagliato in catlinite, una pietra rossa che si trova a Pipestone, in Minnesota, diffusa ampiamente attraverso il commercio in tutte le Pianure. Il fornello è fatto separatamente dal cannello, che viene realizzato in legno o, in alcuni casi in pietra rossa (*pipestone*). Per certe tribù conservare la pipa con il fornello attaccato al cannello è considerato di cattivo augurio e, di conseguenza, le due parti vengono disgiunte quando non sono utilizzate. Poiché la pipa è un mezzo potente nella comunicazione con gli esseri soprannaturali, viene trattata con molto rispetto da ognuno. Ai bambini non è permesso toccarla né perfino avvicinarsi ad essa per paura che la oltraggino. Mostrare irriverenza alla pipa scavalcandola o facendola cadere potrebbe causare un grave disastro o perfino la morte a qualcuno della famiglia dell'irriverente.

Nella pipa vengono fumati vari tipi di tabacco indiano che a sua volta è ritenuto possedere un certo potere sacro. Spesso il tabacco è avvolto in borse e appeso agli alberi come offerta agli esseri soprannaturali. Prima del confinamento degli Indiani nelle riserve, vari tipi di tabacco venivano scambiati fra i commercianti e i Nativi, come pure tipi indigeni venivano coltivati da tribù, come i Crow.

Presso i Crow il tabacco era considerato così importante per il benessere generale della tribù che venne istituita una società del tabacco ai cui membri veniva assegnato il compito di supervisionare la piantagione e il raccolto delle piante. Vi potevano appartenere sia uomini, sia donne. La società aveva i suoi canti, le sue danze e cerimonie, la maggior parte dei quali avevano una natura segreta. Per i Crow il tabacco era sinonimo di medicina, ed essi credevano che fosse stato donato alla loro tribù da forze soprannaturali. [Vedi *TABACCO*].

L'aquila era considerata dalla maggioranza delle tribù l'uccello principale per la sua capacità di volare più in alto di qualsiasi altro uccello. Si riteneva che essa fosse il messaggero supremo del Grande Spirito, e di conseguenza le sue piume erano altamente apprezzate per scopi cerimoniali e per indicare prestigio, come nel caso del famoso copricapo delle Pianure, il *warbonnet*.

Gli Hidatsa sono i più noti fra le tribù delle Pianure per la loro capacità di catturare le aquile con trappole. Intrappolare le aquile era considerato un evento al contempo sacro e pericoloso. In autunno avanzato i cacciatori di aquile costruivano un accampamento a circa un chilometro e mezzo dal villaggio. In alto, in cima alle colline, ogni cacciatore scavava una cavità profonda circa un metro che copriva con erba e ramoscelli per renderla invisibile. Usando un coniglio o una piccola volpe come esca, l'uomo scendeva nel buco e aspettava che l'aquila si librasse in volo e individuasse l'esca. Quando l'aquila atterrava in cima al buco, l'uomo stendeva le braccia in alto e afferrava l'aquila per le zampe, tirandola giù nel buco e strangolandola. Dopo che le piume erano state ottenute vi era talvolta una cerimonia in cui il corpo dell'aquila veniva sepolto e venivano fatte offerte al suo spirito.

I miti della creazione. Le tribù sedentarie che vivevano in villaggi permanenti dedicavano molto tempo a riti elaborati e alle loro relative credenze. Pare che i Pawnee siano stati grandi innovatori religiosi, avendo istituito una delle filosofie più complete di tutti gli Indiani delle Pianure. I Pawnee elaborarono una serie di miti che descrivevano la creazione del mondo, l'origine degli esseri umani e il potere degli dei. I Pawnee credevano che Tirawa, l'Essere supremo, fosse sposato con Volta Celeste e che entrambi regnassero da qualche parte nei cieli in un luogo oltre le nuvole. Eppure, questi erano esseri puramente spirituali e non assumevano una forma terrena. Tirawa inviava i suoi ordini agli esseri umani tramite numerosi dei minori e messaggeri che si manifestavano ai Pawnee.

A Tirawa e a sua moglie, seguiva per importanza Tcuperika (Stella della Sera), che era personificata in una giovane donna. Stella della Sera era la guardiana di un giardino a occidente che era la fonte di tutto il cibo. Aveva quattro assistenti, Vento, Nuvola, Lampo e Tuo-

no. Ella sposò Oprikata (Stella del Mattino) e da loro nacque il primo essere umano della terra. Stella del Mattino era visto come un forte guerriero che guidava il resto delle stelle prima di lui. In alcune cerimonie pawnee gli veniva offerto il sacrificio di una giovane prigioniera, evocando un legame fra la religione pawnee e le religioni del Messico centrale, dove il sacrificio umano era anche praticato.

Di rango inferiore erano gli dei delle quattro direzioni, il Nord-Est, il Sud-Est, il Sud-Ovest e il Nord-Ovest e, dopo di loro, vi erano i tre dei del Nord: Stella del Nord, capo di tutte le stelle; Vento del Nord, che ha donato il bisonte agli uomini; e Hikus (respiro), che ha dato la vita stessa alle persone. I successivi dei erano Sole e Luna, che erano sposati e generarono un figlio, la seconda persona sulla terra, il cui matrimonio con la progenie di Stella del Mattino e Stella della Sera diede origine ai primi esseri umani.

Vi erano dei minori compresi anch'essi nella mitologia pawnee. Stella del Sud, per esempio, stava all'estremità meridionale della Via Lattea, che comprendeva i fuochi d'accampamento dei defunti, e riceveva gli spiriti dei morti. Si riteneva anche che un'altra stella chiamata Skiritiuhuts (lupo sciocco), durante uno dei consigli del popolo delle stelle, si offese e per vendetta introdusse la morte per l'umanità.

I principali riti sociali. I Pawnee non solo possedevano una ricca filosofia e mitologia, ma anche le loro cerimonie erano molte e varie. Vi erano cerimonie dedicate a Tuono, a Stella del Mattino e Stella della Sera, per la semina e il raccolto di Madre Mais, come pure cerimonie minori per il benessere generale della gente.

L'Hako. Uno dei riti meglio documentati delle Pianure, l'Hako, era eseguito affinché la tribù potesse ingrandirsi ed essere forte, e la gente godesse così di una lunga vita, di felicità e di pace. La cerimonia era condotta da un uomo chiamato *kurahus* (uomo di molti anni), che era venerato per la sua conoscenza ed esperienza. A lui veniva affidata la supervisione dei canti e delle preghiere, che dovevano essere eseguiti precisamente nello stesso ordine ogni volta. L'Hako, di solito, veniva celebrato in primavera, quando gli uccelli facevano il nido, oppure in autunno quando questi si riunivano, perché si credeva che, quando venivano offerte preghiere per la vita, la forza e la crescita delle persone, ciò doveva avvenire quando tutta la vita era in movimento.

Coloro che prendevano parte alla cerimonia si dividevano in due gruppi, i padri che promuovevano la cerimonia e i figli che ricevevano le intenzioni, le preghiere e i doni dai padri. Il capo del gruppo dei padri, detto Padre, era responsabile dell'incarico di *kurahus*. Anche il capo del gruppo dei figli, detto Figlio, aveva una parte importante nella cerimonia, rappresentando gli altri figli.

Gli accessori più importanti utilizzati durante l'Hako erano le bacchette sacre di piume che rassomigliavano a cannelli di pipe senza i fornelli attaccati. La cerimonia durava tre giorni e tre notti e durante questo tempo venivano eseguiti ventisette riti, e ciascun rito e ciascun canto svelava le credenze tradizionali sacre dei Pawnee. Alla fine della cerimonia, le bacchette venivano agitate sui figli, sigillando così il legame fra padri e figli. Alla fine della cerimonia la maggior parte degli accessori rituali veniva eliminata tranne le bacchette di piume, che venivano date a uno dei figli perché le custodisse. Nel tempo i figli potevano prendere il posto dei padri e offrire le preghiere a un altro gruppo di figli, perpetuando così la cerimonia e la continua solidarietà dei Pawnee. Si credeva anche che i figli potessero portare le bacchette ad altre tribù come offerta di pace. Indubbiamente, quest'ultima usanza portò alla diffusione dell'Hako presso i Lakota, che un tempo erano in guerra con i Pawnee.

La Danza del Sole. La più caratteristica cerimonia religiosa delle Pianure era la famosa Danza del Sole, di solito eseguita all'inizio dell'estate in concomitanza con l'annuale caccia al bisonte della comunità. Deve il suo nome al fatto che certi uomini, che avevano preso i voti per partecipare, danzassero per diversi giorni fissando il sole, o più precisamente, nella direzione del sole. È utile notare che la Danza del Sole era tenuta anche in caso di condizioni atmosferiche nuvolose o piovose, e vi sono anche ipotesi che all'inizio la Danza del Sole possa essere stata in realtà eseguita di notte durante il tempo di una luna piena. Esistono prove linguistiche a sostegno di tale supposizione. Per esempio, in lingua lakota non vi è distinzione fra sole e luna; entrambi si dicono *wi*; l'unica distinzione è data da un qualificatore: *wi* di giorno e *wi* di notte. Così «fissare il sole» non viene differenziato linguisticamente da «fissare la luna», sebbene la traduzione convenzionalmente corrente sia il sole.

Vi è un certo accordo sul fatto che la versione più antica della Danza del Sole risalga ai Mandan. A differenza della Danza del Sole di altre tribù, quella dei Mandan, detta Okipa, si teneva al chiuso, nella capanna di medicina della tribù. La cerimonia durava quattro giorni durante i quali i danzatori venivano letteralmente appesi ai travetti della capanna tramite cavicchi che trapassavano il torace; i corpi erano fatti girare dai sottostanti assistenti. Di solito la danza veniva fatta prima che i guerrieri partissero per un spedizione di gruppo.

In altre tribù i danzatori avevano cavicchi di legno che perforavano la carne del torace; i cavicchi erano attaccati a lacci di cuoio grezzo legati al palo centrale. I danzatori si allontanavano saltellando al ritmo del tam-

vano finché non si strappavano la carne, liberandosi così dai lacci. I Lakota riflettevano sul fatto che l'unica cosa che si potesse offrire al Grande Spirito fosse il proprio corpo, poiché era l'unica cosa che un essere umano possedeva veramente. La Danza del Sole era un modo per operare questa offerta. La trafittura della carne del danzatore era anche paragonata allo stato di ignoranza e la liberazione dai lacci era il simbolo del conseguimento della conoscenza.

Il tipo di Danza del Sole dei Piedi Neri differiva da quello di altre tribù, dal momento che era incentrato attorno a una donna nota per la sua operosità che aveva fatto il voto di guidare i danzatori e che portava il titolo di *medicine woman*. Ella non era sottoposta alle torture delle sue controparti maschili in altre tribù, pur partecipando a numerose ed elaborate cerimonie che precedevano la vera danza. Due importanti cerimonie a cui ella presiedeva erano la Lingue di Bisonte e la Sweat Lodge. Prima della Danza del Sole, alla gente dell'accampamento veniva chiesto di portare delle lingue di bisonte in una speciale capanna eretta per quello scopo. Nella capanna le lingue venivano spellate secondo il rito, pulite, bollite e poi distribuite alla restante popolazione dell'accampamento. In seguito, veniva costruita una speciale capanna sudatoria da cento giovani alberi di salice che venivano posti sul terreno e legati insieme per la cima come quelli di una comune capanna sudatoria. I danzatori poi digiunavano e si univano alla cerimonia della Sweat Lodge prima di danzare. A causa dell'automortificazione praticata da alcune tribù e dalla credenza generale che la pratica religiosa nativa fosse primitiva, il governo degli Stati Uniti vietò la Danza del Sole durante gli anni '80 del XIX secolo. Non venne mai più rinnovata nelle Pianure meridionali, tuttavia, in quelle settentrionali la Danza del Sole fu praticata clandestinamente, riemergendo di nuovo pubblicamente nel 1934. Dal 1959 i Lakota e gli Ojibwa delle Pianure incorporarono di nuovo l'automortificazione che continua fino ad oggi. [Per una trattazione ulteriore, vedi DANZA DEL SOLE].

Il Rinnovamento delle Frecce Sacre. Oltre alla Danza del Sole, vi erano altre cerimonie pubbliche a cui partecipavano le tribù delle Pianure. Una delle più importanti per gli Cheyenne era il Rinnovamento delle Frecce Sacre.

Gli Cheyenne credono che molto tempo fa il loro Essere supremo, Maiyun, abbia dato quattro frecce sacre all'eroe mitologico Dolce Medicina in una grotta nelle attuali Black Hills del Dakota del Sud. Maiyun insegnò a Dolce Medicina che due frecce avevano poteri soprannaturali sul bisonte e le altre due sugli esseri umani. Maiyun inoltre lo istruì sulla corretta custodia delle frecce e sulle cerimonie sacre associate a esse e gli affidò la responsabilità di insegnarne agli Cheyenne i poteri misteriosi.

Dolce Medicina insegnò agli Cheyenne che se le due frecce associate alla caccia erano puntate semplicemente verso la mandria di bisonti, questi sarebbero stati facili da uccidere. Insegnò anche che se le altre due frecce erano puntate sui nemici prima della battaglia ciò avrebbe causato loro cecità, confusione, vulnerabilità fino alla sconfitta da parte dei guerrieri cheyenne.

Gli Cheyenne dicono che dal momento in cui Dolce Medicina insegnò loro il rito delle frecce sacre, le frecce sono state tenute in un *bundle* di pelle di volpe, tramandato da una generazione all'altra e custodito da una persona nota come il responsabile delle frecce sacre. Ad anni alterni un individuo si impegna solennemente a promuovere la cerimonia del Rinnovamento delle Frecce Sacre; le frecce vengono tolte dall'involucro e mostrate a tutti i membri maschi della tribù. L'uomo che prende l'impegno lo fa al fine di tenere fede a un voto, come nel caso della Danza del Sole. Il voto veniva fatto originariamente quando un guerriero era minacciato durante una lotta, o qualcuno si ammalava e aveva paura di morire. Nonostante che solo una persona prenda tale impegno, la cerimonia è tenuta nel nome di tutti gli Cheyenne per assicurare loro una vita lunga e prospera.

La cerimonia del Rinnovamento delle Frecce Sacre tradizionalmente richiedeva quattro giorni. Il primo giorno si preparava una capanna speciale. I guerrieri che godevano di elevata stima erano selezionati per scegliere il luogo su cui la capanna sarebbe stata eretta. Venivano tagliati nuovi pali e la copertura della capanna veniva presa in prestito da famiglie di buona reputazione. Dentro alla capanna i sacerdoti della tribù sedevano su letti di salvia. Come parte della preparazione ciascuna famiglia cheyenne dava uno speciale bastone all'officiante della cerimonia per la successiva conta. Simbolicamente i bastoni rappresentavano ciascun membro della tribù.

Il secondo giorno si ricevevano le frecce sacre dal guardiano e il *bundle* veniva aperto ed esaminato. Se le piume di uccelli delle frecce erano in qualche modo danneggiate, veniva scelto un uomo noto per il suo coraggio per sostituirle. Il terzo giorno le frecce venivano rinnovate e ciascun bastone per la conta era fatto passare sopra l'incenso per benedire tutte le famiglie della tribù. L'ultimo giorno le frecce venivano mostrate ai membri maschili della tribù. Gli Cheyenne dicevano che era difficile guardare direttamente le frecce perché emanavano una luce accecante. Per concludere la cerimonia i sacerdoti facevano affermazioni sul futuro del popolo cheyenne. La cerimonia della Sweat Lodge concludeva ufficialmente quella del Rinnovamento delle

Frecce Sacre e gli Cheyenne ricominciavano simbolicamente la vita.

La Danza degli Spiriti. Sebbene i missionari presentassero il Cristianesimo come alternativa alle religioni native, le religioni tradizionali degli Indiani delle Pianure hanno continuato ad esistere nella maggior parte della regione. A pochi anni dall'istituzione delle prime missioni, vi fu un ultimo tentativo di ribellione contro la dominazione dei bianchi messo in atto da un movimento pacifista chiamato Danza degli Spiriti. Esso ebbe inizio nello Stato del Nevada, quando un Indiano paiute di nome Wovoka ebbe una visione secondo la quale l'uomo bianco sarebbe scomparso dalla faccia della terra a seguito di un evento catastrofico: la terra si sarebbe rovesciata portandosi via tutti gli uomini bianchi. Tutti i vecchi Indiani che erano morti, come pure i bisonti, ora quasi estinti, sarebbero ritornati a vivere la vita tradizionale. Wovoka affermava che nella sua visione era andato a far visita a questi spiriti degli Indiani deceduti, i quali gli avevano insegnato una danza che avrebbe causato la distruzione dei bianchi. Wovoka predicava alle altre tribù che era inutile combattere contro l'uomo bianco perché presto questa calamità sarebbe ricaduta su di lui e sarebbe scomparso.

Dopo gli insegnamenti di questo messia indiano, che era stato allevato da una famiglia di bianchi che leggeva la Bibbia, la Danza degli Spiriti si diffuse rapidamente in tutte le Pianure, espandendosi occasionalmente nelle aree culturali confinanti. Tutti parteciparono, tranne i Comanche, che preferirono la loro forma di religione più individualista.

Durante il rito i danzatori si esibivano a lungo fino ad andare in *trance*. Al loro risveglio cantavano di grandi incontri con i loro parenti morti e di quanto fossero contenti che le vecchie tradizioni sarebbero ritornate presto.

Il cataclisma, però, non si verificò. Invece, il governo federale, per paura che la Danza degli Spiriti sarebbe servita a generare ostilità fra gli Indiani, ordinò di fermare tutte le danze. Il 29 dicembre 1890, una banda di Danzatori degli Spiriti sotto la guida del capo Big Foot (Piede Grosso) fu fermata sul torrente Wounded Knee nel luogo in cui si trova attualmente la riserva indiana di Pine Ridge. Risuonarono colpi di fucile e 260 uomini, donne e bambini furono massacrati, ponendo fine così a questo movimento di così breve durata. [Per ulteriori approfondimenti, vedi *DANZA DEGLI SPIRITI* e *WOVOKA*].

La Native American Church. Una religione pantribale che si è diffusa dall'inizio del XX secolo è la Native American Church (Chiesa Nativa Americana), meglio nota nella letteratura antropologica come «culto del peyote». Molto prima che Colombo arrivasse nel Nuovo Mondo, i popoli nativi del Messico utilizzavano una pianta sacra della famiglia del cactus nei loro riti religiosi. Gli Aztechi la chiamavano *peyotl*, un termine che si riferisce a diverse piante con elementi che producono sensazioni di allucinazione se ingerite allo stato essiccato o verde, o nel tè. A causa dei suoi effetti, il peyote (*Lophophora williamsii LeMaire*), come è noto negli Stati Uniti e in Canada, è stato considerato dai Nativi una pianta sacra, un dono del Grande Spirito che può essere consumato per il benessere della popolazione durante gli incontri di preghiera.

Dato che il peyote è classificato come sostanza controllata, vi sono state moltissime controversie sull'uso della pianta da parte degli Indiani durante i loro incontri religiosi. Ma né l'argomento legale né l'implicita immoralità, agli occhi dei bianchi, riguardo all'uso del peyote ha impedito al Peyotismo o, come i suoi membri preferiscono dire, alla Native American Church, di diventare un importante movimento religioso negli Stati Uniti e in Canada.

La maggior parte dei peyotisti si trova presso le tribù delle Pianure meridionali, sebbene appartengano al movimento membri di quasi tutte le tribù delle Pianure e anche di altre aree culturali.

La pianta del peyote, i cui «bottoni» contengono l'agente allucinogeno mescalina, si trova in Messico e in Texas su entrambe le sponde del Rio Grande. Dalle tribù del Messico la pianta stessa e certe cerimonie ad essa associate si sono diffuse verso nord presso gli Apache, i Tonkawa, i Kiowa, i Comanche, gli Cheyenne, gli Arapaho e infine presso le tribù circostanti.

Il Peyotismo è fortemente influenzato dal Cristianesimo e da credenze tribali particolari; per questo si riscontrano leggere differenze nelle cerimonie da una tribù all'altra. Esistono due principali divisioni, e analoghe denominazioni: la Mezza Luna, di gran lunga la più nota, e il Cross Fire (Fuoco incrociato). I riti delle due divisioni sono piuttosto diversi, e la differenza ideologica principale è il fatto che il Cross Fire usa la Bibbia nelle sue cerimonie. Le cerimonie del peyote sono soggette a variazioni anche da una tribù all'altra, o perfino da un esperto della cerimonia all'altro. Se tutti i membri presenti a un incontro sono della stessa tribù, è probabile che si utilizzi la lingua nativa. Se si adunano membri di varie tribù, viene usato l'inglese come lingua franca religiosa. Malgrado le molte varianti del peyotismo, tuttavia, vi sono alcuni costumi, riti e accessori che sono comuni a tutti.

Gli incontri del peyote vengono tenuti il sabato notte, di solito dal tramonto all'alba della domenica. La cerimonia avviene in un *tipi* di forma tradizionale fatto di tela. Esso viene eretto specificamente per l'occasione e smontato dopo che la cerimonia si è conclusa. La porta

del *tipi* è rivolta a oriente e dentro viene costruito un altare che contiene un camino al centro della capanna dietro il quale vi è l'altare di terra a forma di mezza luna. In cima all'altare è posto un grande «bottone» di peyote detto Padre o Capo Peyote. Tra il fuoco e l'altare vi è un'altra mezza luna fatta di ceneri. Tra il camino e la porta della capanna vengono posti del cibo e dell'acqua che in seguito saranno consumati secondo la cerimonia.

Ai *leader* principali dell'incontro vengono assegnati speciali posti all'interno del *tipi*. Il capo del peyote, noto anche come «uomo della strada» o «capo della strada», siede sul lato direttamente opposto alla porta, cioè nel posto che per la maggior parte delle tribù delle Pianure è considerato il posto d'onore tradizionale. Alla sua destra siede il capo del tamburo, il custode del tamburo speciale usato nella cerimonia. Alla sua sinistra siede il capo del cedro. Vicino alla porta siede il ragazzo del fuoco. I restanti membri dell'adunanza sono sparpagliati fra i *leader* rituali intorno al perimetro del tipi. Se si usa la Bibbia, questa viene posta fra l'altare di terra e il capo del peyote.

Ciascun membro ha i suoi oggetti rituali che sono tenuti in una «scatola di piume», di solito rettangolare e fatta di legno e spesso decorata con intarsi di argento o con disegni dipinti che includono rappresentazioni della mezza luna, del *tipi*, di una versione stilizzata di un'aninga (*Anhinga anhinga*), di una stella e degli oggetti usati nella cerimonia. La scatola di solito contiene un «ventaglio allentato», così detto perché le piume non sono fissate rigidamente al manico; un grande Capo Peyote; un'asta costruita da tre sezioni di un legno duro come l'ebano tenute insieme quando in uso per mezzo di anelli (nei riti influenzati dal Cristianesimo si chiama «asta della vita», ma secondo l'interpretazione indiana è un arco senza corda, e quindi un simbolo di pace); un sonaglio di zucca e una freccia con una testa spuntata, anch'essi simboli di pace. La maggioranza dei peyotisti indossa una coperta fatta di stoffa rossa e blu, di solito una copia costosa di stoffa di lana dei vecchi tempi ricevuta dai commercianti. Il rosso è il simbolo del giorno e il blu della notte.

Al capo del tamburo viene affidata la custodia di un comune bollitore di ottone a tre piedi sul quale egli tende una pelle di animale. Il bollitore viene riempito parzialmente d'acqua per regolare la tonalità del suono e la pelle viene legata a esso con una fune in modo tale che quando la legatura è terminata la fune formi sulla parte inferiore del tamburo il contorno di una stella a sei punte detta «stella del mattino». Ognuno ha la sua bacchetta del tamburo, di solito intagliata nello stesso legno dell'asta e del manico della zucca.

Gli incontri del peyote si possono tenere per scopi speciali quali cerimonie di guarigione, compleanni, funerali, commemorazioni o quando qualcuno lascia la comunità indiana per andare lontano o quando ritorna dal servizio di leva. Alcuni sono semplicemente incontri di preghiera tenuti regolarmente, simili alle funzioni cristiane. Coloro che desiderano partecipare alla cerimonia arrivano a casa del promotore il quale fornisce tutti i «bottoni» di peyote per il consumo durante l'incontro, come pure il cibo che verrà condiviso dai partecipanti alla fine dell'incontro. All'imbrunire l'«uomo della strada» chiede a tutti coloro che desiderano pregare di seguirlo nel *tipi*. Dapprima egli conduce la fila di membri intorno al *tipi* prima di entrare dalla porta. Una volta entrati, tutti prendono posto e dispongono i loro oggetti nelle posizioni stabilite.

L'«uomo della strada» pone il Capo Peyote sull'altare e il capo del cedro sparge aghi sul fuoco. Invece di usare la tradizionale pipa con cannello lungo, vengono arrotolate sigarette fatte con la buccia del mais e il tabacco e vengono fatte passare fra i partecipanti disposti in cerchio. Quando il fumo rituale finisce, le ceneri delle sigarette vengono raccolte e poste vicino all'altare. Viene fatta passare la salvia, che ogni partecipante sfrega sulle mani, sulle braccia e sul volto, oppure mastica un po'. Poi, vengono fatti passare i «bottoni» di peyote e ciascun membro ne prende quattro. A quel punto inizia il canto.

Il capo del peyote prende della salvia, l'asta, il sonaglio di zucca e dice al capo del tamburo di cominciare. Mentre il tamburo risuona, il capo del peyote canta il canto di apertura della cerimonia. Questo è un canto piuttosto standardizzato che si fa a tutti gli incontri di peyote, indipendentemente dalla tribù. Il capo del peyote lo canta quattro volte, il numero sacro per la maggior parte dei Nativi delle Pianure. Quando finisce, ciascun membro a turno mangia un po' di «bottoni» di peyote e canta quattro canti. L'uomo alla destra del cantante suona il tamburo, mentre il cantante agita il sonaglio di zucca. In tal modo il rito del mangiare e del canto continua attorno al *tipi* in senso orario. Il suono particolarmente veloce sul tamburo ad acqua e il rapido fraseggio dei canti del peyote possono avere molto a che fare con gli effetti allucinogeni provati dai partecipanti durante gli incontri del peyote.

Concomitante con l'esperienza di chi ha visioni mistiche è la sensazione di vicinanza con Dio. Poiché il Peyotismo ora è estremamente influenzato dal Cristianesimo, gli adepti pregano Gesù Cristo, paragonano il consumo del peyote alla Santa Comunione e abbracciano i dogmi di base delle Chiese cristiane nelle loro preghiere e nei loro canti.

La preghiera, l'assunzione del peyote e il canto continuano fino a mezzanotte, quando inizia una cerimonia speciale. Il ragazzo del fuoco informa il capo del peyote che è mezzanotte e poi lascia il *tipi* per prendere un sec-

chio d'acqua, ritorna con l'acqua e la presenta al capo del peyote che immerge una piuma nel secchio e spruzza acqua sulla gente nel *tipi*. Dopo il fumo e le preghiere, l'acqua viene fatta girare tra i partecipanti cosicché ciascuno possa bere. Durante questa parte della cerimonia viene cantato un altro canto tipico. Dopo aver bevuto l'acqua a mezzanotte il secchiello viene tolto e si riprende a mangiare il peyote e a cantare.

Prima di ogni segmento principale del rito, il capo del cedro brucia l'incenso e i partecipanti purificano se stessi e i loro oggetti rituali nel fumo. La cerimonia dura fino all'alba quando viene chiamata una donna nella capanna con un altro secchio d'acqua. Questa è chiamata «donna dell'acqua del mattino» ed è di solito una parente del capo del peyote, che ora canta il «canto dell'alba». Dopo aver pregato e fumato di nuovo, l'acqua viene fatta passare in cerchio nel *tipi*. Il capo del peyote fuma e prega e può curare i malati o semplicemente pregare per il benessere della gente. Dopo aver bevuto l'acqua secondo il rito, la donna recupera il secchio e abbandona il *tipi*. Il capo del peyote, allora, canta il «canto del commiato» mentre la donna dell'acqua del mattino prepara la colazione tradizionale che consiste di acqua, mais, frutta e carne.

Malgrado i suoi aspetti cristiani, il Peyotismo è disapprovato da molti missionari. Eppure, la Native American Church ha un notevole successo. Essa è divenuta progressivamente famosa anche presso tribù che un tempo aderivano solo alle loro religioni native o erano completamente cristiane. Durante i primi anni il Peyotismo era estremamente popolare presso le vicine comunità dei neri americani e oggi molti altri non nativi aderiscono alla Native American Church.

[Per la trattazione dei sistemi religiosi di due tribù delle Pianure che sono state oggetto di gran parte degli studi etnografici, vedi *LAKOTA, RELIGIONE DEI* e *PIEDI NERI, RELIGIONE DEI*].

BIBLIOGRAFIA

A.W. Bowers, *Mandan Social and Ceremonial Organization*, Chicago 1950. Questo libro, scritto da un bravo etnografo, include una descrizione dettagliata dell'Okipa, la Danza del Sole dei Mandan.

G. Catlin, *O-kee-pa. A Religious Ceremony. A Religious Ceremony and Other Customs of the Mandan* (1867), J.C. Ewers (cur.), New Haven 1967. Questa edizione contiene il controverso *Folium Reservatum*, non incluso nell'edizione originale, che analizza il simbolismo sessuale della cerimonia.

Alice C. Fletcher e F. LaFlesche, *The Omaha Tribe* (1911), rist. Lincoln/Nebr. 1972. Include importanti informazioni sulla religione omaha da parte di una delle primissime etnografe in collaborazione con un membro della tribù omaha.

G.B. Grinnell, *Blackfoot Lodge Tales* (1892), rist. Lincoln/Nebr. 1962. Questo libro è particolarmente ricco per quanto riguarda la cosmologia dei Piedi Neri ed è scritto da un pioniere degli studi delle Pianure.

G.B. Grinnell, *The Cheyenne Indians* (1923), I-II, rist. Lincoln/Nebr. 1972. Il volume II contiene importanti informazioni sulla capanna della medicina, su Sweet Medicine e sulla cerimonia Massaum, ed è una storia culturale classica degli Cheyenne.

Å. Hultkrantz, *Religions of the American Indians*, Los Angeles 1979. L'autore è un importante storico delle religioni comparate specializzato nella religione indiana americana. Il testo contiene una grande quantità di materiale comparativo sugli Indiani delle Pianure.

W. La Barre, *The Peyote Cult*, Hamden/Conn. 1964. La miglior fonte di un grande esperto sulla Native American Church.

R.H. Lowie, *Plains Indians Age-Societies. Historical and Comparative Summary*, in «Anthropological Papers of the American Museum of Natural History», 11/13 (1916), pp. 881-984. Un riassunto delle ricerche condotte sulle società degli Indiani delle Pianure all'inizio del secolo, che include informazioni di base sulle associazioni cerimoniali degli Indiani delle Pianure.

R.H. Lowie, *The Crow Indians* (1935), rist. New York 1956. La vita religiosa degli Indiani Crow è chiaramente riferita alla loro giornata lavorativa in uno dei classici dell'antropologia scritto da uno dei fondatori del campo in America.

J. Mooney, *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890* (1896), Chicago 1965. Edizione ridotta con una introduzione di Anthony F.C. Wallace. Mooney ha intervistato i partecipanti alla Danza degli Spiriti al tempo in cui veniva eseguita. Il testo fornisce materiale comparativo sugli Arapaho, i Caddo, gli Cheyenne, i Comanche, i Kiowa, i Kiowa Apache, i Lakota e su alcune tribù che non appartengono alle Pianure.

W.K. Powers, *Indians of the Northern Plains*, New York 1969. Un'indagine sulle principali tribù delle Pianure settentrionali con un capitolo separato sulla religione.

W.K. Powers, *Indians of the Southern Plains*, New York 1971. Un'indagine sulle principali tribù delle Pianure meridionali con capitoli separati sulla religione tradizionale e sulla Native American Church.

W.K. Powers, *Oglala Religion*, Lincoln/Nebr. 1977. Un'analisi strutturale della religione di un gruppo principale dei Lakota che mette in evidenza l'attuale persistenza della religione degli Indiani delle Pianure nonostante l'incontro con il Cristianesimo.

W.K. Powers, *Yuwipi. Vision and Experience in Oglala Ritual*. Lincoln/Nebr. 1982. Una traduzione di un'intera cerimonia di guarigione sciamanica condotta nella riserva di Pine Ridge nel 1966, che mostra la relazione fra gli Yuwipi, la ricerca di visione e la cerimonia della Capanna Sudatoria.

L. Spier, *The Sun Dance of the Plains Indians. Its Development and Diffusion*, in «Anthropological Papers of the American Museum of Natural History», 16/7 (1921), pp. 451-527. Questa è un'analisi comparativa delle ricerche eseguite sulla Danza del Sole all'inizio del secolo da parte di importanti antropologi.

Ruth M. Underhill, *Red Man's Religion*, Chicago 1965. Un'inda-

opera classica delle religioni indiane americane della celebre etnologa. Il linguaggio è un po' datato, ma vi è una grande ricchezza di informazioni sulle Pianure.

W.R. Wood e Margot Liberty (curr.), *Anthropology on the Great Plains*, Lincoln/Nebr. 1980. Un esame dello stato dell'arte della ricerca antropologica sugli Indiani delle Pianure, con capitoli separati sulla Danza del Sole, sulla Danza degli Spiriti e sulla Native American Church, scritto da alcuni degli esperti principali della cultura degli Indiani delle Pianure.

Aggiornamenti bibliografici:

Peggy V. Beck, Anna Lee Walters e Nia Francisco, *The Sacred. Ways of Knowledge, Sources of Life*, Tsaile/Ariz. 1977. Una buona panoramica generale di riferimento e studio dei concetti e dei modi di pensare relativi alle pratiche, alle credenze e alle usanze sacre tradizionali dell'America nativa settentrionale.

Leanne Hinton, *Flutes of Fire. Essays on California Indian Languages*, Berkeley/Cal. 1994. Testo eccezionale di una studiosa molto importante sulle lingue native della California con informazioni sulle famiglie linguistiche, sulle storie e sugli sforzi di mantenere vive le varie lingue.

L. Irwin, *The Dream Seekers. Native American Visionary Traditions of the Great Plains*, Norman/Okl. 1994. La trattazione più esaustiva e accademica di un importante argomento che arriva fino alla sostanza delle esperienze visionarie.

Claire Kramsch, *Language and Culture*, Oxford 1998.

Henrietta Mann, *Cheyenne-Arapaho Education, 1871-1892*, Niwot Col. 1977. Testo importante che documenta la storia dell'istruzione dei popoli Cheyenne e Arapaho e del loro rapporto con il sistema educativo degli Stati Uniti durante questo periodo di tempo.

Marianne Mithun, *The Description of the Native Languages of North America: Boas and After*, in I. Goddard (cur.), *Handbook of North American Indians*, XVII, *Languages*, Washington D.C. 1996.

Marianne Mithun, *The Languages of Native North America*, Cambridge/UK 1999.

A.J. Ryan, *The Trickster Shift. Humour and Irony in Contemporary Native Art*, Seattle/Wash. 1999. Testo eccellente per chiarire in dettaglio l'importanza culturale del trickster, in particolare come spirito comico indicativo dell'identità nativa.

Shirley Silver e W.R. Miller, *American Indian Languages. Cultural and Social Contexts*, Tucson/Ariz. 1997. Studio esauriente delle lingue indigene delle Americhe che presenta ai lettori la diversità delle lingue native.

H. Smith e R. Snake (curr.), *One Nation under God. The Triumph of the Native American Church*, Santa Fe 1996. Eccellente fonte di informazione sulla Native American Church e l'azione del governo degli Stati Uniti, e sulle decisioni dei tribunali riguardo a essa.

J. Weaver (cur.), *Native American Religious Identity. Unforgotten Gods*, Maryknoll/N.Y. 1998. Volume ben curato di argomenti di interesse sull'identità religiosa nativa.

P.M. White, *Peyotism and the Native American Church. An Annotated Bibliography*, Westport/Conn. 2000. Eccellente bibliografia annotata di testi riguardanti la Native American Church].

WILLIAM K. POWERS

Gli Indiani della Costa nordoccidentale

Le popolazioni della Costa pacifica nordoccidentale dell'America settentrionale vivevano lungo una stretta striscia di terra che si estende dalla foce del fiume Columbia a nord fino alla baia di Yakutat in Alaska. Tali popolazioni, tagliate fuori per la maggior parte dalle tribù circostanti a causa delle aspre montagne di foreste impenetrabili che iniziano dal mare e relativamente isolate fra loro dalla scarsità di spiagge abitabili, hanno sviluppato una varietà di tradizioni locali distinte, ma pur sempre intrecciate.

Per comodità, la cultura della Costa nordoccidentale è stata suddivisa in tre sottoaree: l'area settentrionale era abitata dai Tlingit, dagli Haida e dagli Tsimshian; quella centrale da gruppi di Bella Coola, Nootka e Kwakwaka'wakw (precedentemente noti come Kwakiutl); e quella meridionale da tribù Coast Salish e Chinookan delle coste dell'Oregon e dello Stato di Washington. Mentre le culture entro ciascuna sottoarea condividevano alcuni tratti di base che le distinguevano da quelle delle altre sottoaree, la sorprendente diversità di variazioni linguistiche, sociali, politiche e ideologiche all'interno di ciascuna area implicava numerose migrazioni, acculturamenti e prestiti culturali che rendono una qualsiasi sintesi retrospettiva della cultura della Costa nordoccidentale un compito arduo.

Ad aggiungere complessità sono gli effetti del contatto con la cultura dei bianchi, che non sono cominciati prima della fine del XVIII secolo. L'enorme ricchezza introdotta nell'area dal commercio di pellicce di lontre marine modificò l'equilibrio fra ricchezza e potere che era esistito nel periodo aborigeno. Durante il XIX secolo (di solito definito periodo «storico», il periodo che si considera in questo saggio) le popolazioni della Costa nordoccidentale hanno subìto un fortissimo cambiamento sociale, che include un enorme sviluppo culturale, una drastica diminuzione della popolazione, l'abbandono in massa di villaggi ancestrali, la formazione di nuovi villaggi compositi, l'aumento del commercio e i matrimoni intertribali; tutto ciò contribuì alla diffusione delle tradizioni religiose a un ritmo molto accelerato. I popoli indigeni infine furono sottoposti a una forte pressione da parte del governo e dei missionari ad abbandonare tutti i loro costumi nativi.

Cultura materiale. La vita dei Nativi della Costa nordoccidentale era interamente rivolta al mare, dalla cui generosità essi dipendevano. Il cibo principale dell'area era il salmone; vari tipi di salmone venivano affumicati e se ne facevano scorte in enormi quantità. Tuttavia, venivano raccolti molti altri tipi di pesci, di mammiferi marini, di grandi mammiferi di terra, di uccelli acquatici, di molluschi e di svariate piante selvatiche. Sebbene

il cibo fosse abbondante, l'aspra topografia della terra limitava l'accesso ai luoghi di raccolta del cibo. L'accesso a tali siti era anche controllato da un'oligarchia di nobili ereditari (detti «capi») che mantenevano il loro potere prevalentemente tramite rappresentazioni rituali che legittimavano le loro richieste.

La tecnologia della Costa nordoccidentale si fondava su un insieme di prodotti di origine animale e di legno. Il legno e la corteccia d'albero, specialmente di cedro, erano i materiali fondamentali ed erano usati ovunque. Gli esseri umani vivevano in case, viaggiavano in canoe, prendevano il pesce con uncini, intrappolavano il salmone con sbarramenti, mettevano da parte le loro cose e seppellivano i morti in casse, e indossavano abbigliamento e costumi cerimoniali tutti fatti di prodotti di legno. Un sistema di corrispondenze simboliche fra gli oggetti era alla base dell'intero sistema cerimoniale. Anche le pelli, la carne e le ossa di animali venivano usate e avevano un ruolo simbolico essenziale nelle attività religiose.

Organizzazione sociale. I princìpi di base dell'organizzazione della Costa nordoccidentale sono stati oggetto di molte polemiche teoriche. Le denominazioni tribali tradizionali possono riunire insieme gruppi con lingue simili ma con costumi molto diversi e vice versa. Essenzialmente l'unità di base dell'organizzazione sociale e politica era la famiglia locale allargata e indipendente, individuata da un certo grado di discendenza in linea diretta e dalla residenza in un'unica unità familiare comunitaria in un solo villaggio cerimoniale invernale (l'inverno era la stagione in cui di fatto si tenevano tutte le cerimonie). L'appartenenza al gruppo era definita meno dalla consanguineità che non dalla concordata attività economica e cerimoniale, sebbene nella sottoarea settentrionale i gruppi consanguinei suprafamiliari svolgessero un ruolo importante nello stabilire i confini di un gruppo. Il capo di ciascuna unità familiare ne era il capo politico e spirituale, l'erede e custode dei titoli aristocratici della casa e il suo ambasciatore per il mondo umano e per quello soprannaturale. Tutti i titoli aristocratici in ciascuna area erano classificati gerarchicamente per tutte le attività cerimoniali. Che il sistema gerarchico crei una struttura di classe, come pure una struttura di rango, è una questione teorica controversa. Anche se vi era una certa mobilità sociale, la posizione sociale veniva principalmente attribuita ed ereditata. Tutte le successioni di rango dovevano essere convalidate con un *potlatch* nel quale l'erede raccontava o metteva in scena tramite la danza i miti della famiglia che provavano la legittimità della sua richiesta; il *potlatch* provava anche il suo potere personale e il fatto di esserne spiritualmente degno con la distribuzione della ricchezza dall'erede ad altri capi. Il *potlatch* era un meccanismo molto importante per promuovere la solidarietà di gruppo, l'organizzazione del lavoro e il mantenimento della struttura del sistema gerarchico. [Vedi *POTLATCH*]. Man mano che si procede verso nord all'interno dell'area, i sistemi gerarchici sembrano aumentare d'importanza ed essere fermamente radicati in una matrice religiosa. I popoli della sottoarea meridionale sembravano porre poca attenzione alla gerarchia e mostravano una struttura sociale e un'ideologia religiosa con più somiglianze con le popolazioni delle aree del Plateau o Altopiano e della California che con i popoli della Costa a nord.

Credenza e rito. Vi era poca sintesi di idee e istituzioni religiose sulla Costa nordoccidentale. I riti e i miti si svilupparono in una miriade di tradizioni locali che integravano direttamente la storia locale e le caratteristiche geografiche con gli elementi più universali della creazione. Famiglie diverse e loro componenti potevano avere descrizioni contrastanti della loro storia familiare e dei suoi mitici eventi dando alla religione una qualità atomistica che consentiva un adeguamento continuo delle cerimonie e una rinegoziazione dei significati. Tuttavia, gran parte del conflitto cognitivo che poteva insorgere da tali discrepanze fu mitigato dal fatto che, sebbene vi fosse un'enorme quantità di cerimonie pubbliche, la maggioranza dei riti veniva eseguita in segreto ed era nota solo al detentore del rango e al suo erede.

Come le religioni di altri popoli nativi americani, le credenze degli Indiani della Costa nordoccidentale si incentravano sulla critica relazione del cacciatore con la preda e su una serie di princìpi morali che permettevano a quella relazione di continuare. Si pensava che gli esseri umani fossero essenzialmente inferiori al resto degli abitanti del mondo e che fossero dipendenti dalla buona volontà di altre creature per la loro sopravvivenza. Gli esseri umani erano importanti come mediatori fra i vari regni dello spirito, perché gli esseri soprannaturali avevano concesso loro i doni della conoscenza e dell'intuizione su come funziona il mondo e su come essi si inseriscono nel mondo. Le caratteristiche peculiari della religione della Costa nordoccidentale si incentravano sulla proprietà privata e sul controllo delle istituzioni religiose ereditato da aristocratici titolati. L'accesso agli esseri soprannaturali (detti «spiriti» dagli antropologi a causa della loro natura essenziale più che corporea) e al loro potere era sotto lo stretto controllo dei capi, come lo era l'accesso al cibo.

Spiriti. L'origine di tutto il potere – sia il potere di controllare, sia, più importante, il potere di diventare consapevoli – era nel mondo dello spirito, e le azioni del potere dello spirito, che davano forma e scopo a ogni cosa, erano visibili ovunque. Si riteneva che tutti

gli oggetti, le idee, le forze e gli esseri avessero un potere intrinseco che si poteva sprigionare e dirigere negli esseri umani, se correttamente integrato nell'azione rituale. Il mondo era visto come colmo di potere dello spirito che si poteva reificare nei riti umani. Gli spiriti, le categorie personificate del potere, erano meno personaggi che forze ineffabili. Come un salmone poteva essere portato nel mondo umano quando era catturato in una rete appositamente costruita, così il potere dello spirito poteva essere portato nel mondo umano quando era preso in una rete di azione rituale costruita adeguatamente. Gli esseri umani non potevano mai percepire la vera natura degli spiriti, ma potevano vedere che i costumi – creati come coperture per gli spiriti – diventavano animati quando gli spiriti si coprivano con essi e danzavano.

Un esempio può spiegare meglio l'idea degli spiriti come essenze: il *sisiutl*, visibile agli esseri umani nelle sue manifestazioni come un enorme serpente a due teste, era uno degli spiriti più potenti della religione kwakwaka'wakw. Era la reificazione di tutte le qualità intrinseche e del potere di ciò che è umido e fluido – l'oceano, la pioggia, il sangue, le lacrime e così via – e per estensione di tutto ciò che è incontenibile e transitorio e di tutto ciò che è insignificante in piccole quantità che sostiene la vita in quantità adeguate ed è pericoloso in quantità eccessive. Il *sisiutl* fornisce così una metafora per un principio ideologico fondamentale del pensiero kwakwaka'wakw: il mondo è in moto e può essere fermato (e quindi percepito come entità materiale) solo temporaneamente; la vita umana, il rito, la comprensione, il benessere e il potere esisteranno, ma scorreranno via come l'acqua. Il *sisiutl* era solo una fra le centinaia di creature descritte nei miti e nei riti della Costa nordoccidentale – a ciascuna corrispondeva una visione, una realizzazione, della natura processuale dell'universo, e una espressione metaforica di un'idea filosofica fondamentale.

Le popolazioni della Costa nordoccidentale vedevano il loro mondo come un mondo in cui miriadi di forze personificate erano all'opera, in competizione per una limitata fornitura di cibo e di anime. Ciascun essere umano, gruppo, specie e spirito aveva le sue necessità, la sua nicchia specializzata nella catena alimentare. Tutte le loro richieste e necessità conflittuali dovevano essere bilanciate tra loro, e ciò si poteva raggiungere solo tramite il rito, che era visto come un metodo di mediazione fra le varie creature dell'universo. Il mondo era pieno di un'apparentemente infinita varietà di creature rapaci che si cibavano di carne umana e di anime, proprio come gli esseri umani si cibavano di carne di salmone. Gli uccelli e altri animali che mangiavano uomini, orchi, nani, giganti e mostri si riteneva che cacciassero gli esseri umani come gli uccelli rapaci predavano i topi (immagine frequente nei miti della Costa nordoccidentale).

Gli animali, visti come rappresentazioni materiali di esseri spirituali, si sacrificavano per il bene della sopravvivenza umana perché gli esseri umani avevano accettato di sacrificarsi per il bene degli spiriti. Le metafore del rito della Costa nordoccidentale ripetono continuamente l'immagine della responsabilità degli esseri umani nel sostenere il mondo degli spiriti. Gli esseri umani e gli spiriti, che vivevano in uno stato di mutua dipendenza, erano intrecciati in una rete di reincarnazioni. Mangiando a vicenda la sostanza dei loro corpi, liberavano le anime permettendo la loro reincarnazione. Se veniva perso un qualsiasi legame nella catena rituale, l'intero sistema della reincarnazione si spezzava.

Cibo. Il cibo era così una sostanza sacramentale e i pasti erano intrinsecamente occasioni cerimoniali. La religione della Costa nordoccidentale poneva un forte accento sul controllo del comportamento collegato al cibo, sulla negazione della fame (che si pensava fosse un desiderio inquinante) e sulla distribuzione rituale del cibo e di altre sostanze materiali. Le regole, le proibizioni e i riti associati al cibo sono onnipresenti ed estremamente numerosi.

Di tutte le cerimonie indirizzate alla propiziazione degli animali dei quali gli esseri umani si nutrivano, quelle note collettivamente come cerimonie del primo salmone erano le più diffuse. Si trattava di una serie di riti eseguiti tutti gli anni in ogni area all'inizio della stagione della cattura del salmone di ogni varietà. Esistevano cerimonie simili anche per altre specie. Ci si rivolgeva ai pesci come se fossero capi di alto rango e venivano uccisi, preparati e serviti in modo cerimoniale. Le loro anime liberate ritornavano alla terra dei loro simili per informarli del degno trattamento che era stato loro riservato. Come la maggior parte dei riti della Costa nordoccidentale, queste cerimonie erano proprie di singoli capi, che le celebravano a beneficio di tutti. Tutta l'attività della caccia era colma di cerimonie, poiché il suo successo dipendeva strettamente dalla corretta relazione rituale con l'animale cacciato. Le cerimonie associate alla caccia costituivano una parte importante dell'eredità di una famiglia.

Spiriti custodi. In teoria, una persona avrebbe potuto ottenere uno spirito custode attenendosi a un regime di automortificazione, fatto di astinenza, digiuno, preghiera e bagni rituali. Tuttavia, gli accordi più potenti con gli spiriti erano ottenuti nei tempi mitici dagli antenati del gruppo e tali contratti erano la base del sistema di rango. Ogni posizione di rango era in realtà una personificazione di un accordo spirituale – un patto solenne fra il detentore del rango e il mondo degli spiriti. La

relazione fra l'antenato e lo spirito era l'elemento principale del patrimonio della famiglia ed era costantemente riaffermata nel rito. Come rappresentante vivente dell'antenato, il detentore del rango agiva come intermediario con gli spiriti in occasioni terrene e come colui che personifica o incarna uno spirito in occasioni sacre.

Le relazioni fra determinati aristocratici e alcuni spiriti erano manifestate con un sistema di «stemmi nobiliari», che erano immagini di spiriti divenuti alleati con le singole famiglie. Il diritto di rappresentare l'immagine di uno spirito, o in alcuni casi perfino di pronunciare il suo nome in pubblico, era una prerogativa difesa tenacemente. Tutti gli oggetti di importanza spirituale erano decorati con immagini di spiriti custodi di una persona. Ciò dava agli oggetti un nome, un'identità, e la capacità di agire come mezzo attraverso cui il potere dello spirito poteva essere indirizzato. Anche se le immagini degli stemmi nobiliari agivano su un livello come emblemi di uno *status* del gruppo, esse erano più che semplici insegne nobiliari – erano oggetti rituali dotati di potere causale. La maggior parte delle immagini degli stemmi mostrava rappresentazioni di trasformazioni, un'idea chiave del pensiero della Costa nordoccidentale che esprimeva identità e destini intrecciati degli esseri umani e degli spiriti. Tramite lo stemma, l'identità dell'aristocratico era collegata a quella dell'essere spirituale e attraverso questo collegamento si espandeva fino a raggiungere un'identità più cosmica. L'uso diffuso di stemmi era la prova visibile del grado in cui le idee religiose permeavano l'intero tessuto della cultura della Costa nordoccidentale.

Oltre che per il fatto di condividere i destini, gli esseri umani e gli spiriti erano posti in relazione poiché tutte le creature erano considerate umane e dotate di anime umane. Ciascuna creatura viveva nel suo posto in uno dei livelli dell'universo, dove abitava una casa, celebrava cerimonie e agiva in altre circostanze come un essere umano. Nella stagione convenuta gli spiriti indossavano costumi e visitavano il mondo degli esseri umani, dove apparivano con un'identità trasformata. Similmente, gli esseri umani che apparivano a se stessi come umani si mettevano dei costumi e apparivano agli spiriti come spiriti.

Con l'eccezione del resoconto di Federica De Laguna sulla cultura tlingit (1972), le idee dei Nativi della Costa nordoccidentale sull'anima, sulle sue componenti e sulle sue relazioni con gli spiriti, non sono ben documentate. È chiaro che si riteneva che l'anima avesse diverse manifestazioni materiali come pure diverse componenti intangibili. Una persona era vista come una combinazione di forze vitali e di parti provenienti da diversi livelli di esistenza e perciò in possesso di collegamenti spirituali in molte direzioni. Qualsiasi cosa fossero le parti di cui erano costituite, si pensava che le anime esistessero solo in numero limitato, che fossero sottoposte a metempsicosi, che fossero trasferite da una specie all'altra e che fossero reincarnate alternativamente prima in un essere umano e poi o in uno spirito, o in un essere animale. Una morte umana liberava un'anima per un animale o uno spirito e viceversa, collegando gli umani, gli animali e gli spiriti in un ciclo di mutua dipendenza. Le idee sull'anima e la sua natura sembra che siano state meglio codificate presso le popolazioni del Nord, sebbene tale impressione possa essere un prodotto dell'alta qualità dell'etnografia di De Laguna.

Sciamanismo. I collegamenti con il mondo dello spirito potevano avvenire per via ereditaria o per acquisizione, attraverso una visione, del potere di guarire una malattia. Tutte le malattie e la morte erano considerate un male dello spirito, che era causato sia da un'intrusione magica nel corpo di una sostanza estranea, sia dal girovagare o dalla perdita dell'anima. Quando i metodi per ristabilire la purezza dello spirito non riuscivano ad alleviare i sintomi, veniva fatto intervenire un guaritore (o «sciamano»). Uno sciamano guariva una malattia entrando in una *trance* durante la quale i suoi spiriti custodi combattevano con l'anima della malattia o dello stregone che l'aveva mandata. Quando lo sciamano usciva dalla *trance*, era in grado di mostrare un piccolo oggetto che rappresentava simbolicamente l'involucro vuoto del corpo dello spirito malato. Gli oggetti sciamanici, come altri oggetti rituali, venivano formati e mossi in modo da dirigere il potere dello spirito nei modi giusti per effettuare una guarigione. Le rappresentazioni sciamaniche erano eventi di grande effetto scenico, con molti intrattenimenti da palcoscenico quali il canto, la danza e la preghiera.

Gli sciamani agivano come intermediari fra gli esseri umani e le forze della natura e il soprannaturale, e si riteneva fossero in grado di predire il futuro, controllare il tempo atmosferico, portare il successo in guerra o nella caccia, comunicare a distanza con altri sciamani e, soprattutto, guarire le malattie e ristabilire le anime rubate dagli stregoni o dagli spiriti maligni. Si credeva che lo sciamano controllasse e fosse ispirato dagli spiriti con i quali era collegato. Presso i Tlingit di solito i riti sciamanici venivano ereditati, ma presso le tribù centrali venivano ottenuti tramite le visioni. Gli sciamani dovevano essere sottoposti a regimi rigidi per mantenere i propri poteri; lo sciamanismo era una via per raggiungere prestigio, non titoli, e non era nemmeno una professione redditizia. Si credeva che lo sciamano ricevesse la sua chiamata in modo involontario, ma che, una volta che era stato scelto, fosse sua responsabilità accettare di cuore gli oneri della sua professione.

Stregoni. Le credenze degli Indiani della Costa nordoccidentale in merito agli sciamani erano complementari alle credenze riguardo la stregoneria. Si pensava che gli stregoni fossero mossi dall'invidia e dalla gelosia sia conscia sia inconscia, e non vi era azione, per quanto terribile, della quale fossero ritenuti incapaci. I modelli di stregoneria presso i Nativi della Costa nordoccidentale erano simili a quelli di altri gruppi nordamericani; con ogni probabilità pochi, se non nessuno, praticavano la stregoneria, ma le accuse di stregoneria erano un mezzo importante per esprimere la rivalità e la concorrenza. Presso le tribù centrali si riteneva generalmente che gli stregoni fossero sciamani di tribù nemiche; presso i gruppi settentrionali, dove la paura degli stregoni era prevalente, si pensava che appartenessero allo stesso gruppo di parentela delle loro vittime. Si credeva che lo stregone fosse sotto la coercizione di uno spirito che lo possedeva, e dal cui influsso poteva essere liberato attraverso la tortura. Talvolta gli stregoni morivano sotto tortura o venivano uccisi malgrado la loro confessione. La migliore protezione contro gli stregoni era mantenere la purezza spirituale tramite il digiuno e l'esecuzione corretta delle cerimonie. Finché venivano eseguite le cerimonie, il mondo rimaneva nel giusto equilibrio e gli stregoni non potevano fare del male.

Il principio causale che è implicito nelle idee dei Nativi della Costa nordoccidentale sull'efficacia del rito sta nell'idea che in condizioni adeguate l'uso di certe serie di movimenti o di parole da parte degli esseri umani possiede la capacità intrinseca di spingere gli spiriti a compiere determinate azioni. In questo modo un'azione umana poteva essere esaltata e intensificata, considerata alla stregua di un potere che altera lo stato del mondo. Gli esseri umani erano considerati dei mezzi per il potere soprannaturale: sebbene non possedessero alcun potere, gli esseri umani potevano diventare veicolo del potere soprannaturale se osservavano le giuste azioni rituali. Nel creare analogie fra loro e gli spiriti, gli esseri umani acquisivano la capacità di influenzare le azioni di coloro che erano più potenti di loro stessi.

Creazione. A sostenere i sistemi rituali e sociali era un'immensa e variegata quantità di miti e racconti (che, tranne nell'opera di Lévi-Strauss, sono stati poco analizzati). Vi erano pochi miti della creazione del mondo come tale, dato che esso era visto come un luogo di innumerevoli forze ed essenze eterne. Come altri gruppi nordamericani, i Nativi della Costa nordoccidentale erano meno interessati alla creazione del mondo come sostanza materiale che sotto il profilo morale o a come i poteri intrinseci dell'universo potevano essere controllati a beneficio dei suoi abitanti. La creazione dei fenomeni materiali – il sole e la luna, gli esseri umani, le specie animali – è sempre secondaria ai dilemmi morali presentati nei miti e alla risoluzione (o meno) di quei dilemmi. Per esempio, sebbene non vi siano miti riguardo alla creazione del sole dal nulla, vi sono molti miti sul fatto che il sole sia posto nel cielo per adempiere al suo giusto ruolo rendendo possibile alle persone di vedere – ricordando loro il continuo moto e flusso del mondo e l'equilibrio della luce e dell'oscurità.

Trasformatori. Sebbene vi siano pochi miti su uno spirito creatore (e quelli eventualmente si sono sviluppati dopo il contatto con i bianchi), vi sono cicli di miti riguardo a una figura di trasformatore o trickster che, attraverso le sue azioni, mantiene in equilibrio le forze del mondo. Di questi, il più dettagliato e integrale è il ciclo del Corvo, che si trova presso i Tlingit (sebbene ciascuna tribù avesse una qualche forma di ciclo del trasformatore o trickster, non sempre associato al Corvo). Il Corvo è una creatura dai desideri ed eccessi incontrollabili e nell'atto di cercare di soddisfare i propri desideri involontariamente crea un ordine e un vincolo morale. Connessa a ogni atto di creazione morale è la creazione di un certo attributo fisico del mondo – una montagna o un'altra caratteristica geografica, o il colore della testa di un'anatra selvatica o della coda di un ermellino –, che serve a ricordare alla gente il mito e il suo significato morale. Così il mondo è fatto di segni e di immagini di significato mitico per coloro che conoscono le storie che stanno dietro di essi.

In generale, i cicli del trickster della Costa nordoccidentale sono analoghi a quelli di altre aree nella loro natura e funzione sociale, sebbene idealmente le storie del trickster della Costa nordoccidentale enfatizzino più marcatamente il mantenimento del flusso di benessere come rappresentazione del corretto movimento dell'universo. Tale immagine di flusso – la liberazione di ricchezza dal suo contenitore temporaneo, che sia ricchezza materiale di un capo o l'anima spirituale liberata dal corpo di un morto quando i corvi cominciano a lacerarlo – ripercorre tutta la mitologia della Costa nordoccidentale. Tuttavia, non tutti i trasformatori della Costa nordoccidentale sono figure di trickster: per esempio, l'eroe culturale kwakwaka'wakw appartiene a un insieme di esseri mitici piuttosto solenni.

Miti delle origini. Ogni caratteristica del mondo geografico, sociale e cerimoniale ha avuto un mito delle origini che l'ha inserita nella struttura di base del potere e dell'ideologia, e tali miti hanno formato il materiale di base per la religione e le cerimonie della Costa nordoccidentale. Non si teneva nessuna cerimonia senza ripetere – in forma di racconto o di rappresentazione danzante – i miti delle origini delle persone coinvolte, vale a dire che non avveniva alcuna cerimonia senza la rivitalizzazione del collegamento fra esseri umani e spi-

riti. I miti della famiglia e del clan erano integrati individualmente in un *corpus* più ampio di mitologia dell'eroe, cosicché ogni famiglia e persona di rango era in un qualche modo specifico collegata agli eventi e alle forze dell'universo. Il mito è una raffigurazione dell'interazione delle forze universali e la ripetizione del mito riattivava e reindirizzava quelle forze.

I riti della Costa nordoccidentale, così come i miti, si sono sviluppati in una molteplicità di tradizioni locali, che si manifestano nel collegamento diretto della storia locale con gli elementi più cosmici della creazione. Le cerimonie cambiavano sempre man mano che nuovi riti venivano acquisiti attraverso la guerra, il matrimonio, nuove visioni o l'emigrazione di famiglie. Vi era una costante rinegoziazione dei significati e della struttura di tutti i riti e di tutte le storie, mentre le tradizioni si univano, si fondevano o si spezzavano; versioni conflittuali di storie venivano costantemente ripensate.

Cerimoniali invernali. Il potere dello spirito era una parte essenziale del successo di ogni compito; vi era così cerimonia in ogni impresa umana. Inoltre, vi era una chiara divisione dell'anno nelle stagioni secolari (estate) e sacre (inverno). Le rappresentazioni cerimoniali su vasta scala venivano fatte in inverno. Queste erano più importanti presso i Kwakwaka'wakw e i Nootka. Presso le tribù meridionali vi era una cerimonia di possesso dello spirito e riti occasionali di rinnovamento del mondo simili a quelli delle popolazioni della California settentrionale. Alcuni studiosi ritengono che la cerimonia del possesso dello spirito fosse più diffusa fino all'inizio del XIX secolo, quando il cambiamento culturale promosse il rapido sbocciare e la diffusione delle forme cerimoniali centrali e settentrionali, ma la prova di un tale cambiamento storico è contraddittoria.

La struttura narrativa dei cerimoniali invernali kwakwaka'wakw, come quella dei miti delle origini della famiglia, si basava su una semplice serie di immagini che venivano elaborate all'infinito: un eroe, che si isola dal mondo materiale degli esseri umani, va in cerca degli spiriti o viene rapito da questi e portato a casa loro, impara i riti degli spiriti, ottiene un po' del loro potere e poi riporta i riti al mondo degli esseri umani. Egli diviene frenetico quando la sua fragile forma umana tenta di contenere la forza del potere dello spirito. Durante la cerimonia, gli esseri umani amici dell'eroe gradualmente giungevano a controllare il potere che minacciava di distruggerli ed erano loro che lo «addomesticavano». Tali riti venivano eseguiti nel modo più sensazionale, con elaborati effetti e trucchi teatrali, rappresentazioni con maschere, complicati arredi scenici e magnifiche esibizioni di forza e di agilità atletica.

I cerimoniali invernali erano costituiti da complesse e mutevoli cerimonie. Tutte le rappresentazioni erano attentamente integrate in una più ampia struttura teatrale con importanti implicazioni rituali a seconda del numero e del tipo di danze che venivano eseguite, dello *status* sociale degli ospiti, della stagione e di molti altri fattori. Ogni tipo di danza, e se ne contavano a centinaia, era un collegamento metaforico con l'universo spirituale. Proprio come il mondo è fatto di persone distinte ma interdipendenti, così i riti della Costa nordoccidentale erano strutturati in modo da porre gli individui in una rete di rafforzamento reciproco. Il programma delle danze era ordinato in modo tale che ogni singola danza contribuisse a un effetto d'insieme. Una danza aveva la funzione di contrasto o di catalizzatore per la successiva, fornendo un potere aggiunto alla rappresentazione combinata. I banchetti venivano disseminati attentamente in modo da distribuire, sotto forma di cibo e di ricchezza, i poteri che erano stati portati nel mondo umano tramite le danze precedenti.

I riti dei cerimoniali invernali erano sotto la giurisdizione di gruppi detti «società di danza», o «società segrete». L'appartenenza a questi gruppi veniva ereditata ed era strettamente limitata. A un nuovo membro poteva essere conferita l'appartenenza solo tramite il ritiro del suo predecessore, ma vi erano molte fasi iniziatiche e molti anni di preparazione prima di una completa iniziazione. La maggior parte delle cerimonie delle società di danza veniva eseguita lontano dall'attenzione pubblica per mantenere esclusiva la proprietà dei riti e per evitare che i non iniziati venissero danneggiati dalla presenza dell'immenso potere dello spirito. Una piccola parte delle cerimonie veniva eseguita solamente per i membri della società di danza o per un piccolo gruppo di aristocratici, e pochissime venivano eseguite per l'intero villaggio. Eppure, perfino questo piccolo numero di riti continuava per ore ogni giorno e per un periodo di quattro o cinque mesi. In sostanza, quindi, l'intero periodo invernale era dedicato alla cerimonia – un fatto che cela la consueta affermazione degli antropologi che le popolazioni della Costa nordoccidentale erano principalmente interessate allo *status*.

Di tutte le rappresentazioni cerimoniali invernali la più famosa e ampiamente analizzata è la danza Hamatsa, che i Kwakwaka'wakw consideravano la cerimonia più potente. La danza Hamatsa sembra racchiudere il carattere fondamentale dell'ideologia religiosa della Costa nordoccidentale. L'*hamatsa* era un essere umano che era stato portato via da quelle creature soprannaturali che predavano la carne e la sostanza degli esseri umani; mentre viveva con queste creature soprannaturali nella loro casa cerimoniale, l'*hamatsa* assunse le loro qualità spirituali (specialmente la loro attrazione per la morte e l'assassinio). Una volta tornato nella terra degli esseri umani, egli fu posseduto dal desiderio selvag-

no di mangiare la carne umana. In una lunga serie di riti i membri della tribù gradualmente placarono la sua ferocia attraverso la promessa di sacrificare le loro ricchezze e (quando sarebbero morti) le loro anime per nutrire gli spiriti, in modo da far restare il mondo in equilibrio. La violenza e l'energia con cui agiva l'*hamatsa* era una potente rappresentazione dell'intensità della lotta o del compito che gli esseri umani dovevano accettare per mantenere la moralità nel mondo. Il peso del potere spirituale non richiedeva una tacita accettazione, ma un'attività energica: serviva ferocia per compiere l'azione giusta.

Conclusione. Sebbene fondata sugli stessi princìpi filosofici di base delle altre religioni native nordamericane, la religione della Costa nordoccidentale ha sviluppato quelle idee in una serie distinta di istituzioni sociali e religiose adattabili ai destini e alle storie in mutamento di ciascun villaggio e dei suoi singoli membri. Si trattava di un sistema in cui gli elementi atomistici si potevano separare dalle loro originali e reciproche relazioni e riformare in nuove combinazioni che si occupavano in modo potente, tenace, creativo e poetico degli scopi e dei dilemmi dell'esistenza umana.

Sfortunatamente, gran parte della cultura della Costa nordoccidentale fu irrevocabilmente modificata o distrutta nel corso del XIX secolo e all'inizio del XX secolo. Tutta la religione della Costa nordoccidentale rimase illegale in Canada dal 1876 al 1951, sebbene l'applicazione delle relative leggi non fosse uniforme e persistesse una qualche forma di vita cerimoniale. Negli ultimi decenni vi è stata una nuova attenzione sui riti tradizionali, ma quanto questi mantengano del loro carattere originario e il posto che oggi occupano nella vita delle persone sono questioni che rimangono ancora aperte. Mentre i Nativi nordamericani e gli studiosi riesaminano entrambi la documentazione storica per determinare il significato della religione della Costa nordoccidentale per il presente, si può solo sperare che vi saranno nuove interpretazioni e nuove comprensioni di quella che, senza dubbio, è una delle più vivaci e affascinanti religioni tribali del mondo.

[Ulteriori considerazioni. I principali sviluppi legislativi negli Stati Uniti sono l'approvazione della legge sulla libertà religiosa degli Indiani Americani (AIRFA, American Indian Religious Freedom Act) del 1978 e di quella sulla protezione e il rimpatrio delle tombe native americane (NAGPRA, Native American Graves Protection and Repatriation Act) del 1990. Questi due atti legislativi erano tesi a riparare i torti passati relativi allo sradicamento sistematico delle pratiche religiose native americane. Malgrado le intenzioni, le due leggi portarono a complessità e dilemmi inaspettati. Anche il Canada ha risposto a richieste di rimpatrio e sta negoziando con le *First Nations* (una delle denominazioni canadesi per indicare i popoli originari del Canada) aborigene per definire i termini dell'autogoverno. L'importanza significativa di tali sviluppi sta nei diversi modi in cui le varie popolazioni della Costa nordoccidentale si sono accostate al rimpatrio della loro proprietà culturale e materiale. Alla base di questi sforzi vi è il rimpatrio del sacro, siano essi oggetti e resti di sepoltura o proprietà intangibili come le pratiche religiose e la conoscenza sacra o esoterica.

Il nucleo principale di questo articolo descrive succintamente la complessità del fenomeno culturale della Costa nordoccidentale. A tal scopo, esso divide gli argomenti collegandoli a temi quali la consanguineità, l'organizzazione sociale, le cerimonie e così via. Il processo di rimpatrio agisce in senso opposto. Attraverso le varie richieste di rimpatrio, gli oggetti restituiti non ritornano semplicemente alle loro rispettive comunità, ma vengono anche reintegrati nelle particolari visioni del mondo. Per esempio, i Kwakwaka'wakw furono costretti a cedere le insegne del loro *potlatch* quando questo fu assalito dalle autorità canadesi nel dicembre del 1921. Durante gli anni intercorsi le comunità kwakwaka'wakw hanno resistito alla perdita della loro proprietà culturale come pure alle continue provocazioni nei confronti del loro stile di vita. Quando furono in grado di rimpatriare le insegne del *potlatch*, non fu restituito solo il materiale, ma anche il prestigio alla comunità. Ciò è chiaramente espresso nel loro nuovo museo, il Kwakwaka'wakw First Nation Museum. Similmente gli Haida hanno rimpatriato oggetti sacri e resti sepolcrali. Quando le epidemie di vaiolo hanno decimato la popolazione haida all'inizio del XIX secolo, i collezionisti «acquisirono» materiale di altissimo valore dalle comunità haida. Attualmente gli Haida perseguono attivamente il rimpatrio di quegli oggetti. Come nel caso dei Kwakwaka'wakw, anche gli Haida celebrano, tramite cerimonie tradizionali, il ritorno non solo degli oggetti, ma anche dell'onore, del prestigio e della spiritualità intrinseca negli oggetti. In entrambi i casi, come è accaduto per molte altre popolazioni della Costa nordoccidentale, gli oggetti collezionati erano divenuti oggetti di curiosità e tesori nazionali, privati del loro significato sacro e sociale. Il loro rimpatrio andato a buon fine coincide con il riuscito rimpatrio e la rivitalizzazione – ancor meglio, la rivendicazione – delle credenze e delle pratiche culturali della Costa nordoccidentale.

Come affermato precedentemente, il governo degli Stati Uniti ha compiuto dei tentativi per riconoscere l'integrità delle pratiche religiose native americane con l'approvazione delle leggi AIRFA e NAGPRA. Grazie a queste non solo è iniziato l'impegno per la restituzione dei resti di sepoltura e degli oggetti sacri alle comunità

native americane, ma anche per la protezione delle pratiche religiose di quelle comunità. Tuttavia, mentre le comunità native americane hanno cercato di rivendicare il proprio diritto alle pratiche religiose e alla restituzione dei resti di sepoltura e di oggetti sacri, contestualmente divenne chiaro che esse si trovavano di fronte a una grande resistenza. Per esempio, il diritto a usare luoghi sacri per le pratiche e l'osservanza religiosa veniva sempre contestato a causa di interessi di disboscamento o ricreativi. I tribunali in prima istanza riconoscevano frequentemente che la specifica pratica religiosa nativa americana era protetta dall'AIRFA, ma troppo spesso i successivi gradi di giudizio sovvertivano queste decisioni. Similmente, le rivendicazioni native per i resti di sepoltura e gli oggetti sacri spesso richiedevano un'intesa sulla definizione di «sacro» e un attento esame sul fatto che particolari oggetti aderissero o meno alla definizione. Nel caso del Nord-Ovest, la polemica sull'Uomo di Kennewick, ritrovato nello Stato di Washington, ha alimentato un dibattito controverso, specialmente in riferimento alle tensioni fra le pratiche religiose native americane e l'antropologia fisica. Sulla costa nordoccidentale dello Stato di Washington nel 1970 cominciò uno scavo archeologico che terminò nel 1981 e produsse ancora una volta una controversia riguardo ai tentativi di rimpatrio. Il sito makah di Ozette ha rivelato un villaggio makah ben conservato degli anni '90 del XV secolo. Gli archeologi hanno collaborato con i Makah durante il progetto di scavo, ma, quando i Makah hanno tentato di rimpatriare oggetti in dotazione al museo, il processo divenne più difficoltoso. La legge NAGPRA non riconosce la proprietà individuale degli oggetti sacri, mentre i Makah tradizionalmente consideravano molti degli oggetti sacri come proprietà individuali. Mentre si negoziava sul NAGPRA nessuno aveva pensato di consultare la nazione Makah. Malgrado tale manchevolezza, la popolazione makah sta rimpatriando molti oggetti sacri. Tramite cerimonie tradizionali questi oggetti sono stati reintegrati nella rete sociale e personale makah.

Più a nord in Alaska, i Tlingit sono impegnati in loro progetti di rimpatrio. Come per gli esempi precedenti, le proprietà che vengono restituite non sono solo proprietà tangibili (oggetti materiali), ma anche intangibili come la lingua, i totem dei clan, le storie e la legge. Un tale progetto coinvolge il riconoscimento degli aspetti sacri del paesaggio della regione tlingit. Tale paesaggio non è solo una risorsa da sfruttare per la sussistenza, ma è anche un luogo sacro. È attraverso il sacro che le risorse sono lì a beneficio della gente, ma tali risorse devono essere onorate e protette. Il paesaggio è una mappa sacra alla quale sono legati i nomi, le narrazioni e la storia dei Tlingit. Nel suo insieme il paesaggio è un promemoria cosmologico del collegamento dei Tlingit con lo spazio. Tale tipo di progetto è un rimpatrio di proprietà intangibili come la cosmologia, la consanguineità, la storia e la lingua, ma soprattutto è il rimpatrio dell'identità tlingit.

Tutti i progetti di rimpatrio di cui sopra si possono interpretare come varie forme di recupero o di rivitalizzazione degli stili di vita culturali, ma questo significherebbe sminuire il processo. Il rimpatrio, piuttosto, è una forma continua di un processo che le popolazioni della Costa nordoccidentale hanno praticato da sempre, è il loro tentativo di continuare a vivere come Tlingit, Haida, Kwakwaka'wakw, Makah o qualsiasi altra popolazione della Costa nordoccidentale e di farlo a modo loro. Il rimpatrio è un'azione puramente formale per restituire gli oggetti che erano stati slealmente strappati ai popoli della Costa nordoccidentale. In effetti, il rimpatrio è un tardivo segno di rispetto da parte dei governi del Canada e degli Stati Uniti nei confronti dell'integrità e della vitalità delle popolazioni della Costa nordoccidentale].

BIBLIOGRAFIA

Le indagini sui tratti tradizionali salienti della cultura della Costa nordoccidentale si possono trovare in Ph. Drucker, *Cultures of the North Pacific Coast*, New York 1965 e nell'opera magnificamente illustrata di N. Bancroft-Hunt, *People of the Totem*, New York 1979, con fotografie di Werner Forman. Non esiste alcuna relazione scientifica sintetica sulla religione della Costa nordoccidentale. I migliori studi etnografici sulle credenze di specifiche tribù sono i molti volumi di Franz Boas sui Kwakwaka'wakw, Ph. Drucker, *The Northern and Central Nootkan Tribes*, Washington/D.C. 1951, e Frederica De Laguna, *Under Mount Saint Elias*, Washington/D.C. 1972. I. Goldman *The Mouth of Heaven*, New York 1975 e S. Walens, *Feasting with Cannibals*, Princeton 1981 analizzano nuovamente i materiali di Boas e sottolineano il ruolo critico del pensiero religioso nella vita dei Kwakwaka'wakw. Uno dei migliori lavori sull'attività religiosa contemporanea della Costa nordoccidentale è quello di Pamela Amoss, *Salish Spirit Dancing*, Seattle 1978.
[Aggiornamenti bibliografici:
C. Vecsey (cur.), *Handbook of American Indian Religious Freedom*, New York 1991 fornisce un buon commento sulla pratica e la politica dell'AIRFA tramite analisi di vari casi studio. Alcuni degli argomenti sono serviti come base legale e ideologica per la legge NAGPRA. Il rimpatrio è divenuto una materia che ha dato adito a un acceso contenzioso e molte questioni vengono esaminate in D.A. Mihesuah (cur.), *Repatriation Reader. Who Owns American Indian Remains?*, Lincoln/Neb. 2000. I casi e le posizioni forniscono una buona introduzione alla teoria e alla pratica del rimpatrio di proprietà tangibili. Phyllis Mauch Messenger (cur.), *The Ethics of Collecting Cultural Property. Whose Culture? Whose Property?*, 2ª ed. agg. e ampl. Albuquerque 1999, tratta la teoria, la legge e la pratica del rimpatrio della pro-

[illegible] intangibile e fornisce preziosi saggi critici di casi e argo[illegible]. Analisi più generali sui diritti di proprietà e sulla proprie[illegible] [illegible]angibile si possono trovare in B. Ziff e Pratima V. Rao [illegible]. *Borrowed Power. Essays on Cultural Appropriation*, New [illegible]wick/N.J. 1997. Le precedenti discussioni forniscono i da[illegible] [illegible]essari per comprendere l'importanza religiosa del rimpa[illegible] [illegible] oggetti sacri presso i Kwakwaka'wakw e gli Haida. Una [illegible] disamina riguardo al *potlatch* è reperibile in D. Cole e Ira [illegible]. *An Iron Hand upon the People. The Law against the* [illegible] *on the Northwest Coast*, Vancouver-Seattle 1990 e in C. [illegible]. *The Potlatch Papers. A Colonial Case History*, Chicago [illegible]. Due saggi illustrano le complessità delle questioni inerenti [illegible]patrio per le comunità della Costa nordoccidentale: Barba[illegible] [illegible]nders, *Contested Ethnie in Two Kwakwaka'wakw Mu*[illegible] e Charlotte Townsend-Gault, *Art, Argument and Anger on* [illegible] *Northwest Coast*, entrambi contenuti in J. MacClancy (cur.), [illegible] *Art. Art, Politics and Identity in the Modern World*, [illegible]-New York 1997. Mary Lee Stearns, *Haida Culture in Cu*[illegible] *The Masset Band*, Seattle 1981 è un'eccellente analisi sulla [illegible] dell'esproprio e della successiva rivitalizzazione sociale [illegible] gli Haida della Masset Band. Due eccellenti fonti di infor[illegible] riguardo ai progetti di rimpatrio che hanno coinvolto i [illegible] sono Patricia Pierce Erikson, Helma Ward e K. Wachen[illegible]. *Voices of a Thousand People. The Makah Cultural and Re*[illegible] *Center*, Lincoln/Neb. 2002 e Ann M. Tweedie, *Drawing* [illegible] *Culture. The Makah Struggle for Repatriation*, Seattle 2002. [illegible] a Washington il dibattito sull'Uomo di Kennewick è stato [illegible] [illegible] focale per la contestazione e/o la difesa della legislazio[illegible] [illegible]. Per una panoramica generale del dibattito e delle [illegible]oni relative a tutte le parti interessate, cfr. D.H. Tho[illegible]. *[illegible] Wars. Kennewick Man, Archaeology, and the Battle for* [illegible] *American Identity*, New York 2000. Il progetto di rivita[illegible] culturale dei Tlingit e la rivalutazione della loro rela[illegible] con il paesaggio si possono trovare in A. Hope III e Th.F. [illegible] (curr.), *Will the Time Ever Come? A Tlingit Source* [illegible] Fairbanks 2000].

STANLEY WALENS
[e BERNARD C. PERLEY]

Gli Indiani della California e della Regione intermontana

La Regione intermontana dell'America settentrionale [illegible]itata a est dalle Montagne Rocciose del Canada e [illegible] Stati Uniti e a ovest dalle catene montuose delle [illegible] e della Sierra Nevada. Solitamente gli etnografi [illegible] tale regione in due principali «aree culturali» [illegible]: il Plateau o Altopiano e il Grande Bacino. Il [illegible] è delimitato a nord dalle foreste boreali oltre [illegible]piano Columbia-Fraser della Columbia Britannica [illegible] sud dai monti Bitterroot dell'Idaho e dagli aridi alto[illegible] dell'Oregon meridionale e del Montana nordocci[illegible]. Esso include il *plateau* del fiume Columbia e il [illegible] bacino idrografico nel Washington, nell'Oregon e in una piccola parte della California settentrionale. Il Grande Bacino è l'area di steppa desertica che si trova prevalentemente nel Nevada e nello Utah, ma che include parti dell'Idaho meridionale, del Wyoming occidentale e del Colorado occidentale. Il Grande Bacino si estende verso sud dai fiumi Salmon e Snake dell'Idaho fino al *plateau* del Colorado, è delimitato dal fiume Colorado a sud, e include i deserti interni della California sudoccidentale. La «California», come terza area culturale indigena, comprende le terre a ovest dello spartiacque della Sierra Nevada fino all'Oceano Pacifico, gran parte della California meridionale e della Bassa California settentrionale, e gran parte dei territori a nord da qui fino all'attuale confine con l'Oregon.

La California e il Plateau hanno accolto numerose e svariate popolazioni native. Il Grande Bacino, con la sua natura estremamente limitante, è sempre stato meno densamente popolato e culturalmente più uniforme della California o del Plateau. Nonostante ciò, perfino nel Bacino, generalizzazioni eccessive a proposito delle aree possono solo servire come punti di partenza nell'indagine della diversità fra le popolazioni native all'interno di queste aree e di altre aree confinanti, poiché le tre aree sono centri di adattamento culturale, espressione e influsso, più che di gruppi delimitati in modo impermeabile o storicamente isolati.

Sebbene le popolazioni indigene del Bacino parlassero tutte lingue numic strettamente collegate, le lingue del Plateau erano più varie e quelle della California avevano una diversità veramente straordinaria. Parlando in generale, le diversità linguistiche e culturali erano correlate nelle tre aree. Per quanto attiene alla pratica religiosa, la più grande diversità si trovava in California e la minore nel Bacino, mentre il Plateau stava fra queste due aree.

Temi Generali

La compenetrazione di interessi e di comportamenti religiosi nella vita quotidiana di tutte queste popolazioni è suggerita dalla gamma di temi religiosi che sono comuni alle tre aree, malgrado le espressioni diverse, specifiche di ogni area.

Potere. Contatti significativi con gli influssi europei sono avvenuti nelle tre aree all'inizio del XVIII secolo e hanno raggiunto un impatto devastante entro la metà del XIX secolo. Come si vedrà, l'influsso europeo tendeva a elevare a nuova preminenza concetti di figure creatrici antropomorfe. Prima del contatto, tuttavia, una percezione diffusa di una forza cosmica estesa, generalizzata e impersonale, spesso oggi chiamata «potere», era molto più significativa. Questo campo di energia di tutti i potenziali è una presenza neutrale, amorale e generativa che produce tutte le cose.

Mitologia. In taluni casi il potere veniva dapprima manifestato da un creatore del mondo che, attraverso di esso, trasformava il mondo nella sua forma attuale. Tali creatori potevano essere eroi culturali e trasformatori come Komokums presso i Modoc, una popolazione che si trova tra la California e il Plateau. Komokums, e molti altri come lui, agivano congiuntamente a coloro che, immergendosi negli abissi del mare primordiale, portavano alla luce un po' di fango per formare poi la terra. In altri casi, specialmente nell'area della California centrosettentrionale, è probabile che i creatori del mondo fossero vere divinità creatrici, che creavano il mondo con il pensiero o con la parola. Nella California meridionale troviamo miti della creazione di grande complessità e finezza, come quello dei Luiseño, per i quali la creazione procedeva per gradi da un vuoto assoluto. Perfino qui, tuttavia, troviamo un trasformatore, Wiyot, che dà forma al mondo presente da una terra preesistente, e questo sembra il modello più tipico. Tali dei ed eroi tendono a diventare oziosi una volta che hanno assolto il loro compito, piuttosto che rimanere nel ruolo di supervisori morali.

A differenza dei Californiani, né le popolazioni del Bacino, né quelle del Plateau sembrano essere state troppo interessate alle origini del mondo. Eppure esse hanno condiviso con i Californiani un interesse profondo per una varietà di spiriti preumani – di solito animali, ma anche esseri celesti, mostri e altri – che, con il loro aiuto, contribuivano a portare il mondo nella sua forma attuale e a sviluppare la cultura. Così, in tutta la regione si trova un assortimento di questi esseri preumani, ciascuno esercitante il suo potere a fin di bene o di male, a seconda della propria inclinazione naturale. Le loro azioni sono raccontate in un'ampia gamma di miti e di storie. Solitamente, uno o più di tali esseri, più spesso Coyote, ma anche altri, emergono come trickster, disfacendo le buone opere degli eroi e dei creatori tramite una particolare miscela di innocenza, avidità e stupidità. Questi trickster possono essere creativamente utili come pure influenzare negativamente, e talvolta creatori e trickster sono un unico essere che è responsabile della polivalenza dell'esistenza. Spesso il trickster è il fratello di un eroe culturale, come il Coyote (piccolo lupo) lo è del Lupo presso gli Shoshoni, la Donnola dalla Coda Corta lo è della Donnola dalla Coda Lunga presso i Washo della Sierra orientale e la Donna Rana lo è di Wiyot presso i Luiseño.

Spiriti e potere personale. Molti spiriti animali, inclusi i trickster, rimasero nel mondo come fonti di poteri specializzati per gli esseri umani. Altre notevoli sorgenti di potere potevano risiedere in caratteristiche celesti e del paesaggio, e in comuni manufatti. La gente poteva incontrare tali spiriti, di solito in forma antropomorfa, nelle visioni o nei sogni. Tramite tali incontri gli individui ottenevano spiriti ausiliari, accrescendo il potere innato in loro stessi e ottenendo poteri particolari che, tramite il controllo volitivo, portavano al successo in imprese specifiche. Ricerche della visione in molte forme diverse si trovano in tutte le tre aree.

La ricerca di maggiori e specifici poteri e protezioni tramite incontri intenzionali con esseri-spirito era una preoccupazione primaria delle religioni del Plateau. Nel Bacino, le visioni e i poteri personali tendevano ad andare verso gli individui in modo spontaneo, con il volere degli spiriti, e non venivano cercati sovente attraverso ricerche formali. In California, gli incontri con gli spiriti talvolta derivavano da situazioni di rigorosa osservanza e dallo stile di ricerca del Plateau, come presso gli Achomawi e gli Atsugewi nel Nord-Est. Spesso gli spiriti venivano ricercati tramite la partecipazione a «scuole» d'iniziazione per ragazzi nell'età della pubertà, che ricercavano il potere collettivamente sotto la tutela di iniziati più anziani. Tali scuole erano fondamentali per le religioni visionarie del Sud e per la danza elaborata e le società di guarigione della California settentrionale.

In molte di queste scuole d'iniziazione della California, le confraternite – società segrete, autorizzate dai miti – avevano una posizione di primo piano. L'appartenenza a tali confraternite era spesso selettiva; venivano accettati solo i maschi e talvolta solo quelli che rappresentavano gruppi di estrazione elitaria. In alcune parti del Plateau, specialmente presso i Nasi Forati (Nez Perce) e i Tenino, specifici spiriti custodi si potevano trasmettere per via ereditaria. Presso il Plateau particolarmente egualitario, tuttavia, questo non ha avuto l'effetto di centralizzare sia il potere spirituale sia la supremazia sociale nelle *élite*, come avvenne per l'appartenenza alla confraternita presso i gruppi più stratificati della California.

Più in generale, sia i maschi sia le femmine avevano accesso agli spiriti e, quindi, al potere personale. Nel Plateau, i giovani di entrambi i sessi spesso cercavano visioni, sebbene i maschi lo facessero più di frequente delle femmine. Nel Bacino, sia i maschi sia le femmine potevano ricevere i poteri dello spirito in ogni momento della loro vita, sebbene sembra che gli uomini fossero spesso favoriti. La situazione in California era più complessa. In ciascuna delle tre sottoaree principali, le donne venivano iniziate in alcuni gruppi, ma non in altri e, presso questi gruppi, vi erano spesso gradi variabili di importanza per l'acquisizione di spiriti maschili e femminili e per l'iniziazione.

In tutte le tre aree culturali gli spiriti specifici che si potevano incontrare e i poteri che questi potevano permettere erano vari. Si potevano conseguire l'abilità nel-

la caccia o nella pesca, l'abilità nel guarire e nel ferire, il successo nel corteggiamento e in battaglia, la raffinatezza nell'artigianato e nel comporre canti, la fortuna nel gioco d'azzardo, il benessere, la saggezza e molte altre potenzialità.

Sebbene si potessero acquisire e accrescere maggiori e specifici poteri attraverso il contatto con gli spiriti, tali poteri si potevano anche perdere in caso di offesa degli spiriti stessi con il mancato rispetto delle proibizioni imposte in una visione o in un sogno; con l'uso errato dei canti, dei riti o degli oggetti di potere; con la più generica violazione dei costumi o semplicemente con gli eventi inspiegabili del caso. Ogni aumento del potere individuale aveva il suo prezzo.

Sciamani. Gli sciamani (qui per *sciamano* si intende un guaritore che ottiene ed esercita i suoi poteri attraverso il contatto diretto con gli esseri spirituali) erano le persone più potenti, le più rispettate per il loro contatto con gli spiriti e le più temute. Erano loro che pagavano il prezzo più alto per le loro capacità. Nel Plateau, di solito non veniva esercitato un particolare sforzo per ottenere gli spiriti custodi che portavano poteri sciamanici. Qui, come nel Bacino, sia uomini sia donne potevano ricevere poteri sciamanici, sebbene predominassero gli sciamani maschi. Lo stesso accadeva diffusamente anche in California, nonostante gli sciamani presso gli Shoshoni, i Salinan e alcuni gruppi di Yokuts fossero esclusivamente maschi, mentre nella California nordoccidentale le donne sciamane erano di gran lunga predominanti, e le figlie e le nipoti di sciamani avevano una maggiore inclinazione verso l'acquisizione di tali poteri.

In tutte le tre aree, gli incontri iniziali con spiriti in grado di concedere poteri sciamanici (talvolta cercati intenzionalmente in California e in misura minore nel Bacino) erano seguiti da un lungo e intenso addestramento teso al controllo del potere-spirito e da un tirocinio per il suo utilizzo sotto la guida di uno sciamano riconosciuto. Tale preparazione poteva includere l'iniziazione ai segreti dei giochi di prestigio, del trattare con il fuoco e del ventriloquio, da cui le rappresentazioni sciamaniche spesso dipendevano per il loro effetto teatrale. Eppure, sebbene ovunque ci si aspettasse che gli sciamani mostrassero i loro poteri in tali prodezze e occasionalmente superassero altri sciamani in gare pubbliche di potere, la loro funzione primaria era quella di guaritori specialisti e i trucchi del mestiere erano subordinati al successo in questa importante funzione.

Le congetture sulle malattie erano piuttosto uniformi. Le malattie provenivano da oggetti magici indirizzati al corpo del sofferente da stregoni. Gli spettri o gli spiriti le cui regole di condotta erano state ignorate o i cui particolari luoghi erano stati profanati potevano fare ammalare le persone. L'essenza spirituale del paziente poteva essere sottratta da esseri invisibili o danneggiata da uno stregone. Infine, si poteva essere avvelenati da uno stregone, sia psichicamente, sia fisicamente. Nel Plateau, tutte queste malattie collegate al potere erano distinte da quelle naturali e fisiche; gli sciamani trattavano solo le prime, mentre le seconde si curavano con rimedi esoterici, spesso somministrati da specialisti laici. Tuttavia, presso i Washo del Bacino, tutte le morti erano attribuite agli stregoni.

Poiché le congetture sulle malattie indotte spiritualmente erano piuttosto uniformi, lo erano anche le misure terapeutiche. Gli sciamani diagnosticavano la malattia e poi entravano in *trance* tramite il canto, la danza e, occasionalmente, l'ingestione di sostanze potenti. Lo sciamano allora aspirava gli oggetti introdotti e se ne liberava o usava il suo respiro per soffiar via le «ombre» degli spiriti offesi che avevano trovato dimora nel corpo del paziente. Egli poteva anche guarire tramite varie forme di massaggio. Molti sciamani si specializzavano in un particolare approccio a seconda del tipo di malattia. Alcuni, specialmente nel Plateau, uscivano dal proprio corpo per trovare e recuperare le anime perdute dei pazienti o per riacquisirle in altri modi. Le malattie potevano essere causate dalle cattive azioni dei membri della comunità oltre a quelle del paziente stesso e, sia le confessioni pubbliche sia l'identificazione di stregoni erano caratteristiche comuni delle rappresentazioni.

Gli sciamani nella maggioranza dei gruppi acquisivano anche altri poteri non curativi e specializzazioni. Nel Grande Bacino, in California meridionale e a nord nella sottoarea della California centrale, il trattamento del serpente a sonagli era praticato da sciamani legati da uno speciale rapporto a questa potente creatura e capaci di guarire dai suoi morsi. Sempre in quest'area si trovavano gli sciamani del tempo atmosferico, che potevano causare o fermare le piogge. Nel Bacino, gli sciamani svolgevano il ruolo di *leader* della caccia: sognavano prede quali le antilopi, guidavano battute di caccia e incantavano la selvaggina inducendola a entrare nei recinti. Abbondavano anche altre specializzazioni. Gli sciamani paiute del Bacino e molti in California centrale e settentrionale diventavano «dottori orsi», che imitavano questi animali e usavano i loro poteri a fini sia benigni, sia maligni. Altri potevano acquisire il potere di trovare oggetti perduti, prevedere il futuro o fare incantesimi, come presso i Colville e i Kutenai del Plateau, i cui riti erano simili a quelli della *shaking tent* (tenda che si scuote), più comuni nella parte più orientale. In pratica ovunque, perfino presso i gruppi del Bacino e del Plateau i cui sciamani ottenevano inizialmente i loro poteri senza una ricerca speciale, tali esperti spesso cercavano di aumentare le proprie capacità con l'acqui-

sizione di ulteriori spiriti ausiliari, spesso cercandoli in luoghi particolari.

Il potere stesso è neutrale, poiché il suo potenziale di bene e di male è manifestato a discrezione (o indiscrezione) di quegli spiriti, spettri o esseri umani che hanno più del solito controllo su di esso. Così gli sciamani erano temuti universalmente per la loro capacità di usare il potere in modi maligni in qualità di stregoni. Nel Bacino e in gran parte della California, gli sciamani erano visti con grande sospetto; si pensava che essi inducessero o prolungassero le malattie al fine di raccogliere più alti compensi e che uccidessero sul colpo dietro compenso per conto della parte lesa. Presso i Mohave e altri gruppi River Yuman della California sudorientale, l'uccisione di uno sciamano, per un qualsiasi motivo, non era considerata riprovevole. Altrove gli sciamani venivano uccisi solo in caso di morte del loro paziente. Nella California nordoccidentale gli sciamani restituivano semplicemente il loro compenso nel caso in cui il paziente morisse, poiché veniva attribuita loro avidità più che stregoneria. La posizione dello sciamano non era sempre invidiabile e, particolarmente nel Grande Bacino e nel Plateau, la gente tendeva a diventare sciamano solo su ordine di uno spirito che non poteva essere contrariato, oppure rifiutava di accettare poteri sciamanici quando si presentavano occasioni per acquisirli.

Riti delle primizie. I riti delle primizie, celebrati per una grande varietà di risorse in tutta la regione, venivano spesso condotti da sciamani. Ciò era vero, per esempio, nel caso dei riti del piccolo primo salmone locale, comuni lungo molti dei fiumi e ruscelli del Plateau, lungo la costa della California settentrionale, a sud della baia di San Francisco e presso i Paviosto di Pyramid Lake, i Lemhi Shoshoni e qualche altro gruppo del Grande Bacino settentrionale. In alcuni casi, tuttavia, i riti del primo salmone e dei primi frutti venivano incorporati nelle cerimonie di rinnovamento su più vasta scala, come in California nordoccidentale, ed erano condotti da sacerdoti specializzati, intermediari fra il mondo degli esseri umani e quello dei non umani, che, come detentori di cariche ereditate e assegnate, recitavano liturgie codificate.

Pubertà delle ragazze e isolamento mestruale. L'iniziazione rituale per l'ingresso nell'età adulta delle femmine giunte al menarca e, spesso, la celebrazione pubblica di tale evento costituiscono un secondo elemento rituale diffuso nelle religioni delle tre aree culturali. In generale, in tutta la regione le donne venivano isolate e sottoposte a numerose restrizioni durante le prime mestruazioni: si pensava che la loro condotta in quel periodo presagisse il loro futuro. L'enfasi sulla pubertà delle ragazze tendeva a essere maggiore presso le popolazioni più dipendenti dalla caccia che dalla raccolta. Così i periodi di formazione potevano durare anche solo cinque giorni, come avveniva presso le popolazioni del Bacino occidentale, oppure protrarsi fino a quattro anni, come presso gli Indiani Carrier del Plateau settentrionale. Nella California della costa meridionale la pubertà era una questione che coinvolgeva tutta la comunità, e tutte le giovani donne giunte al menarca durante un certo anno venivano isolate e istruite insieme, talvolta «cotte» in pozzi riscaldati in un modo che ricordava la formazione degli sciamani novizi nella California settentrionale. Si può certamente rilevare che i riti della pubertà in molti gruppi rappresentano l'equivalente femminile della ricerca dello spirito e delle iniziazioni alle confraternite dei maschi. Questa «cottura» delle ragazze in età pubere si può trovare anche altrove, come presso i Gosiute del Bacino. Anche nel Plateau, i Chilcotin, gli Okanagan meridionali, i Tenino e i Nasi Forati utilizzavano capanne d'isolamento comunitarie per l'iniziazione di giovani ragazze.

Tuttavia, non vi erano elaborate celebrazioni pubbliche della pubertà femminile nel Plateau meridionale, dove la pubertà delle ragazze era segnata da semplici elaborazioni di generali costumi mestruali. Le cerimonie pubbliche avvenivano di solito a discrezione della famiglia della ragazza, nel Grande Bacino, come pure presso i Washo e altri gruppi. Qui, la pubertà delle ragazze si poteva celebrare in congiunzione con un *Big Time* (Grande Momento), un raduno intertribale per imprese di sussistenza condivise, riti, feste, commercio, danze, gioco d'azzardo e altri giochi. In California, le danze della pubertà delle ragazze venivano eseguite da molti gruppi del Nord come evento rituale principale dell'anno – anche in questo caso, spesso congiuntamente ai *Big Time*. Di tanto in tanto, e specialmente presso i gruppi parlanti athabasca del Nord-Ovest, tali danze erano la prerogativa delle famiglie dell'*élite* californiana.

Il prevalere dell'interesse riguardo alla pubertà femminile nelle tre aree è chiaramente collegato a una particolare attenzione per le mestruazioni in generale. Il sangue mestruale era visto come una fra le sostanze più potenti, molto pericoloso se non controllato adeguatamente e, sebbene spesso fosse un aspetto positivo per la donna stessa, era considerato dannoso per il benessere di altri, specialmente maschi. L'isolamento e la costrizione delle ragazze durante le prime mestruazioni venivano così ampiamente ripetuti ogni mese, sebbene in maniera molto meno elaborata. Si potevano trovare rifugi mestruali comunitari presso alcune tribù del Plateau e forse in alcune parti della California. Altrove, veniva costruita una piccola capanna per una singola ragazza, come in gran parte del Bacino, oppure i suoi movimenti erano limitati all'abitazione della famiglia, come

presso i gruppi River Yuman. L'isolamento mestruale, il regime dietetico e altre restrizioni variavano di durata dall'inizio del periodo del flusso fino a dieci o dodici giorni, come nella California nordoccidentale.

Sudatori. La preoccupazione dei maschi circa la contaminazione mestruale e altri agenti contaminanti che potessero ostacolare l'esercizio o l'acquisizione del potere o della «fortuna», era certamente collegata alla prevalenza della pratica del sudare da parte loro, che veniva eseguita in un gran numero di sudatori in tutte le tre aree. Tali sudatori potevano essere strutture piccole e temporanee o grandi e permanenti. Nella California nordoccidentale, per esempio, le «case del sudore» erano grandi abitazioni seminterrate, luoghi di incontro per uomini dove tutti i maschi adulti dormivano, lavoravano, praticavano riti e sudavano. Presso i Nomlaki le grandi *sweat house* (case sudatorie) erano la dimora di una congregazione maschile chiamata *huta*. La natura religiosa della purificazione attraverso la pratica regolare del sudare risulta evidente dalla venerazione con cui il sudatorio veniva considerato. Presso certi gruppi del Plateau come i Sanpoil, la casa del sudore stessa era la manifestazione terrena di un dio potente.

Principali sistemi religiosi

In ogni area, e spesso in determinate sottoaree, i temi generali sopra delineati si manifestavano nel contesto di un sistema religioso specifico dell'area, che attribuiva loro un particolare significato ideologico.

Presso i popoli del Grande Bacino, le condizioni ambientali richiedevano piccole popolazioni divise in bande molto mobili, ridotte a volte a un nucleo familiare allargato, e al massimo, in tempi di abbondanza, a piccole bande di famiglie. Vi era poca necessità di organizzazione politica o sociale su più ampia scala che garantisse i privilegi di gruppi di consanguinei più complessi o un'autonomia territoriale per una grande unità politica. Per la stessa ragione, le scarse risorse non si potevano raccogliere in quantità sufficienti per far fronte alle necessità di grandi e frequenti raduni. Sistemi rituali complessi dipendenti da un'azione ciclica collettiva non si erano sviluppati nel Bacino come è, invece, avvenuto in California e nel Plateau. Per contro, in queste ultime aree popolazioni più sedentarie, che godevano di risorse più abbondanti e che sviluppavano parentele e organizzazioni politiche più complesse e più estese, crearono dei sistemi religiosi attraverso cui un gran numero di persone si radunava regolarmente per esperienze rituali collettive.

Grande Bacino. La religione del Bacino era in gran parte una questione individuale o di piccole bande e gli sciamani fornivano una *leadership* spirituale sufficiente per le necessità della maggior parte delle bande. Riti quali le celebrazioni della pubertà delle ragazze, che in altre aree servivano da occasione per grandi raduni, qui tendevano a essere di piccole dimensioni, semplici questioni familiari. I rituali di guarigione degli sciamani potevano fornire occasioni di partecipazione condivisa, ma anche tali raduni erano di dimensioni ridotte, limitati ai membri della banda e non tenuti secondo un calendario fisso.

I *Big Time* su vasta scala avvenivano con una certa regolarità presso i Washo e i Paiute del Grande Bacino occidentale: diverse bande si radunavano per il raccolto delle più abbondanti colture selvatiche (come i pinoli), per il rito e per funzioni ricreative. I Paiute condividevano questi *Big Time* con i Mono e i Miwok della California. Battute intertribali di caccia all'antilope, talvolta in concomitanza con i *Big Time*, venivano preparate secondo il rito ed erano intrise di significato religioso, come suggerito dalle molte rocce del Bacino che mostrano petroglifi e pittografie che risalgono al passato remoto e giungono al XIX secolo.

I *Big Time* del Grande Bacino occidentale e della California vennero soppiantati nella parte orientale dell'area del Bacino da altri tipi di eventi. Bande di Ute e di Shoshoni si riunivano diverse volte all'anno per «danze in cerchio». Presso gli Ute, ogni anno in tardo inverno, veniva eseguita una Danza dell'Orso che segnava il ritorno degli orsi dal letargo e quindi il rinnovamento del mondo in primavera.

Plateau. Nel Plateau il tema occidentale comune dello spirito custode personale raggiungeva la più grande raffinatezza e serviva da base per un sistema religioso locale la cui attività dominante era costituita dalle «danze invernali dello spirito». Sebbene vi fossero molte variazioni nei dettagli delle ricerche individuali dello spirito custode e delle danze dell'inverno presso le tribù del Plateau, come introduzione si può offrire un resoconto generale.

Presso i Sanpoil-Nespelem e la maggioranza di altri gruppi salish, i ragazzi e molte ragazze cominciavano la ricerca dello spirito alla pubertà o anche prima, spesso quando avevano solo sei o otto anni (i gruppi sahaptin ponevano meno enfasi sulla ricerca dello spirito e altri, come i Carrier, limitavano tale pratica a certi maschi). Il bambino veniva mandato a digiunare, a pulirsi con fogliame ruvido, a fare il bagno in fredde pozze d'acqua e a stare all'erta in luoghi isolati. Nei sogni, come avviene presso i Carrier, o nelle visioni, il supplicante veniva visitato da uno spirito animale o dallo spirito di un oggetto o di un luogo. Lo spirito istruiva la persona in un canto, che spesso aveva un passo di danza associato e talvolta rivelava oggetti di potere. In molti gruppi il supplicante, di ritorno da una ricerca coronata da suc-

cesso, «dimenticava» sia l'incontro, sia il canto (i Kutenai, i cui giovani cercavano solo un unico spirito, immediatamente efficace, sono un'eccezione). Presso i Salish, quando l'individuo raggiungeva la piena maturità, di solito verso i venticinque anni per gli uomini, lo spirito tornava, spesso causando la malattia. Con l'aiuto di uno sciamano, l'individuo «ricordava» il canto e lo spirito. Una volta accettato pienamente, lo spirito diventava un aspetto intrinseco dell'essere di questa persona, come un'anima, un «*partner*» la cui perdita era una minaccia per la vita. Durante la loro vita le persone potevano cercare ulteriori e diversi spiriti con associati poteri e specializzazioni.

Durante un periodo di due mesi invernali, chiunque avesse uno spirito custode, uno sciamano o una persona comune, poteva promuovere una danza degli spiriti. Le danze, tenute in una capanna invernale, duravano due o tre notti ed erano programmate in modo tale che le persone di un dato luogo ne potevano frequentare diverse in un inverno. Sotto la supervisione di sciamani, i danzatori imitavano i loro spiriti custodi, cantando i loro canti ed eseguendo i loro passi di danza. I nuovi iniziati, verso cui gli spiriti erano ritornati da poco, sfruttavano quell'occasione per legittimare le relazioni con i loro spiriti. Altri elementi delle danze erano i banchetti e l'elargizione di doni ai visitatori, l'offerta di doni agli spiriti vicino a un palo centrale e le esibizioni e le gare degli sciamani. La condotta del pubblico veniva severamente controllata durante le danze e in alcuni gruppi il comportamento veniva vigilato dagli officianti.

Presso i Sanpoil, i Colville, i Kutenai, i Kalispel, gli Spokan, i Coeur d'Alene e le Teste Piatte (Flathead), un gruppo di uomini che possedevano la ghiandaia azzurra come spirito custode eseguiva questa funzione di vigilanza. Questi «sciamani della ghiandaia azzurra» si identificavano completamente con questo uccello durante il periodo delle danze invernali, si dipingevano il volto di nero, vivevano in disparte e si procacciavano il cibo da soli. Gli sciamani della ghiandaia azzurra si appollaiavano sulle travi delle case delle danze durante le rappresentazioni, piombando su coloro che infrangevano le regole di condotta. Essi eseguivano anche prestazioni di ritrovamento di oggetti smarriti e di guarigione e attraverso un rito venivano riconsegnati a uno stato normale al termine del periodo della danza. Nonostante gli sciamani della ghiandaia azzurra mostrino almeno una latente struttura di confraternita nel Plateau sudorientale, tali associazioni erano pienamente sviluppate solo in California.

California. Vi erano quattro principali complessi di rituali nella California aborigena. Oltre a servire come veicolo per l'espressione religiosa, tali complessi svolgevano importanti funzioni nella regolamentazione sociale, economica e ambientale, nel mantenimento dell'etnicità e, tramite la creazione di reti unificanti, nell'organizzazione politica.

Toloache. Dalle tribù Yuman del Sud, e poi verso nord nel territorio degli Yokuts e, in forma ridotta, fino ai Miwok, l'uso della pianta di *Datura stramonium* – stramonio o *toloache* (dal nahuatl e dallo spagnolo) – era una caratteristica centrale e comune della pratica religiosa. Un decotto psicotropo veniva fatto dalla radice di questa pianta altamente tossica e somministrato con cautela agli iniziati dagli sciamani o da sacerdoti specializzati. Dopo un periodo di stato d'incoscienza, gli iniziati si svegliavano in uno stato simile alla *trance* che durava a lungo, durante il quale, guidati dagli adepti, acquisivano spiriti ausiliari celesti o animali. Tale ricerca di visione collettiva indotta dalla sostanza era spesso intrapresa dai maschi nell'età della pubertà e nel contesto di una «scuola» allargata, come presso i Luiseño-Juaneño, i Cahuilla, i Tipai-Ipai, i Cupeño e i Gabrielino. La formazione includeva dure prove fisiche, istruzione sulla cosmologia mitica eseguita tramite pitture a secco e, in alcuni casi, la creazione di arte rupestre. In gruppi quali i Chumash e i Serrano, il tirocinio era ristretto ai figli di un'*élite*. In tutti i casi, il gruppo di uomini iniziati – e presso i Monache e gli Yokuts di donne – formava una confraternita che si faceva carico di determinate responsabilità religiose, economiche e politiche. Presso i Chumash una tale organizzazione forniva le basi per una corporazione socio-religiosa d'*élite* altamente complessa, chiamata *ʾantap* e condotta da sacerdoti-astronomi. Lungo tutta la sottoarea gli sciamani facevano uso di *toloache* per raggiungere le *trance* di guarigione.

Nell'estremo Sud-Est, presso i Mohave, il ruolo del *toloache* era secondario rispetto a quello del sogno. Gli uomini imparavano i miti del clan tramite sogni intenzionali che venivano narrati in lunghi «canti corali». La solidarietà del gruppo di consanguinei era importante per la pratica religiosa anche presso altri gruppi della California meridionale: molti tenevano un *bundle* di medicina del loro gruppo familiare che era esibito solo agli adepti del *toloache.*

Anniversari funerari. Con la loro enfasi sulla morte e la rinascita rituale, le religioni del *toloache* della California centrale e meridionale riflettevano un interesse di primaria importanza per la morte e per il rinnovamento cosmico e personale. Una seconda caratteristica, l'«anniversario funerario», accompagnava l'insieme dei riti del *toloache*. In linea generale, gli anniversari funerari erano dei grandi raduni pubblici in cui le effigi dei morti dell'anno, unitamente a una grande quantità di beni, venivano bruciate su pali eretti in ripari circolari di ar-

lutto e le persone riunite piangevano le proprie perdite collettive. L'occasione spesso serviva da tramite per le celebrazioni di pubertà delle ragazze, per l'assegnazione di nuovi nomi, per onorare i capi e per stabilire relazioni fra gruppi di consanguinei. Spesso una Danza dell'Aquila (o del Condor), durante la quale gli sciamani esibivano il loro potere uccidendo lentamente un uccello sacrificale, costituiva una parte importante dell'evento.

L'anniversario funerario, con molte varianti locali, era praticato dalla gente del Bacino della California meridionale contemporanea – i Chemhuevi, i Panamint, i Kawaiisu e i Tubatulabal –, come pure da quasi tutti i gruppi dell'area culturale della California meridionale. La pratica si estese verso nord attraverso i gruppi che utilizzavano il *toloache* e oltre, ed era eseguita dai Maidu e dai Nisenan della California settentrionale in congiunzione con un altro insieme di riti religiosi, il culto Kuksu.

Kuksu. Nella California settentrionale l'insieme di riti del *toloache* ha dato origine a un secondo grande sistema rituale, il culto Kuksu. Il termine *Kuksu* deriva da una parola pomo per indicare un eroe-creatore personificato da danzatori mascherati nelle rappresentazioni periodiche che sono il centro del sistema religioso. Una figura analoga, Hesi, era preminente nelle rappresentazioni dei gruppi della Valle di Sacramento e delle colline della Sierra Nevada. L'espressione Hill Maidu del sistema rituale presentava una terza figura di questo tipo, Aki, che si trovava, insieme a Hesi, presso i Maidu nordoccidentali. Kuksu e Hesi si trovano talvolta insieme presso altri gruppi.

I danzatori, che indossavano costumi e maschere, impersonavano questi e altri spiriti e figure mitiche e si esibivano in cerimonie elaborate nelle case delle danze davanti a un grande pubblico durante raduni che duravano diversi giorni. Le danze nei vari centri cerimoniali venivano sostenute vicendevolmente. Come per le religioni *toloache*, le varie religioni del Kuksu fornivano «scuole» collettive per iniziati pubescenti che erano, tramite indottrinamento e partecipazione rituale, condotti in confraternite segrete, spesso organizzate in modo gerarchico. Tali confraternite potevano esercitare una grande influenza politica ed economica, come pure spirituale. Le stesse danze del Kuksu restituivano il mondo alla sua condizione primaria, mitica e spesso includevano nella loro sfera d'azione le primizie e gli elementi di guarigione. Gli scambi commerciali intertribali, il gioco d'azzardo, le gare degli sciamani e i momenti ricreativi erano caratteristiche dei *Big Time* che solitamente seguivano le rappresentazioni del Kuksu.

Fra i gruppi che avevano confraternite di Kuksu e di Hesi, e altre ancora, la partecipazione a tali associazioni era aperta ai giovani uomini e anche ad alcune giovani donne, come presso i Cahto e gli Yuki. Più comunemente, l'appartenenza a tali confraternite era ristretta ai maschi. In alcuni gruppi l'appartenenza era ulteriormente ristretta a quadri dell'*élite*, che progredivano attraverso i livelli di rango della confraternita, come presso i gruppi parlanti pomo. In tali gruppi, una seconda confraternita, la società degli Spiriti, era aperta a tutti i giovani uomini, come presso i Patwin, e talvolta anche alle donne, come presso i Pomo orientali. Queste confraternite meno prestigiose presentavano danze con maschere paragonabili a quelle del tipo del Kuksu ed enfatizzavano il ricordo degli scomparsi, la guarigione delle malattie causate dagli spiriti e la continuità delle generazioni. Tali temi venivano presentati durante gli anniversari funerari prevalenti nel Sud. Per questo motivo, la società degli Spiriti non era presente presso i gruppi della sottoarea del Kuksu (come i Maidu e i Nisenan) che praticavano anniversari funerari.

Rinnovamento del mondo. La rappresentazione mitica ripetuta, il lutto collettivo, la continuità generazionale e il rinnovamento del mondo sono tutti motivi presenti nella religione Kuksu che ha trovato altre espressioni nella California nordoccidentale, dove fiorì un quarto sistema rituale dell'area: il culto del Rinnovamento del Mondo. Questo insieme di riti includeva dei cerimoniali ciclici di dieci giorni all'interno di periodi più estesi di attività rituale eseguiti da officianti specializzati. Le varie danze venivano eseguite reciprocamente a intervalli di due o tre anni in circa tredici centri cerimoniali nei territori yurok, karok e hupa. Strettamente analoghe a queste danze di Rinnovamento del Mondo erano quelle tenute anche da gruppi di Tolowa-Tutuntni, Wiyot, Chilula e Shasta. Le occasioni centrali erano feste religiose, periodi prolungati di riti pubblici e privati, danze, feste ed eventi della comunità che a volte attiravano varie migliaia di partecipanti. Le feste del Rinnovamento del Mondo sostituivano in questo modo sia i *Big Time*, sia gli anniversari funerari nella sottoarea nordoccidentale. Tuttavia, lo scopo principale di questi grandi raduni era la prevenzione del disordine del mondo e la riaffermazione dell'interdipendenza. Il mondo, potenzialmente squilibrato dal peso della cattiva condotta umana, veniva «sistemato» o «riequilibrato» con la Danza del Salto (Jump Dance); l'interdipendenza e l'abbondanza di tutta la vita venivano riaffermate e assicurate attraverso la Danza della Pelle di Daino (Deerskin Dance). In entrambe, i gruppi di danzatori esibivano eleganza vistosa e oggetti di potere emblematici dell'ascendente spirituale dei loro sostenitori ed era

in tal senso che tali costumi e oggetti erano considerati «ricchezza».

Alla religione del Rinnovamento del Mondo venivano apportate alcune varianti dai diversi gruppi partecipanti: gli Yurok incorporavano i riti del primo salmone e la pesca collettiva, come pure la ricostruzione di una struttura sacra; i Karok includevano elementi del «nuovo fuoco» (nuovo anno), come pure i riti del primo salmone; e gli Hupa celebravano un rito della prima ghianda e la ricostruzione di una struttura cosmografica. Tutti ponevano in rilievo la rappresentazione ripetuta, tramite i sacerdoti, delle origini delle danze e dei relativi riti. La recitazione di scenari mitici lunghi e codificati era una caratteristica centrale. Organizzazioni simili a scuole di «ausiliari» erano gestite dai sacerdoti. Tali organizzazioni erano simili alle confraternite d'iniziazione della California centrale e meridionale e includevano sia uomini sia donne. Tuttavia, né i sacerdoti e i loro assistenti, né i danzatori impersonavano spiriti, come si faceva nelle rappresentazioni del Kuksu o nelle danze dello spirito del Plateau.

La descrizione sommaria qui esposta non esaurisce la varietà di riti aborigeni in nessuna delle aree e sottoaree trattate. Vi erano molte attività rituali meno preminenti, ma non meno significative, sia private, sia pubbliche. In tutte queste aree la conoscenza e la pratica religiosa erano completamente integrate con l'azione sociale. L'invasione europea dell'Occidente americano, con la distruzione dei sistemi ambientali, sociali e politici, ha anche distrutto i sistemi religiosi.

Cambiamento religioso dopo il contatto

Le religioni della California, del Grande Bacino e del Plateau hanno attraversato migliaia di anni di lento cambiamento e di sviluppo. Esse furono probabilmente mutate più improvvisamente e drasticamente dagli influssi diretti e indiretti degli Europei e degli Euroamericani iniziati nel XVIII secolo.

L'azione missionaria nella California da parte della Chiesa cattolica, iniziata nel 1796, ebbe effetti ampiamente disastrosi sulle popolazioni native dell'area. Ebbero luogo conversioni volontarie, ma furono più comuni il battesimo forzato e la residenza forzata presso le comunità delle missioni. Infine, i successi dell'azione missionaria cattolica a nord della baia di San Francisco furono annullati dallo spaventoso tributo richiesto dalle malattie, favorite dalle missioni sovraffollate e dal lavoro forzato sotto il sistema spagnolo dell'*encomienda* (commenda). Il successo misurato in conversioni durature fu modesto, e negativo in termini di benessere umano, ma i missionari contribuirono alla rivitalizzazione religiosa nativa. Per esempio, il Cattolicesimo sembra avere fornito le basi per un nuovo dio superiore, Chingichngish, nelle religioni del *toloache* del Sud. Tale creatore onnisciente e moralistico che ha avuto origine fra i Gabrielino ha anche integrato i pantheon mitici dei Luiseño-Juaneño, dei Tipai-Ipai, dei Chumash e degli Yokuts.

Anche altri missionari, prevalentemente protestanti e mormoni, fecero notevoli sforzi nel XIX secolo in California, nel Bacino e nel Plateau. Eppure, gli effetti dell'azione missionaria successiva furono ampiamente simili: più che soppiantare le religioni native, il Cristianesimo forniva strumenti simbolici tramite i quali queste ultime trovavano nuove forme per far fronte alle circostanze della vita in radicale cambiamento.

Tuttavia, gli effetti della conquista non furono limitati alle innovazioni permeate dall'ideologia cristiana. L'introduzione del cavallo nelle Pianure e, di conseguenza, nel Plateau e nel Bacino nordoccidentale all'inizio del XVIII secolo ebbe un impatto importante sulle popolazioni di queste aree. Insieme al cavallo arrivarono altri influssi dalle Pianure. Le confraternite militari furono integrate con le religioni dei Kutenai e delle Teste Piatte, così come avvenne anche con la Danza del Sole. La Danza del Sole si diffuse anche nel Grande Bacino, dove fu adottata dagli Shoshoni del Wind River e dai Bannock e fu introdotta presso gli Ute dai Kiowa al più tardi nel 1890. [Vedi *DANZA DEL SOLE*].

I fenomeni principali del contatto messi in evidenza nella vita religiosa di tutte le tre aree furono, tuttavia, i culti millenaristici di crisi ispirati da una varietà di «profeti» le cui visioni erano state plasmate dagli influssi cristiani. Di solito, tali visioni avvenivano in stati simili alla morte in cui i profeti incontravano Dio o il suo emissario e ricevevano informazioni sul Millennio in arrivo e sulle pratiche e sui codici morali che avrebbero assicurato la sopravvivenza degli Indiani. Forse i più conosciuti di tali culti di crisi sono le Danze degli Spiriti dei Paiute del 1870 e 1890.

La prima di queste, iniziata dal profeta Wodziwob nel 1870, si spostò attraverso il Bacino nella California centrale. Fu adottata da numerosi gruppi della California e si diffuse a nord presso i Shasta. La dottrina della Danza degli Spiriti enfatizzava la distruzione dei bianchi da parte del creatore, il ritorno dei morti indiani e la restaurazione della terra alla sua condizione libera dalle contaminazioni che hanno seguito il contatto. Essa fu fonte di ispirazione di molte varianti negli anni successivi al 1870. La maggior parte di queste rappresenta una fusione delle danze del tipo Kuksu e della società degli Spiriti con il nuovo millenarismo. Tali culti includevano la religione della Capanna di Terra (Earth Lodge), praticata da molte popolazioni della California settentrionale e centrale. I seguaci aspettavano il Millen-

zio in grandi case per le danze seminterrate. Altri culti ispirati dalla Danza degli Spiriti del 1870 includevano i culti Testa Grossa (Big Head) e Bole-Maru dei gruppi parlanti hill patwin, maidu e pomo e una successione di altri culti locali condotti da vari «sognatori».

La Danza degli Spiriti del 1890, iniziata nel 1889 dal profeta paiute Wovoka, di nuovo si diffuse attraverso il Bacino, questa volta da est fino alle Pianure. Essa non interessò direttamente né la California, né il Plateau. Queste due Danze degli Spiriti sono le più note fra un gran numero di analoghi tentativi volti alla rivitalizzazione religiosa che si sono sviluppati in particolare nell'area del Plateau nel XIX secolo. Negli anni '30 di tale secolo molti profeti, non agendo in accordo, diffusero la Danza dei Profeti (Prophet Dance) per tutto il Plateau centrale e meridionale. Questa danza in cerchio, eseguita sempre di domenica e che rivelava la credenza in un dio superiore, mostrava un influsso cristiano, nonostante alcuni abbiano sostenuto che aveva anche precedenti aborigeni. La danza ha assunto molte forme sotto la guida di vari profeti e sognatori, di cui quello più conosciuto è forse Smohalla, un sognatore sahaptin che ha rivitalizzato la Danza dei Profeti negli anni '70 del XIX secolo in una forma largamente diffusa.

Nel 1881, un indiano salish di Puget Sound di nome John Slocum intraprese ciò che in quel tempo era l'esperienza visionaria tipica di un profeta. Insieme a sua moglie Mary inaugurò la Indian Shaker Church, una Chiesa cristiana in cui la presenza del potere di Dio, rappresentata dal tremore fisico (*the shake*), veniva usata dai membri della congregazione per guarire i malati. Questa miscela di elementi cristiani e sciamanici si rivelò fortemente accattivante, e la Indian Shaker Church si diffuse nel Plateau, dove fu accettata dagli Indiani Yakima, Umatilla, Wasco-Tenino, Klamath e, in grado minore, dai Nasi Forati. Nella California nordoccidentale nel 1926 vennero costruite chiese da congregazioni di Yurok, Tolowa e Hupa. Il successo degli shaker in California cominciò ad affievolirsi negli anni '50, come risultato di uno scisma interno, della concorrenza con le Chiese cristiane evangeliche e del crescente accento sull'«indianità» e sul relativo ritorno alla tradizione.

Queste due ideologie evidentemente contrastanti, basate sui poteri salvifici di Gesù Cristo da un lato e sull'identità indiana percepita come tradizionale dall'altro, sembrano aver raggiunto una conciliazione reciproca nel Peyotismo e nella sua espressione istituzionalizzata: la Native American Church (Chiesa Nativa Americana). La Via del Peyote (Peyote Way) è stata abbracciata da un grande numero di Nativi del Bacino e si è diffusa presso gli Ute, i Paiute, i Gosiute e gli Shoshoni all'inizio del XX secolo, essendo la sua accettazione forse facilitata dal crollo della Danza degli Spiriti del 1890. I Washo ricevettero il peyote dai credenti ute nel 1936.

Il Peyotismo si diffuse in tutto il Bacino malgrado la resistenza di molti seguaci delle tradizioni, diventando esso stesso la base di un nuovo tradizionalismo. Esso non si stabilì, tuttavia, in California, sebbene gli Indiani di città quali San Francisco facciano frequenti viaggi per prendere parte agli incontri di peyote promossi dai Washo e da altri popoli in Nevada.

Molti altri sistemi religiosi successivi al contatto con gli Europei, inclusa la Danza del Sole, continuano a essere rappresentati. Chingichngish rimane d'importanza fondamentale nella vita religiosa delle riserve Rincon e Pauma nella California meridionale; la Danza dei Profeti di Smohalla viene ancora praticata come base della religione Pom Pom degli Indiani Yakima e Warm Springs; Bole-Maru e altre trasformazioni successive al contatto con gli Europei delle religioni del Kuksu sono vitali presso i Pomo e altri gruppi della California centrale. La Indian Shaker Church sopravvive in molte comunità.

Dagli anni '60 del secolo scorso i Nativi delle tre aree culturali hanno fatto sforzi comuni per riaffermare l'autonomia religiosa e anche politica. Infatti, le due sfere continuano a essere strettamente intrecciate. Gli esperti religiosi tradizionali e, in molti casi, le attività rituali collettive sono sopravvissuti sia alla conquista, sia alla cristianizzazione. Gli Indiani più giovani si rivolgono sempre più di frequente a specialisti anziani e si dedicano a vecchie pratiche rituali. Gli annuali anniversari funerari sono ancora importanti in alcune parti della California meridionale; i Californiani nordoccidentali continuano a danzare nei riti di Rinnovamento del Mondo; e lo sciamanismo sopravvive nel Bacino, come pure la ricerca dello spirito nel Plateau. Una miriade di altri eventi rituali nativi e di pratiche private continua per tutta la regione. Agenzie di Stato quali la California's Native American Heritage Commission (Commissione del patrimonio nativo americano della California) come pure la legislazione federale come l'American Indian Religious Freedom Act (Legge sulla libertà religiosa dei Nativi americani) del 1978 sostengono questi sforzi fino a un certo punto. Ciononostante, si può notare che la persistenza delle antiche tradizioni e la loro capacità di resistere attraverso le trasformazioni moderne non si sono per nulla affievolite.

[Per un'ulteriore trattazione delle trasformazioni dei sistemi religiosi nativi americani successive al contatto, vedi *AMERICA SETTENTRIONALE, RELIGIONI DELL'*, articolo *Movimenti moderni*. Per informazioni più dettagliate su particolari movimenti, vedi *DANZA DEGLI SPIRITI*; le sezioni sul Peyotismo dell'articolo

Gli Indiani delle Pianure della presente voce; e *DROGHE PSICHEDELICHE*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

Le fonti più preziose per iniziare lo studio sulle religioni della California, del Grande Bacino e del Plateau sono R.F. Heizer (cur.), *Handbook of North American Indians*, VIII, *California*, Washington/D.C. 1978; W.L. d'Azevedo (cur.), *Handbook of North American Indians*, XI, *Great Basin*, Washington/D.C. 1986; D.E. Walker, Jr., *Handbook of North American Indians*, XII, *Plateau*, Washington/D.C. 1998. Il volume curato da Heizer in un certo senso sostituisce A.L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California*, Washington/D.C. 1925, rist. New York 1976, sebbene questo lavoro precedente rimanga di grande interesse.

Utili bibliografie si possono trovare nei volumi del nuovo *Handbook* e in molte altre importanti fonti: G.P. Murdock e T.J. O'Leary, *Ethnographic Bibliography of North America*, I-V, New Haven 1975; R.F. Heizer, *The Indians of California. A Critical Bibliography*, Bloomington/Ind. 1976; J.P. Jorgensen, *Western Indians*, San Francisco 1980; e O.C. Stewart, *Indians of the Great Basin*, Bloomington/Ind. 1982.

Il testo di Jorgensen è uno studio distributivo fatto con il computer con capitoli dedicati a numerosi argomenti pertinenti, che pongono le pratiche religiose in un contesto ambientale e politico. In quanto tale, costituisce una continuazione sofisticata di precedenti indagini sulla distribuzione degli elementi culturali. Uno studio simile è H.E. Driver, *Girls' Puberty Rites in Western North America*, in «University of California Publications in Anthropological Records», 6 (1941-1942), pp. 21-90, che fornisce una panoramica esaustiva di un argomento importante nelle tre aree culturali oggetto del presente articolo. Altri temi analoghi occidentali vengono esplorati in W.Z. Park, *Shamanism in Western North America*, Evanston/Ill. 1938, rist. New York 1975 e nelle due analisi sulle cerimonie del primo salmone di Erna Gunther in «American Anthropologist», 28 (1926), pp. 605-17 e in «Washington University Publications in Anthropology», 2 (1928), pp. 129-73. Il testo di Park contiene un resoconto dettagliato dello sciamanismo dei Paiute settentrionali (Paviosto) e serve a introdurre specifici aspetti della religione del Grande Bacino, mentre V.F. Ray, *Cultural Relations in the Plateau of North America*, Los Angeles 1939 analizza le complessità della vita religiosa di quell'area e resta ancora un'opera importante.

Esistono varie fonti sui principali sistemi religiosi della California. A.L. Kroeber e E.W. Gifford (curr.), *World Renewal. A Cult System of Native Northwestern California*, in «University of California Publications in Anthropological Records», 13 (1949), pp. 1-56, fornisce buon materiale descrittivo, malgrado le interpretazioni siano piuttosto limitate. E.M. Loeb, *The Western Kuksu Cult* e *The Eastern Kuksu Cult*, in «University of California Publications in American Archaeology and Ethnology», 33 (1932-1933), pp. 1-138, 139-232, sono paragonabili alle opere di Kroeber. Studi successivi includono L.J. Bean e Th.F. King (curr.), *ʾAntap. Californian Indian Political and Economic Organization*, Ramona/Cal. 1974, e R.C. White, *The Luiseño Theory of «Knowledge»*, in «American Anthropologist», 59 (1957), pp. 1-19. Entrambi forniscono un'introduzione allo studio delle religioni californiane meridionali. Il saggio di White è anche incluso in un volume di documenti in gran parte teorici: L.J. Bean e Th.C. Blackburn (curr.), *Native Californians. A Theoretical Retrospective*, Socorro/N.M. 1976, che fornisce diverse interpretazioni stimolanti dei sistemi religiosi della California aborigena.

Infine, il «Journal of California and Great Basin Anthropology», Banning/Cal. 1979-, susseguente al «Journal of California Anthropology» (1974-1979), pubblica piuttosto regolarmente studi sulle religioni della California e del Grande Bacino.

THOMAS BUCKLEY

Gli Indiani del Sud-Ovest

Dall'estremità meridionale delle Montagne Rocciose del Colorado, l'area culturale del Sud-Ovest si estende a sud attraverso le montagne, gli altopiani di arenaria e i profondi *canyon* del Nuovo Messico e dell'Arizona settentrionali e affonda oltre il Mogollon Rim – estremità meridionale del *plateau* del Colorado – negli aridi e piatti deserti con scarsa vegetazione e poco elevati rispetto al livello del mare del Nuovo Messico e dell'Arizona meridionali fino ai caldi litorali del golfo della California. Essa è inframmezzata da catene montuose, alcune ricche di foreste e di animali da caccia. I fiumi principali sono pochi: il Colorado, i suoi affluenti e il Rio Grande sono le fonti primarie di acqua per ampie porzioni dell'ecosistema sudoccidentale.

Data la varietà topografica, della vegetazione e del clima, non è sorprendente che il Sud-Ovest contenga un'analoga diversità culturale. Quattro famiglie linguistiche principali (uto-azteco, hokan, athabasca, tanoan) sono rappresentate da un grande numero di popolazioni e altre due lingue (zuni e keres) costituiscono isole linguistiche. Tuttavia, non si deve pensare che i confini linguistici siano sovrapponibili ai confini culturali. I trentuno *pueblo* del Nuovo Messico e dell'Arizona includono parlanti di sei lingue incomprensibili fra loro di quattro gruppi linguistici. Eppure questi condividono molte caratteristiche culturali e specificamente religiose. D'altro canto, fra i gruppi parlanti lingue uto-azteche si trovano forme socio-culturali tanto disparate quanto le bande di cacciatori-raccoglitori di Shoshoni nel Nord e il grande Stato azteco a sud dell'area culturale sudoccidentale.

Modelli economici. Le tipologie generali delle culture del Sud-Ovest semplificano inevitabilmente una tale diversità. Malgrado tali chiarificazioni, esse possono fornire una struttura all'interno della quale fare qualche generalizzazione sistematica. Edward Spicer (1962) ha suggerito quattro divisioni principali in base ai diversi tipi economici al tempo del contatto con gli Europei: i popoli dei *ranch* (*rancheria*), i popoli dei villaggi, i

popoli delle bande e i popoli delle bande non dedite all'agricoltura. I popoli dei *ranch* praticavano tutti l'agricoltura secondo la tradizione che si basava su una terna di colture nordamericane: mais, fagioli e zucca. Essi vivevano in insediamenti disseminati, con unità familiari o «piccoli *ranch*» un po' distanziati fra loro. Tale modello economico generale era adottato da gruppi disparati quali i Tarahumara e i Concho nella Sierra Madre di Chihuahua, i Pima e i Papago dell'Arizona meridionale, gli Yaqui e i Mayo concentrati nei delta dei fiumi lungo la costa del Sonora del golfo della California, e i gruppi fluviali e montani di Yuman. Notevoli differenze di modelli d'insediamento, che includono la maggiore concentrazione di popolazione presso i Piman e gli spostamenti stagionali dai promontori verso le valli per i Tarahumara e i Concho, si riscontrano da popolo a popolo. Tuttavia, la designazione di *rancheria* è utile come caratterizzazione generale delle economie agricole del Sud-Ovest che non sostengono comunità densamente popolate e permanentemente sedentarie.

I popoli dei villaggi della classificazione di Spicer sono, per contro, comunità sedentarie, con popolazioni strettamente integrate in villaggi permanenti di pietra e mattoni. Questi sono i popoli dei *pueblo*, che sono considerati gli agricoltori indigeni archetipici del Sud-Ovest. I Pueblo Tanoan includono i Tiwa, i Tewa e i Towa, i cui villaggi si estendono lungo il corso superiore del Rio Grande nel Nuovo Messico. Vi sono anche diversi Pueblo Keresan che vivono per la maggior parte lungo il Rio Grande e i suoi affluenti in Nuovo Messico, con i Laguna e gli Acoma, vicini linguisticamente, un po' più a ovest, sul fiume San Jose. Spostandosi a ovest, attraverso lo spartiacque continentale, vi è il *pueblo* di Zuni su un affluente del fiume Little Colorado. All'estremità occidentale del territorio dei Pueblo, sulle *mesas* a forma di dita che si estendono verso sud-ovest dalla Black Mesa del *plateau* del Colorado, vi sono undici villaggi hopi, i cui abitanti parlano hopi, una lingua uto-azteca. Situato sempre nelle vicinanze vi è un villaggio tewa, Hano, abitato da rifugiati provenienti dalla valle del Rio Grande dopo la Grande Rivolta dei Pueblo del 1680.

I Pueblo praticano l'agricoltura intensiva. Presso i Pueblo orientali (quelli che occupano l'area del Rio Grande) e tra gli Acoma, i Laguna e gli Zuni (con cui gli Hopi costituiscono i Pueblo occidentali), l'agricoltura si basa su una varietà di tecniche d'irrigazione. La terra hopi non ha corsi d'acqua permanenti e l'agricoltura è praticata con il metodo della coltivazione a secco. La sedentarietà è una straordinaria caratteristica dei popoli dei villaggi: Acoma e il villaggio hopi di Oraibi si contendono il primato di più antica comunità abitata con continuità nell'America settentrionale, con riscontri nelle datazioni delle ceramiche e degli anelli di alberi che suggeriscono un'occupazione che risale almeno al XII secolo d.C.

La terza suddivisione di Spicer è quella dei popoli delle bande, tutti parlanti athabasca. Questi comprendono i Navajo e diversi popoli di Apache. Questi Athabasca emigrarono nel Sud-Ovest, probabilmente attraverso le Pianure, dal Canada nordoccidentale non molto prima dell'arrivo dei colonizzatori spagnoli all'inizio del XVI secolo. Essi hanno variamente modificato un'economia tradizionale di caccia e raccolta con l'aggiunta dell'agricoltura da parte dei Pueblo (Navajo e Apache occidentali) e delle pecore (Navajo) e dei cavalli (tutti i gruppi) dagli Spagnoli. Il mezzo di acquisizione di questi accrescimenti economici – attraverso le incursioni nei *pueblo* e negli insediamenti spagnoli – accentua un'altra importante caratteristica delle economie apache.

La quarta suddivisione economica di Spicer si riferisce a bande non dedite all'agricoltura. I Seri della linea costiera nordoccidentale dello Stato messicano del Sonora sono i rappresentanti principali di questa suddivisione. Tradizionalmente essi cacciavano piccola selvaggina, pescavano e catturavano tartarughe marine, e raccoglievano frutti da piante selvatiche lungo la costa desertica del golfo della California.

Naturalmente, variazioni nell'economia non indicano variazioni nella struttura religiosa e nell'orientamento *tout court*. Eppure, modalità di adattamento ambientale, entro certi limiti, effettivamente condizionano le possibilità di complessità sociale. I modelli religiosi dei Nativi del Sud-Ovest frequentemente riflettono forme di adattamento ambientale a causa di un concetto prevalente di radicamento sociale entro uno scenario ambientale locale. Dato che molte delle preoccupazioni religiose delle popolazioni del Sud-Ovest riguardano la relazione dell'uomo con le forze ambientali, l'interazione tra la sfera economica e quella religiosa risulta fondamentale.

Modelli religiosi. Nella serie delle culture indigene sudoccidentali sono evidenti due modelli generali di azione religiosa: quello che si concentra sulla guarigione della malattia e quello che celebra, riafferma e consacra la relazione dell'uomo con le forze cicliche della natura. Le azioni religiose del primo tipo sono solitamente rappresentazioni sciamaniche, i cui partecipanti includono un paziente e uno specialista rituale (o un piccolo gruppo di specialisti). Il secondo tipo include riti comunitari, che coinvolgono grandi gruppi di partecipanti sotto la direzione di un gruppo di sacerdoti ereditari. Queste due forme generali sono presenti nel Sud-Ovest in una varietà di combinazioni e trasformazioni. Presso gli Yuman, i Tarahumara e gli Apache, la guarigione sciamani-

ca è la forma religiosa prevalente e viene posta poca attenzione ai riti agricoli della comunità (gli Havasupai che fino all'inizio del secolo scorso tenevano rappresentazioni cerimoniali con maschere nelle fasi del ciclo agricolo – una pratica probabilmente presa in prestito dai loro vicini, gli Hopi – sono un'eccezione parziale). Storicamente i Pima e i Papago tenevano riti agricoli della comunità come pure esibizioni sciamaniche, ma a seguito del cambiamento socio-culturale i primi non esistono più, mentre gli ultimi, da soli, hanno finito con il rappresentare la religione tradizionale. All'altra estremità dello spettro, i Pueblo dedicano la maggior parte della loro attenzione religiosa al ciclo del calendario e hanno perfino incluso nei riti comunitari le loro cerimonie di guarigione attraverso la creazione di società di medicina, in modo da ricoprire il ruolo svolto dal singolo sciamano in società meno orientate verso la vita comunitaria (gli Hopi sono un'eccezione poiché riconoscono ancora il *medicine man* e la *medicine woman* individuali).

In generale, le attività religiose orientate intorno alla guarigione sciamanica e all'acquisizione del potere personale tramite il controllo individuale sulle risorse soprannaturali si manifestano in quelle società che pongono minore (o nessuna) enfasi sull'agricoltura e sono prive di modelli di forte insediamento. Le cerimonie comunitarie intrecciate ai cicli stagionali predominano nelle società dipendenti dall'agricoltura, che hanno sviluppato sistemi rituali altamente elaborati e complessi; come afferma Åke Hultkranz: «Nessun'altra società amerindiana pone un così forte accento sul cerimonialismo» come fanno i Pueblo.

Alcuni avvertimenti agli studiosi delle religioni del Sud-Ovest. Un problema chiave che si presenta agli studiosi delle religioni indiane del Sud-Ovest è il cambiamento socio-culturale. La Conquista e la colonizzazione spagnole del XVI e del XVII secolo hanno interessato tutte le culture del Sud-Ovest, sebbene i singoli popoli siano stati trattati in modo differente. La nostra conoscenza delle credenze e delle pratiche religiose indigene è in alcuni casi (per esempio, i Seri) estremamente limitata dal completo abbandono delle credenze indigene e dalla loro sostituzione con concetti cristiani. Il sincretismo di forme tradizionali e di forme introdotte è, come avviene presso gli Yaqui e i Mayo, così radicato storicamente che è impossibile isolare i fili della vita religiosa precedente al contatto. Il sistema tradizionale Yaqui e Mayo, composto da tre società religiose, si è fuso con le credenze religiose dei gesuiti nel XVII secolo ed è arrivato a incarnare concetti largamente cristiani, ma la versione da parte di tali popolazioni di cerimonie cristiane, quali i riti che riepilogano la passione di Cristo, include figure tradizionali con chiare somiglianze con le *kachina* e i buffoni sacri dei Pueblo. Da quando iniziò tale processo sincretico, molto prima che fossero condotti attenti studi etnografici sulla credenza e sulla pratica indigena, le «forme pure» furono semplicemente irrecuperabili.

I Pueblo, i Navajo e gli Apache hanno mantenuto intatti i loro sistemi religiosi tradizionali più di altre popolazioni del Sud-Ovest. Fra tali gruppi, i Pueblo hanno i sistemi religiosi più complessi, che in molti casi conservano forme indigene intatte e distinte rispetto agli elementi religiosi introdotti dagli Europei. Per tale motivo, in questo saggio ci si concentrerà su questi ultimi. La persistenza dei modelli religiosi dei Pueblo, malgrado quasi quattrocento anni di dominazione coloniale, è straordinaria. La presenza delle popolazioni dei Pueblo nel Sud-Ovest e dei precedenti cosiddetti *Basket Makers* (Produttori di Cesti), con i quali vi è una chiara continuità culturale nei documenti archeologici, è rintracciabile fin dall'antichità. I resti della civiltà degli Anasazi trovati nel Chaco Canyon (Nuovo Messico) e nella Mesa Verde (Colorado) non sono che le prove più conosciute di tale popolazione socialmente complessa e culturalmente sofisticata, i diretti antenati dei Pueblo storici. L'apice della cultura anasazi (XII e XIII secolo d.C.) è rappresentato da un'architettura monumentale e da elaborati modelli d'insediamento disseminato che rivelano l'esistenza di ampie reti sociali in vaste regioni. Per ragioni che si possono solo indovinare – siccità, guerre, malattie, pressione demografica, lotte sociali intestine, o tutto quanto insieme – i *pueblo* (villaggi) anasazi più grandi hanno lasciato il posto a *pueblo* più piccoli all'epoca dei primi documenti storici (intorno al 1540).

L'entità del cambiamento e della persistenza della religione rimane una questione insondabile. Nonostante ciò, il conservatorismo religioso dei Pueblo moderni, come pure le indicazioni archeologiche (come certi petroglifi), suggeriscono che più di qualche pratica religiosa sia durata per un tempo molto lungo. Questi due fattori, il conservatorismo e l'antichità delle pratiche religiose dei Pueblo, riflettono un'altra caratteristica preminente: le più importanti credenze e pratiche rituali dei Pueblo sono intenzionalmente e rigorosamente conservate sotto un manto di segretezza. I Pueblo sono stati e rimangono tutt'oggi estremamente riluttanti a fare rivelazioni sulla loro vita religiosa che vadano oltre gli aspetti esteriori. A nessun antropologo, tranne a quelli nativi pueblo, è stato permesso da parte dei Pueblo orientali di condurre ampie ricerche sul campo. Domande di carattere religioso vanno incontro all'elusione o al silenzio intenzionale. Spesso le informazioni ricevute da estranei sono state ottenute in modi insoliti, come, per esempio, tramite interviste a singoli individui in stanze d'albergo lontane dai loro *pueblo*. Solo aspetti

limitati delle rappresentazioni religiose dei Pueblo sono pubblici; a nessun estraneo non indiano è stato permesso di assistere a una rappresentazione di *kachina* in qualche *pueblo* del Rio Grande dal XVII secolo.

La segretezza è diffusa non semplicemente per preservare l'integrità della religione tradizionale dagli influssi corruttori del mondo esterno, ma anche per proteggere quella delle pratiche religiose all'interno dei *pueblo* stessi. A coloro che sono iniziati alle società religiose viene inculcata l'idea che la rivelazione della conoscenza segreta e impartita tramite i riti avrà tremende conseguenze soprannaturali (la loro stessa morte o quella dei loro genitori) e sociali (l'ostracismo da parte dei *pueblo*). Ne consegue che la conoscenza della religione dei Pueblo è frammentaria, debole e in alcuni casi non precisa. Si sa certamente qualcosa degli aspetti esteriori della religione dei Pueblo e questi verranno trattati di seguito. Tuttavia, per rispetto al diritto dei Pueblo di preservare le loro religioni come essi ritengono opportuno, un livello di conoscenza superficiale è onesto, in coscienza, il limite massimo oltre al quale non ci possiamo spingere.

Il cosmo dei Pueblo. Nel pensiero dei Pueblo, generalmente, non esiste un'origine assoluta della vita o degli esseri umani. Nonostante ci siano state numerose trasformazioni dai tempi più antichi, la terra e le persone sono sempre esistite. Di conseguenza, vi è minor preoccupazione sulle origini primordiali che sul processo attraverso il quale gli esseri umani furono trasformati dalle condizioni precedenti alla loro condizione attuale.

Le popolazioni del Sud-Ovest, in generale, immaginano un cosmo a più strati, la cui struttura è sostanzialmente tripartita: «di sotto», «questo livello» e «di sopra». Ciascun livello ha delle suddivisioni, ma il numero e il carattere delle suddivisioni varia da una cultura all'altra. Tutti i Pueblo credono di essere stati originati sotto l'attuale superficie terrestre. Lo strato inferiore ha le caratteristiche di un mondo precedente, o di diversi mondi precedenti (o «grembi») impilati uno sull'altro. Gli Zuni e i Keresan concepiscono quattro mondi precedenti, gli Hopi tre e i Tewa solo uno. L'ultimo mondo «di sotto» giace sotto un lago o sotto la superficie terrestre. All'inizio dell'era attuale, la gente fu spinta – da esseri soprannaturali in alcune versioni della storia dell'Emersione, dalla necessità di fuggire dal male in altre versioni – a cercare una nuova vita nel mondo sovrastante. Con metodi che variano da una storia all'altra (in alcune versioni arrampicandosi su un albero, in altre su una gigantesca canna), la gente ascese a tale livello. La consistenza della terra era soffice e necessitava di indurimento. Ciò fu compiuto con l'aiuto soprannaturale dei Gemelli Guerrieri (War Twins) che si trovano presso tutti i gruppi di Pueblo, o da un essere umano con poteri speciali – per esempio, dal Capo d'Inverno (Winter Chief), che nella storia tewa ha indurito la terra con il freddo.

I resoconti differiscono rispetto alla creazione del Sole, della Luna, delle stelle e all'origine delle piante addomesticate. Per i Pueblo orientali, il Sole era una forza allettante che incoraggiò l'ascesa della gente a questo mondo. Invece, nella tradizione hopi, i *leader* rituali crearono il Sole e la Luna gettando nel cielo dischi di pelle di daino o di cotone. Dopo l'Emersione, gli Hopi incontrarono un essere soprannaturale semiantropomorfo Maasawu, che li introdusse alla coltura del mais, dei fagioli e della zucca. Gli Hopi raccontano di come le stelle abbiano avuto origine dalla negligenza di Coyote. Questi era stato incaricato di portare un vaso sigillato verso la casa orientale del Sole, ma, prima di raggiungere tale destinazione, si stancò e decise, contravvenendo alle istruzioni, di sollevare il coperchio del recipiente. Tutte le stelle volarono via formando la Via Lattea. Nella tradizione zuni, un cacciatore di mostri soprannaturale, dopo averne catturato uno, lo fece a pezzi e li gettò nel cielo, dove divennero le stelle.

I tempi e i metodi della creazione dei fenomeni naturali variano, ma la traiettoria del progresso umano è la stessa in tutte le varie tradizioni dei Pueblo. Dopo l'emersione sulla superficie della terra tramite un'apertura detta «ombelico della terra», la gente migrò fermandosi in luoghi identificati dalla tradizione orale con le numerose rovine sparse in tutto il Sud-Ovest prima di raggiungere la sua destinazione finale nei villaggi odierni. I vari modelli di migrazione riflettono forme diverse di organizzazione sociale: i clan matrilineari degli Hopi migrarono indipendentemente e arrivarono nelle attuali città hopi come unità separate, mentre le due suddivisioni tribali complementari dei Tewa, l'Inverno e l'Estate, migrarono giù verso le sponde opposte del Rio Grande dal loro punto di Emersione a nord.

Pertanto, i miti delle origini dei Pueblo enfatizzano il processo di trasformazione nei popoli pueblo attuali. Ciascun *pueblo* è fortemente indipendente e, tranne occasioni eccezionali che richiedono risposte decisive (come nella Rivolta dei Pueblo del 1680 o durante gravi carestie), non vi è alcuna unità politica tra i *pueblo*. Tale indipendenza è riflessa nella visione del mondo dei Pueblo: ciascun *pueblo* considera se stesso il centro di un universo circoscritto. Le forze si irradiano sia in modo centripeto dai limiti esterni, sia in modo centrifugo da un luogo sacro al centro del *pueblo*, che è rappresentato come il cuore del cosmo. Così gli Zuni sono «il popolo del luogo di mezzo», gli Hopi della Second Mesa vivono al centro dell'universo e ciascuno dei vari villaggi tewa si trova nel «luogo di mezzo dell'ombelico della

terra madre» (Ortiz, 1969, p. 21). I limiti esterni del mondo sono segnati in vario modo. Presso i Pueblo orientali, gli Acoma e i Laguna, il mondo è una superficie piatta rettangolare (seppur naturalmente interrotta dalla topografia) delimitata da montagne sacre nelle direzioni cardinali. Per gli Zuni, la superficie è circolare ed è circondata da oceani collegati da fiumi dell'oltretomba. Il mondo degli Hopi è delimitato in modo più astratto, sebbene montagne e fiumi sacri fungano da elementi di delimitazione.

Tutti i mondi dei Pueblo sono rigorosamente allineati secondo sei direzioni cardinali, quattro delle quali corrispondono ai nostri Nord, Ovest, Sud ed Est (o, nel caso degli Hopi, ai punti del sorgere e del tramonto del sole all'orizzonte nei solstizi – approssimativamente Nord-Ovest, Sud-Ovest, Sud-Est e Nord-Est), lo zenit e il nadir. Dal punto di vista dei suoi abitanti, ciascun *pueblo* si trova al centro dell'intersezione degli assi delle opposte direzioni. Le direzioni sono simboleggiate da numerosi indicatori: colori, mammiferi, uccelli, serpenti, alberi, conchiglie, laghi sacri, dimore delle divinità e così via.

Gli Zuni e i Tewa, a quanto pare, hanno elaborato lo schema assiale al massimo grado. Per gli Zuni, le sei direzioni servono come modello organizzativo polifunzionale per la società – per quanto attiene a raggruppamenti di clan matrilineari, confraternite sacerdotali, raggruppamenti della *kiva* (stanza cerimoniale) – e per la natura, poiché la tassonomia delle specie è strutturata in modo direzionale. Il piano quadruplice (cioè escludendo l'asse verticale) della superficie terrestre è rappresentato dai Tewa come una serie di gruppi concentrici di quattro elementi, che sono contrassegnati da quattro montagne alle loro estremità e da quattro colline con la cima piatta, da quattro luoghi sacri rivolti verso le quattro direzioni e da quattro piazze di villaggi man mano che ci si avvicina al centro. Questa non è un'idea statica nella credenza tewa, infatti i danzatori rituali nelle piazze devono volgere il volto alle quattro direzioni, i canti sono composti da quattro parti, e così via. Ciascuno degli elementi fisici che segnano gli angoli dei confini concentrici (le quattro montagne, colline, centri sacri e piazze) è un luogo di potere. Ciascuno contiene un «ombelico della terra» che collega i tre livelli del cosmo e che è sotto il controllo di particolari esseri soprannaturali.

Il pantheon dei Pueblo. Associata ai livelli e ai settori del mondo dei Pueblo vi è una schiera di esseri soprannaturali. Elsie C. Parsons (1939) divide tali esseri in categorie collettive e individuali.

Gli esseri soprannaturali collettivi. La categoria collettiva include segnatamente le nuvole, i morti e le *kachina*. Le nuvole e i morti hanno un'associazione esplicita: lo specifico destino del deceduto dipende dal ruolo che questi ha avuto in vita, ma in generale i morti diventano nuvole. Gli esseri delle nuvole sono classificati in base alle direzioni e, conseguentemente, sono associati ai colori. La *kachina* è un concetto spirituale fluido che si riferisce sia agli esseri soprannaturali, sia a coloro che li personificano con le maschere durante le cerimonie dei Pueblo. Le *kachina* appaiono in svariate guise e rappresentano molte caratteristiche del mondo naturale e di quello soprannaturale. Esse sono drammatizzate con la personificazione mascherata e nelle storie, dove appaiono in forma di animali, piante, uccelli, sole, stelle e come spiriti quali i Gemelli Guerrieri, le divinità del cielo, gli eroi culturali e così via. Alcune *kachina* rappresentano anche animali da selvaggina e le *kachina* associate alle direzioni sono anche collegate alla caccia. Le *kachina* dimorano in luoghi al limite dei confini del mondo: nelle montagne, per esempio, o nei laghi o in altri luoghi associati ai poteri dell'umidità. I tre concetti dei morti, delle nuvole e delle *kachina* si sovrappongono: i morti possono diventare *kachina* e le *kachina* si possono manifestare come nuvole. L'interdipendenza fra le nuvole, i morti e le *kachina* accentua una notevole preoccupazione delle credenze e delle pratiche rituali dei Pueblo: l'importanza delle precipitazioni piovose in questo ambiente estremamente arido è di somma importanza, e le *kachina*, come spiriti della pioggia, hanno il potere di portare la pioggia per nutrire i raccolti, l'anello centrale nella catena dell'esistenza dei Pueblo.

Gli esseri soprannaturali individuali. Per alcuni aspetti, gli esseri soprannaturali individuali rispecchiano la disposizione del cosmo su livelli. Così, presso gli Hopi, Sootukwnangw (Nuvola di Cumulo di Stelle), la divinità dello zenit, è associata al fulmine e alla pioggia potente; Muyingwu, una divinità della terra associata al nadir, è lo spirito del mais, della germinazione e della vegetazione; e Maasawu è il custode di questo livello, la superficie della terra. Ma ciascuna di queste figure ha molteplici aspetti e non può essere semplicemente confinata in uno strato cosmico astratto. Con il suo potere di scoccare fulmini come frecce, Sootukwnangw è anche un'importante divinità della guerra, e Maasawu, specialmente, ha un gran numero di caratteristiche. Egli è associato al fuoco, alla guerra, alla morte e alla notte, e appare e si comporta in un modo più antropomorfo delle divinità «di sotto» e «di sopra». Gli esseri soprannaturali associati alle caratteristiche cosmiche incarnano anche princìpi morali (Maasawu rappresenta l'umiltà, lo spirito conservatore, l'assenza di avidità, il serio impegno verso i doveri della vita e le spaventose conseguenze dell'individualismo eccessivo) e princìpi biologici (le frecce fulmini di Sootukwnangw sono associate alla capacità fecondativa maschile). Inoltre, vi è

una pletora di altri esseri soprannaturali che non sono organizzati gerarchicamente, ma che cristallizzano numerose questioni religiose. Il pantheon dei Pueblo manca di sistematizzazione: gli esseri soprannaturali spesso coincidono nel significato e nella funzione e ciò è inoltre evidente nel modello di organizzazione religiosa. Segmenti distinti della società pueblo spesso si focalizzano esclusivamente su delle serie di esseri soprannaturali sotto il loro controllo; gli individui che non si trovano in un particolare segmento sociale non hanno il diritto di appellarsi a quella serie di divinità e rischiano gravi ripercussioni sociali per tentativi non autorizzati di relazioni con tali divinità.

Il sole, considerato ovunque come maschio, è una potente forza fecondante, il padre rispetto alla terra, che è la madre. Tradizionalmente, ci si aspettava che ogni individuo offrisse farina di grano e recitasse una preghiera al sole all'alba, quando questo lascia la sua casa (o *kiva*) all'estremità orientale del mondo e inizia il suo viaggio verso la sua casa occidentale. Le preghiere al sole fanno riferimento al desiderio di un cammino lungo e sereno per ciascun individuo sul sentiero della vita. Dopo un periodo di isolamento nell'oscurità, il neonato pueblo viene portato fuori e mostrato al sole per impetrare una vita lunga e felice e una attenzione benevola. Come Padre, il sole è messo sullo stesso piano per quanto riguarda la cura e il nutrimento spirituale dei suoi figli. I canti sono indirizzati a lui per chiedergli i poteri vitali di luce e calore, tenuti in equilibrio per non bruciare i raccolti o seccarli. Il sole è anche la divinità della caccia e della guerra; i Keresan, i Tiwa e gli Hopi cercano la sua assistenza in queste imprese.

Altre divinità celesti. Al confronto meno significative rispetto a quelle fin qui menzionate, altre divinità celesti includono innanzitutto la luna, che può essere sia femminile (Zuni, dove la «Madre che dà la luce della notte» è la moglie del sole), sia maschile (Tewa, Towa, Tiwa). Raramente ci si rivolge alla luna nelle preghiere e nei canti. In associazione al sole e ad alcune costellazioni, tuttavia, i movimenti e le fasi della luna sono utilizzati per pianificare il ciclo del calendario delle cerimonie. L'antichità di tali pratiche è suggerita da numerosi indicatori solari e lunari trovati nei siti preistorici [illegible], come i famosi petroglifi del Pugnale del Sole nel Chaco Canyon.

La stella del mattino e le costellazioni di Orione e delle Pleiadi hanno associazioni con la guerra e con i tempi delle cerimonie. Il moto dei corpi celesti è collegato criticamente al passaggio stagionale dell'anno. Le due suddivisioni cerimoniali dei Tewa fra popolo dell'Inverno e popolo dell'Estate, ciascuno dei quali ha la responsabilità rituale e politica di metà anno, sono un'indicazione della natura perfetta dei princìpi stagionali. Gli Hopi e gli Zuni dividono le loro stagioni in solstizi, i Tewa in equinozi, ma lo schema di duplici princìpi opposti è diffuso.

L'alba è deificata nella forma di Giovani Alba (Tewa), Madri Alba (Zuni) e Donna Alba (Hopi). Presso gli Hopi, Donna Alba è collegata a un'altra divinità femminile, Huruingwuuti (Donna delle Sostanze Dure), che ha un ruolo formativo nel processo cosmogonico. Presso i Pueblo Keresan, ella sembra avere una controparte in Donna Pensiero, i cui pensieri si materializzavano concretamente. Donna Pensiero precede mitologicamente Iyatiku, un essere ctonio che è la madre della gente, delle *kachina*, della selvaggina, del mais e che occupa il ruolo principale nel pantheon keresan. Iyatiku è, in un certo senso, equivalente a Muyingwu, la divinità hopi «del sotto», del mais e della germinazione. Il principio di fertilità umana e animale presso gli Hopi è rappresentato da Tiikuywuuti (Donna dell'Acqua Bambina), sorella di Muyingwu.

Altri esseri soprannaturali comuni. Questo gruppo include i Gemelli Guerrieri, che sono divinità della guerra, eroi culturali e protettori dei giocatori d'azzardo; lo spirito materiale che anima la terra (le cui parti del corpo possono essere rappresentate dalla vegetazione, dalle colline e dai *canyon*); il Serpente Piumato e Cornuto che vive negli elementi d'acqua della terra (sorgenti, laghetti, fiumi, oceani) e che è una potente e pericolosa divinità acquatica responsabile di inondazioni e terremoti; Nonna Ragno, una creatrice cosmogonica che gli Hopi considerano nonna dei Gemelli Guerrieri; Donna Sale o Uomo Sale, divinità dei laghi salati e di altre fonti di sale; Vecchia Fuoco, Uomo Cenere e Ragazzo Cenere con ovvie associazioni; un'aquila gigante o Ala di Coltello (Zuni), una delle varie divinità della guerra; Poseyemu, di solito padre delle società di guarigione, colui che fa miracoli e possibile controparte sincretica di Cristo; gli spiriti capi di particolari animali come l'Orso, il Tasso, il Puma, il Lupo e il Coyote, che sono i protettori di specifiche società di guarigione; i figli del sole, protettori delle società dei buffoni sacri; e molti altri.

Ciascuna di queste entità soprannaturali incarna una forma differente di potere. Esse sono, tuttavia, forme distinte e non includibili in un concetto di diffuso potere soprannaturale come *mana* o *orenda*. [Vedi *POTERE*, vol. 5]. Esse possono essere imbrigliate dagli esseri umani e utilizzate per trasformare eventi e condizioni nel mondo. L'accesso al potere è, tuttavia, strettamente limitato in queste società e si basa sull'iniziazione alle confraternite religiose, e specialmente, all'ufficio sacerdotale. Non vi è la ricerca della visione, per cui il potere (almeno per i maschi) è accessibile in modo democratico.

L'organizzazione religiosa e le pratiche rituali. La forma di base dell'organizzazione religiosa nei *pueblo* consiste di società rituali che servono una varietà di scopi. La religione dei *pueblo* si incentra su diverse questioni: la fertilità e la produttività agricola, la fertilità umana, la fertilità e la produttività degli animali da selvaggina, la guerra e la guarigione. Tali importanti questioni sono ulteriormente divisibili in vari aspetti. Così le preoccupazioni agricole riguardano il conseguimento di un'adeguata (non eccessiva) umidità, di adeguati calore e luce, e di un efficace ostacolo a molti flagelli delle colture e a un eccessivo vento e freddo. I riti riguardanti gli animali da selvaggina e la caccia si possono dividere in base alle specie inseguite. I riti della società di guerra sono preventivi, garantendo forza e successo, così come sono celebrazioni di vittoria e riti di purificazione e di sacralizzazione degli scalpi presi in battaglia. Le società di guarigione sono organizzate in base al tipo di malattia che guariscono. «Medicina dell'Orso», «Medicina del Tasso» e così via, sono associate solidalmente fra loro con effetti sui reciproci disturbi particolari e sono usate dalle società che portano gli stessi nomi per produrre guarigioni. In genere, le società sono composte da piccoli numeri di sacerdoti e da alcuni membri laici, e ciascuna segue un ciclo annuale di attività rituali. Nelle loro forme più spettacolari, tali attività raggiungono il punto culminante in rappresentazioni drammatiche pubbliche che si tengono in momenti specifici del ciclo del calendario.

Le società religiose hopi. Un esame delle società religiose hopi fornisce elementi per comprendere la struttura di tali società nelle culture pueblo in generale. Nel pensiero hopi, le società religiose hanno ranghi di importanza diversi e conferiscono gradi diversi di potere agli iniziati. Si può costruire come segue una graduatoria delle società in tre ordini ascendenti di importanza (ove possibile sarà fornita la traduzione dei nomi dall'hopi): Kachina e Powamuy sono società del terzo ordine; Flauto Blu, Flauto Grigio, Serpente, Antilope, Lakon e Owaqöl sono società del secondo ordine; Wuwtsim, Un Corno, Due Corni, Cantori, Soyalangw e Maraw sono società del primo ordine.

Ciascuna di queste società si concentra su una serie diversa di esseri soprannaturali e di questioni specifiche. La graduatoria in tre ordini corrisponde ai requisiti di età per l'iniziazione in particolari società. Tutti i bambini da sei a dieci anni (maschi e femmine) sono iniziati nella società Kachina o Powamuy. Dopo tale iniziazione sono idonei per diventare membri delle società del secondo ordine, sebbene non tutti gli individui vi apparterranno effettivamente (le società del secondo ordine sono distinte dal sesso: Lakon e Owaqöl sono femminili; le altre maschili). A circa sedici anni, tutti i maschi, secondo la tradizione, sono iniziati in una delle quattro società virili (Wuwtsim, Un Corno, Due Corni, Cantori) e le femmine nella società Maraw (Femminilità). L'iniziazione in una delle società virili, assieme al diritto di nascita, è il prerequisito per la partecipazione alla società Soyalangw; dato che tale società non ha un'iniziazione formale può essere considerata un'estensione più esclusiva delle società virili.

Il ciclo cerimoniale. La dimensione pubblica di ogni attività della società è concentrata in momenti particolari di una liturgia annuale. L'inizio dell'anno, che è misurato in mesi lunari, cade dalla fine di ottobre alla fine di novembre ed è segnato dalle cerimonie della società virile. Dopo un ritiro di otto giorni nelle *kiva* (stanze cerimoniali sotterranee), che comprende riti privati, due delle società (Wuwtsim e Cantori) camminano in lenta processione intorno al villaggio in due file, l'una di fronte all'altra (i membri di entrambe le società sono in ciascuna fila). Le file sono «controllate», su entrambe le estremità, da membri della società dei Due Corni. Wuwtsim e Cantori intonano canti composti per l'occasione, alcuni dei quali si prendono gioco delle inclinazioni sessuali della società Maraw (la controparte femminile della società Wuwtsim). I rimanenti membri della società Due Corni e tutti quelli della società Un Corno nel frattempo continuano a eseguire riti privati nelle *kiva* rispettive. Dopo il giro finale di Wuwtsim e Cantori, tutti i membri di Due Corni e Un Corno, in due processioni separate (d'effetto teatrale seppur non accompagnate da canti), visitano una serie di luoghi sacri intorno al villaggio e depositano offerte. Ciascuna società virile è considerata complementare alle altre tre e ognuna è associata a una particolare questione religiosa: Wuwtsim e Cantori alla fertilità, Due Corni alla caccia e agli animali da selvaggina, e Un Corno ai morti e alla protezione soprannaturale del villaggio.

Un mese dopo, nel periodo del solstizio d'inverno, si tiene la cerimonia Soyalangw. Questa è una delle cerimonie hopi più complesse e prevede la partecipazione dei sacerdoti più importanti del villaggio. Essi programmano secondo il rito gli eventi dell'anno a venire ed eseguono una varietà di attività rituali riguardanti l'inversione del movimento del sole verso nord e la rigenerazione dell'armonia umana, della flora (selvatica e coltivata), della fauna (selvatica e domestica) e meteorologica. Alcuni temi chiave delle questioni religiose hopi risuonano in questa cerimonia del solstizio d'inverno che rinnova e reindirizza il mondo e la posizione dell'uomo in esso. Dopo tale cerimonia si tengono le danze per gli animali da selvaggina (ora in particolare le Danze del Bisonte). Queste sono considerate danze «sociali», poiché sono un gruppo di danze eseguite se

settembre, che includono, fra le altre, le Danze della Farfalla e le «Danze Navajo». La distinzione fra danze sociali e rappresentazioni sacre non è del tutto chiara; i canti eseguiti in occasione delle danze sociali di frequente esprimono il desiderio di condizioni climatiche benevole e, in generale, queste danze rivelano una continuità con le questioni religiose delle rappresentazioni sacre. È chiaro, tuttavia, che le danze sociali sono considerate con minore solennità e vi sono solo proibizioni religiose minori legate a coloro che le eseguono.

La cerimonia Soyalangw apre la «stagione» delle *kachina*. Le *kachina* sono personificate in ripetute rappresentazioni pubbliche da gennaio a luglio. Come è stato notato, il concetto della *kachina* è molteplice. Il costume della *kachina* indossato dall'impersonatore include una maschera (ve ne sono più di trecento tipi), indumenti specifici e colori per il corpo. Gli Hopi considerano le rappresentazioni mascherate delle *kachina* manifestazioni del tutto efficaci degli spiriti *kachina*; quando parlano in inglese, essi evitano il termine *mask* (maschera), poiché l'azione del «mascherare» implica in un certo qual modo la mancanza di realtà. Molte *kachina* hanno richiami emblematici distinti e movimenti del corpo stilizzati. Coloro che rappresentano le *kachina* esprimono una grande varietà di spiriti, inclusi quelli delle specie animali e vegetali, divinità e figure mitologiche dall'espressione del volto sia benevola (per esempio, le «teste di fango»), sia severa (per esempio, gli orchi cannibali). Valori sociali positivi e negativi sono talvolta fusi nella stessa *kachina*. Spesso una *kachina* rappresenta molti elementi e pratiche simultaneamente e contiene un denso concentrato di indicatori simbolici. Alcune *kachina*, chiamate «capi *kachina*», sono più importanti di altre, sono «proprietà» di clan particolari e sono considerate come eminenti divinità di clan. Di solito, da gennaio a marzo, le *kachina* appaiono in gruppi e danzano di notte nelle *kiva*; per il resto della stagione, esse compaiono durante il giorno per danzare nella piazza del villaggio. Durante le esibizioni diurne le *kachina* possono essere accompagnate da un gruppo di buffoni sacri senza maschera, che conducono una cerimonia parallela all'esibizione delle prime. Ai buffoni sacri viene data ampia libertà, e sono i commentatori sociali per eccellenza. Essi espongono numerose anomalie sociali presenti nel villaggio e si prendono gioco di ogni cosa, dagli atti cerimoniali sacri agli eventi in corso. [Vedi *BUFFONE SACRO*, vol. 2].

Le due cerimonie *kachina* più importanti avvengono in febbraio (Powamuy, la Danza del Fagiolo) e in luglio (Niman, la Danza della Casa). Nella cerimonia Powamuy, i bambini possono essere iniziati o alla società Kachina o alla società Powamuy stessa durante una cerimonia serale all'interno di una *kiva*. Durante il giorno, un'ampia e multiforme adunata di *kachina* esegue giri cerimoniali intorno al villaggio. Questa processione, affascinante e bella, include una serie di piccoli cortei che sfilano simultaneamente in varie parti del villaggio. Powamuy purifica la terra e prefigura anche la stagione della semina. I fagioli vengono fatti germinare in cassette piene di terra nelle *kiva* con il calore artificiale di fuochi costanti. Durante il giorno della processione pubblica, le piante di fagioli vengono distribuite dalle *kachina* a ogni famiglia dove vengono cotte in umido. Nello stesso momento le *kachina* distribuiscono bambole *kachina* di legno dipinto e decorazioni (dischi intrecciati di fibre vegetali con raffigurazioni simboliche) alle ragazze, e archi e frecce dipinti ai ragazzi, assicurando loro un futuro di madri fertili e coraggiosi guerrieri-cacciatori.

La cerimonia Niman (l'Andare a casa) segna l'ultima esibizione annuale delle *kachina*. Alla conclusione di questa cerimonia, le *kachina* vengono cerimoniosamente «spedite» da alcuni sacerdoti alle loro case sui monti nelle San Francisco Peaks e altrove. Viene loro richiesto di portare con sé le preghiere della gente e di presentarle alla comunità degli spiriti *kachina*.

La stagione delle *kachina* è seguita dalla stagione delle cerimonie «non mascherate». In agosto si tengono le cerimonie del Serpente-Antilope o quelle del Flauto, la cui rappresentazione viene eseguita ad anni alterni. In entrambi i casi, le due società da cui le cerimonie prendono il nome si riuniscono in quel periodo per eseguire complessi riti che durano nove giorni. I riti del Serpente-Antilope prevedono un'esibizione pubblica in cui gli uomini Serpente danzano lentamente in coppie intorno alla piazza, mentre gli uomini Antilope formano una linea a ferro di cavallo intorno a loro e intonano dei canti. Le cerimonie del Serpente-Antilope e del Flauto sono profondamente espressive. Entrambe includono un tentativo magico di portare le nuvole sui campi per dare la pioggia alle colture; entrambe segnano il passaggio del sole; ed entrambe rendono spettacolare l'ingresso mitologico nel villaggio di particolari clan.

Seguono poi nella liturgia annuale le cerimonie delle società delle donne. Le società Lakon e Owaqöl, entrambe indicate come Danze dei Cesti, presentano una danza in cerchio nella piazza. Membri scelti della società corrono dentro e fuori dal cerchio gettando regali agli uomini, che affollano le estremità del cerchio e si contendono i regali. Le donne di entrambe le società tengono decorazioni di fibre vegetali di fronte a sé mentre cantano. La cerimonia della società Maraw presenta un analogo cerchio in cui le donne tengono in mano lunghi bastoncini di preghiera. Molti altri riti si eseguono durante la cerimonia Maraw di nove giorni, tra cui parodie di attività cerimoniali maschili. I riti Ma-

raw si riferiscono a guerra e fertilità. I riti Lakon e Owaqöl si concentrano sulla fertilità e sulla celebrazione del raccolto.

Questo sintetico profilo del ciclo cerimoniale hopi rivela alcune questioni di base della religione dei Pueblo. I tempi delle cerimonie sono intimamente collegati al corso annuale della natura. Le rappresentazioni delle *kachina* sono in particolar modo collegate al ciclo vitale delle piante coltivate e hanno luogo in momenti specifici di tale ciclo. Le prime cerimonie dell'anno prefigurano la semina e il buon esito delle colture; esse sono pensate per portare la neve e la pioggia in modo da impregnare la terra di umidità, che rimarrà lì fino al momento della semina in aprile. Le rappresentazioni diurne delle *kachina* sollecitano nello stesso modo la pioggia per aiutare le colture a crescere. La cerimonia Niman (l'Andare a casa) segnala la fine delle prime fasi di maturazione delle colture; la partenza delle *kachina* suggerisce che gli spiriti delle colture sono sufficientemente maturi da non avere più bisogno dell'aiuto delle *kachina*. Le cerimonie del Serpente-Antilope e del Flauto completano il corso dell'incoraggiamento e nutrimento metafisico delle colture. Tali cerimonie, che si celebrano nel periodo più caldo e secco dell'anno, invocano le forze potenti di portare l'ultima pioggia per assicurare la piena maturazione delle colture e per impedire allo sguardo feroce del sole di farle avvizzire. Le Danze dei Cesti delle società delle donne celebrano il successo del raccolto tramite la gioiosa distribuzione di decorazioni di fibre vegetali e di beni per la casa.

Riti privati. Tutte le cerimonie includono riti privati nelle *kiva* prima della rappresentazione pubblica. In generale, tali riti privati includono la costruzione di un altare, che consiste in un dipinto di sabbia rettangolare davanti a una raccolta verticale di pezzi di legno dipinti e intagliati che raffigurano disegni simbolici di uccelli, animali ed esseri soprannaturali. Il dipinto di sabbia include anche molti elementi simbolici. Vengono eseguiti lunghi canti all'altare, si fuma e si soffia tabacco in modo cerimoniale per rappresentare le nubi (l'atto del fumare congiunge i cuori dei sacerdoti man mano che fanno passare la pipa in circolo e dà loro un potere collettivo di esprimere le loro preghiere in modo più energico). La *kiva* stessa è un simbolo molteplice: è orientata assialmente secondo le direzioni e al suo centro vi è un buco che rappresenta il *sipapu*, il punto dell'emersione dal mondo «di sotto». I quattro livelli della *kiva*, da sotto al pavimento al tetto, sono identificati con i mondi attraverso cui l'uomo è asceso; il passaggio in questo mondo è raffigurato dal *sipapu* e dalla scala della kiva che porta al tetto.

Simbolismo e rito del mais. Il mais è il simbolo diffuso e dominante della vita religiosa hopi. Esso è considerato la madre della gente, dato che è il principale sostentatore della vita umana. Gli Hopi dicono «il granturco *è* la vita». Al bambino appena nato vengono regalate due pannocchie perfette di mais bianco come sue «madri»; analogamente, quando una persona muore, pannocchie di mais blu lo accompagnano nel suo viaggio oltre la vita. I semi, le pannocchie, la barba della pannocchia, il latte, il polline e la farina di mais sono tutti elementi sacramentali che servono in contesti diversi. Inoltre, altri importanti simboli sono legati al ciclo di questa pianta. Le nuvole, la pioggia, il fulmine, i serpenti piumati e varie specie associate all'acqua, come le rane, le anatre, le canne e così via, sono tutti simboli che sottolineano un interesse primario: assicurare l'acqua per il mais.

Due elementi fra tutti servono come meccanismi per stabilire la santità o per comunicare con le forze soprannaturali: la farina di granturco e le piume per le preghiere. La farina di granturco è una sostanza consacrante multiuso: viene cosparsa sui danzatori *kachina*, usata per formare sentieri spirituali per le *kachina* e per i morti, offerta al sole e al proprio campo di piante di mais e accompagna tutte le forme di preghiera pubblica e privata. Quello di rivolgere una preghiera a varie forme soprannaturali cospargendo di farina di mais l'offerta si può considerare l'atto religioso fondamentale per gli Hopi come per i Pueblo.

Piume di molte specie di uccelli diversi vengono usate in innumerevoli modi nel rito hopi: vengono indossate sui capelli e intorno alle braccia e alle caviglie, decorano le maschere delle *kachina*, gli altari e gli emblemi della società religiosa. I bastoncini e le piume per la preghiera sono le due forme di base delle offerte di preghiera. I bastoncini di preghiera, intagliati in forme umane o soprannaturali, sono manifestazioni viventi di preghiera e sono simultaneamente suppliche di aiuto. Le piume sono considerate come veicoli particolarmente efficaci per trasportare dei messaggi agli esseri soprannaturali: esse «trasportano» con sé le preghiere delle persone.

Confronti. È evidente dalla situazione hopi che l'azione religiosa è molteplice. Non esiste un singolo gruppo di attività che possiamo indicare come «religione hopi» distinta dall'agricoltura hopi o perfino dalla politica hopi, dato che l'attività politica prosegue anche all'interno del contesto di riunioni cerimoniali private. Inoltre, l'esclusività delle società religiose sopra il terzo ordine suggerisce un modello socialmente frammentato di credenza e di pratica religiosa. La conoscenza religiosa è molto valutata e difesa strenuamente e serve come mezzo principale per fare distinzioni di *status* nella società hopi. Le spiegazioni hopi della diversità delle loro attività religiose fanno riferimento a circostanze

storiche: ogni culto è identificato con un particolare clan che lo ha introdotto quando ha negoziato l'accesso al villaggio in un lontano passato. Sebbene i membri laici del culto possano provenire da qualsiasi clan, i sacerdoti capi dovrebbero sempre essere del clan che «possiede» la cerimonia. In parte, allora, le rappresentazioni cerimoniali celebrano identità di clan distinte e delimitano particolari attività rituali come prerogativa esclusiva di clan particolari. Tale modello di società cerimoniali chiuse con diritti esclusivi in certe forme di azione religiosa è una caratteristica fondamentale della religione pueblo.

Il sistema di culto zuni. Altri gruppi pueblo si discostano notevolmente dallo schema hopi mantenendo comunque somiglianze che suggeriscono alcuni modelli comuni di credenze e di pratiche. Gli etnologi hanno identificato sei tipi principali di culti o di società presso gli Zuni.

1. *Il culto del Sole.* Responsabile del culto del Sole è l'importante funzionario religioso-politico detto *pekwin* (sacerdote del Sole). L'appartenenza è ristretta agli uomini, e la confraternita conduce le sue cerimonie durante i solstizi.
2. *Il culto Uwanami (coloro che fanno la pioggia).* Tale culto è composto da dodici sacerdozi distinti, ciascuno dei quali ha da due a sei membri. L'appartenenza è ereditaria all'interno di certe famiglie matrilineari. Ciascun sacerdozio prevede ritiri (ma non cerimonie pubbliche) durante i mesi estivi da luglio fino a settembre.
3. *Il culto Kachina.* A differenza della società Kachina degli Hopi, l'appartenenza alla società Kachina zuni non è aperta alle femmine. Il culto ha sei divisioni, che sono associate alle sei direzioni e sono collocate di conseguenza in sei *kiva*. Ciascun gruppo della *kiva* danza almeno tre volte all'anno: in estate, in inverno dopo il solstizio e dopo la cerimonia Shalako alla fine di novembre o all'inizio di dicembre.
4. *Il culto dei sacerdoti kachina.* Mentre la società Kachina si occupa principalmente della pioggia e dell'umidità, il culto dei sacerdoti *kachina* si incentra sulla fecondità (degli esseri umani e degli animali da selvaggina). I sacerdoti *kachina* sono responsabili delle sei *kachina* Shalako, figure simili a uccelli alte circa tre metri la cui comparsa segna la più spettacolare rappresentazione religiosa degli Zuni, e delle *koyemsi* (testa di fango) *kachina*, che sono al contempo esseri pericolosamente potenti e sciocchi buffoni sacri. Altre *kachina* sotto il controllo di sacerdoti *kachina* appaiono nelle cerimonie del solstizio, nelle cerimonie Shalako e ogni quattro anni nel periodo in cui i nuovi arrivati sono iniziati al culto generale Kachina.
5. *Il culto degli Dei di Guerra.* Il sacerdozio dell'Arco, che è esclusivamente maschile, controlla il culto degli Dei di Guerra. Tradizionalmente, l'iniziazione richiedeva la cattura di uno scalpo del nemico. I sacerdoti dell'Arco sono *leader* in guerra e protettori del villaggio e servono come braccio esecutivo della gerarchia religioso-politica, e in questo ruolo perseguono gli stregoni (la società estinta Momtsit potrebbe essere stata la controparte hopi dei sacerdoti dell'Arco).
6. *Il culto degli Dei Animali.* Il culto è sotto la supervisione di dodici società di guarigione e l'appartenenza è aperta sia agli uomini, sia alle donne. Ciascuna società si incentra su una particolare fonte di potere soprannaturale, che è impersonato dall'orso, dal puma o da un altro animale predatore. Le singole società praticano la medicina in generale, ma ciascuna si specializza anche nella guarigione di afflizioni specifiche. Le cerimonie collettive delle società si tengono in autunno e in inverno.

La divisione in culti della pratica religiosa zuni è sorretta da un calendario cerimoniale estremamente complesso che coordina e intreccia le attività rituali per tutto l'anno. Ciascun culto ha un ciclo che include azioni rituali pubbliche e private e che inizia e finisce con il solstizio d'inverno. Come presso gli Hopi, l'anno è diviso dai solstizi. Dal solstizio d'inverno a quello d'estate i punti focali principali dell'azione cerimoniale sono la medicina, la guerra e la fertilità umana e degli animali da cacciare. Per tutta l'estate, l'enfasi cerimoniale è rivolta alla pioggia e alla maturazione delle colture. Ai solstizi, tutti i principali interessi religiosi convergono. Così, presso gli Zuni, l'organizzazione religiosa mostra notevoli differenze di enfasi, da un punto di vista formale e funzionale, anche se queste appaiono come sfumature più che divergenze radicali. Complessivamente, sembra esserci una maggior enfasi sulla guarigione e una minore sull'agricoltura rispetto a quanto accade tra gli Hopi, una differenza di enfasi che si intensifica man mano che ci si sposta verso gruppi pueblo più a oriente.

Le pratiche religiose dei Pueblo Keresan. Presso i Pueblo Keresan (Acoma e Laguna a ovest e Santo Domingo, Cochiti, San Felipe, Santa Ana e Zia a est del Rio Grande e dei suoi affluenti) le principali organizzazioni religiose sono denominate «società di medicina». Con variazioni da *pueblo* a *pueblo* il modello di base consiste in quattro società di medicina principali – Pietra Focaia, Cikame (un termine keresan intraducibile), Gigante e Fuoco – e in numerose società minori, come Formica, Orso, Aquila e Lucertola. Le società di medicina conducono una cerimonia di guarigione comune in primavera, che riecheggia un tema della Danza del Fagiolo hopi, e tengono rappresentazioni per tutto l'an-

no per ottenere la guarigione di singoli pazienti. Le società hanno anche il compito di propiziare le piogge, che adempiono durante ritiri rituali privati nei mesi estivi. Da quanto viene riferito, tali società erigono altari e realizzano dipinti di sabbia simili a quelli descritti per gli Hopi e gli Zuni. Gli stessi principali elementi sacramentali delle popolazioni trattate in precedenza (bastoncini di preghiera e farina di mais) sono veicoli centrali per l'azione religiosa, e i prolungati canti e preghiere, finalizzati a rendere manifesto nel mondo il potere invisibile, realizzano una parte centrale del contenuto cerimoniale. Le società di medicina hanno anche ruoli importanti nelle cerimonie dei solstizi che mirano a invertire il corso del sole.

Altre importanti società keresan includono due gruppi accoppiati: Koshare, che è una società di buffoni sacri paragonabile per molti aspetti alle società dei buffoni sacri hopi, e Kwirena, una società principalmente collegata al controllo del tempo atmosferico. Una società di Cacciatori, che ha istituito un «capo caccia» permanente, e una società di Guerrieri, composta di cacciatori di scalpi, sono altre società importanti che tradizionalmente tenevano cerimonie durante l'inverno. Una società Kachina grande come un villaggio è suddivisa in due metà cerimoniali, Turchese e Zucca, associate alle due *kiva* del villaggio. Le rappresentazioni *kachina* di entrambe le metà avvengono durante l'autunno e l'inverno, ma specialmente durante l'estate immediatamente dopo i ritiri per indurre la pioggia delle società di medicina. Tali ritiri includono un viaggio soprannaturale al *sipapu*, dal quale le *kachina* vengono riportate di nuovo al villaggio. Come presso altri gruppi pueblo, le attività rituali presso i Keresan sono dominate dai maschi; sebbene entrambi i sessi possano unirsi a società di medicina, le donne servono da assistenti secondari e solo gli uomini si possono esibire in qualità di *kachina*.

La situazione ambientale e climatica dei Pueblo Keresan è molto più affidabile di quella degli hopi. La preoccupazione religiosa dei Keresan nei riguardi del ciclo agricolo è evidente, ma, dato che i Keresan conoscono l'irrigazione e hanno maggiori precipitazioni, essi mettono meno enfasi sull'agricoltura e più sulle funzioni di guarigione delle società religiose. Una funzione primaria delle più importanti società di medicina è quella di combattere la stregoneria di esseri umani dal cuore cattivo e di esseri soprannaturali malvagi, ritenuta la causa delle malattie. La stregoneria è, e lo è stata storicamente, una profonda preoccupazione anche degli Hopi e degli Zuni, sebbene presso gli Hopi tale questione riceva minor attenzione da parte delle principali società religiose.

Il tema del dualismo, che appare presso gli Hopi e gli Zuni nel cambiamento del tema rituale a seconda del solstizio, viene manifestato presso i Pueblo Keresan con la suddivisione dell'organizzazione cerimoniale in metà che hanno come centro le due *kiva*.

I sistemi religiosi dei Tewa, dei Tiwa e dei Towa. Il tema del dualismo nella religione del Sud-Ovest raggiunge forse la sua massima espressione nella vita religiosa dei sei *pueblo* tewa: San Juan, Santa Clara, San Ildefonso, Tesuque, Nambe e Pojoaque. La suddivisione delle persone nelle metà cerimoniali Estate e Inverno è parte del meticoloso schema duale espresso in termini di opposizione stagionale. La divisione del significato presso i Tewa è per equinozi; la cerimonia del passaggio stagionale che si tiene (approssimativamente) a ogni equinozio pone l'una o l'altra metà cerimoniale a capo del villaggio per la stagione successiva. Dunque vi sono due *leader* religiosi generali, o cacicchi, ciascuno a capo di una metà. Il calendario delle attività religiose è programmato in base alla divisione in estate (attività agricole) e inverno (attività non agricole). Di norma, ciascun *pueblo* tewa ha due *kiva*, che sono sede delle due metà cerimoniali. Vi sono otto società religiose in tutto: le società delle metà Inverno ed Estate, ciascuna capeggiata da un sacerdote di una metà; la società Medicina dell'Orso; le società Kwirena (buffoni freddi) e Kossa (buffoni caldi); la società Caccia; la società Scalpo; e la società Donne. L'attività rituale più intensa avviene fra gli equinozi autunnali e primaverili. Ciò contrasta con il modello hopi in cui la parte più attiva del ciclo avviene dal solstizio d'inverno a quello d'estate (e appena dopo). Elementi simili rispetto ad altre popolazioni sono d'altronde presenti: l'organizzazione della società religiosa presso i Tewa richiama quella dei vicini Keresan. Anche le preoccupazioni religiose sono simili fra i Pueblo Tewa e Keresan, sebbene i Tewa pongano meno enfasi sulla guarigione. I sacramenti principali sono gli stessi di altri gruppi: la rappresentazione delle *kachina* è una pratica religiosa fondamentale, sebbene più ristretta qui che presso gli Hopi, gli Zuni e i Keresan occidentali.

Le pratiche religiose tradizionali dei *pueblo* tiwa (Taos e Picuris a nord e Sandia e Isleta a sud) sono le meno note. Taos, in particolare, è stato molto efficace nel proteggere questioni che ritiene non appropriate per l'interesse pubblico. A Taos, ciascuna delle sei *kiva* (che sono divise in tre sul «lato nord» e tre sul «lato sud» del *pueblo*) ospita una società religiosa. L'iniziazione alla società *kiva* comprende una serie di riti prolungati in diversi anni ed è ristretta per eredità a un gruppo selezionato. L'organizzazione della *kiva* a Taos sembra servire lo stesso scopo delle società religiose in altri *pueblo*. A Taos vi è una maggiore enfasi rituale sugli animali da selvaggina e sulla caccia, in linea con gli stretti le-

[illegible]i culturali del *pueblo* con le popolazioni delle Pianure, di quanta non ve ne sia sul ciclo agricolo. Taos può essere l'unico *pueblo* in cui le *kachina* non si esibiscono in rappresentazioni con maschere. Sembra che tradizionalmente Picuris abbia agito allo stesso modo, anche se per altri versi mostra più somiglianza religiosa con i *pueblo* tewa che non con Taos, il suo stretto vicino linguistico. Tuttavia, le *kachina* sono sicuramente presenti nei miti di Taos.

I Tiwa meridionali nel *pueblo* Isleta hanno un sistema di metà cerimoniali diviso in Inverno (Occhi Neri) e Estate (Occhi Rossi), ciascuna con la sua «casa della metà» (che è equivalente a una *kiva*). Inoltre, i cinque gruppi del Mais del *pueblo* Isleta associati alle direzioni e ai colori sembrano corrispondere alle organizzazioni [illegible] a Taos. Le metà conducono cerimonie di passaggio stagionale simili a quelle presso i *pueblo* tewa e, nello stesso modo, ciascuna metà controlla le attività rituali per la stagione che presiede. Il ciclo cerimoniale è attenuato rispetto a quello di altri *pueblo*; vi è una Danza della Tartaruga di Terra in primavera e una Danza della Tartaruga d'Acqua in autunno. Sebbene non sia verificato, è stato riferito che le rappresentazioni *kachina* sono condotte da una colonia di Laguna Pueblo che vivono ad Isleta dal tardo XIX secolo.

Jemez, l'unico esempio moderno dei Pueblo Towa, mostra un'organizzazione cerimoniale straordinariamente complessa con ventitré società religiose e due metà *kiva*. Ciascun maschio jemez viene iniziato o nella società Aquila o in quella Freccia; altre società sono più esclusive. Le società si possono classificare in base alla loro funzione: la guarigione, la produzione della pioggia e il controllo del tempo atmosferico, la fertilità, la guerra e la difesa e la caccia. Il ciclo cerimoniale jemez include una serie di ritiri da parte delle diverse società religiose. In estate queste celebrano la crescita agricola; in autunno la maturazione delle colture; in inverno la guerra, la pioggia, il ghiaccio, la neve e gli animali da selvaggina; e in primavera il rinnovamento delle forze della vita. Le due metà cerimoniali *kiva* sono Turchese e Zucca, le stesse che si trovano presso i Keresan orientali e, sebbene il principio del dualismo sia evidente, non è così pronunciato quanto presso i Tewa.

Vita, morte e Aldilà. I Pueblo credono che la vita di un individuo segua un sentiero o un piano presente nel suo destino dalla nascita. Una buona e lunga vita e una morte tranquilla nella vecchiaia sono le richieste principali contenute nelle preghiere recitate alla nascita di una nuova persona. Tramite il corso della maturazione, la persona diviene sempre più parte, in senso rituale, del mondo. Così i Tewa, per esempio, eseguono una serie di riti di battesimo dell'infanzia – la cerimonia «del nome», «del dono dell'acqua», «del versare l'acqua» e della «conclusione» – che progressivamente fissa e identifica l'individuo in relazione alle forze della società e del cosmo. Le iniziazioni delle società religiose e del matrimonio segnano ulteriori passaggi nel sentiero della vita dell'individuo.

Le credenze e i riti riferiti alla morte rivelano alcune delle caratteristiche essenziali delle concezioni dei Pueblo sulla natura dell'esistenza. Si è già fatto riferimento all'associazione fra i morti, le nuvole e gli spiriti *kachina*. In generale, i Pueblo credono che quando una persona muore, lo spirito, o il respiro, ritorni al luogo dell'Emersione e venga trasformato in nuvola. Gli spiriti delle nuvole hanno una miriade di associazioni concettuali, e ai morti (o a certi di loro) similmente si possono dare speciali associazioni. Così, sebbene le nuvole siano generalmente considerate come gli spiriti di tutti i morti ancestrali, distinzioni vengono fatte anche fra le varie destinazioni dopo la vita che variano in base allo *status* che il defunto aveva da vivo.

Tutti i Pueblo distinguono fra due tipi di persone: coloro che detengono importanti cariche religiose (o che sono membri iniziati di società religiose) e tutti gli altri. I primi sono considerati potenti da un punto di vista soprannaturale e sociale, persone importanti a livello rituale; gli altri sono gente comune. Per i Tewa, la distinzione è fra persone «fatte», o «complete», e persone «dal cibo essiccato»; per gli Zuni, la distinzione è fra persone di valore e persone povere dal punto di vista cerimoniale o prive di valore; presso i Keresan il termine *sishti* (gente comune) denota coloro senza affiliazione cerimoniale; e per gli Hopi la distinzione è fra *pavansinom* (persone «potenti» o «complete») e *sukavungsinom* (gente comune).

Il destino nell'Aldilà di queste diverse categorie può variare da un gruppo pueblo all'altro. I membri deceduti delle società hopi Due Corni e Un Corno giudicano nella casa dei morti coloro che sono scomparsi da poco. Gli stregoni, che subiscono un destino diverso da quello goduto dai giusti, possono essere trasformati in cimici! I sacerdoti della pioggia zuni si uniscono agli spiriti *uwanami* che vivono nelle acque, mentre i sacerdoti dell'Arco zuni si uniscono alle loro controparti spirituali nel mondo «di sopra» come coloro che fanno i fulmini. Altri membri di società religiose ritornano al luogo dell'Emersione, ma la gente comune zuni va al «villaggio *kachina*», la casa delle *kachina*, che si trova a due giorni di cammino a ovest di Zuni. In breve, l'organizzazione religiosa e sociale nella vita è replicata nell'organizzazione dei morti.

Sincretismo e cambiamento. I Pueblo furono dapprima esposti alle pratiche cristiane tramite i frati francescani che accompagnavano Francisco Vásquez de

Coronado durante le sue esplorazioni del Sud-Ovest (1540-1542). Quando la provincia del Nuovo Messico divenne una colonia della Spagna nel 1598, all'Ordine dei francescani fu data speciale giurisdizione sulle anime degli Indiani. Furono costruite missioni nella maggior parte dei *pueblo*; vennero pretesi tributi; venne fatta osservare una dura disciplina e furono imposte punizioni estremamente brutali per le infrazioni al divieto assoluto dell'esercizio delle pratiche religiose indigene. In reazione a tale dominazione coloniale, e specialmente all'oppressione religiosa, tutti i *pueblo* si riunirono in una rivolta nel 1680, sotto la guida di Popé, un sacerdote tewa. Molti sacerdoti e colonizzatori spagnoli vennero uccisi e gli altri furono costretti a ritirarsi dal Nuovo Messico. La maggior parte dei *pueblo* demolì immediatamente le missioni. Gli Hopi di Oraibi riferiscono che nella Grande Rivolta dei Pueblo i sacerdoti cattolici vennero in realtà uccisi da *kachina* guerriere, a dimostrazione simbolica della rettitudine spirituale dell'azione e del maggior potere della religione indigena.

Liberati dagli insediamenti degli Spagnoli, gli Hopi non permisero più che missioni spagnole venissero nuovamente istituite presso di loro e le loro pratiche religiose rimasero libere dall'influsso francescano. Tutti gli altri Pueblo subirono la ricostituzione delle missioni dopo la riconquista spagnola degli anni '90 del XVII secolo. L'influsso delle missioni dipendeva dalla regolarità e dalla solerzia con cui venivano dotate di personale. A Zuni, la saltuaria presenza missionaria sembra avere avuto poco effetto sulle forme religiose tradizionali. I *pueblo* del Rio Grande, d'altro canto, subirono un grande influsso francescano. Questi *pueblo* sono tutti nominalmente cattolici e osservano molte cerimonie del calendario cristiano. Ciascuno ha un santo patrono e tiene una grande danza – detta Danza del Mais o Danza Tablita – per celebrare la festa del patrono. La danza ha un carattere profondamente indigeno; tuttavia, durante la danza su un lato della piazza vi è un altare cristiano in onore del santo. Alla conclusione della danza, tutti i partecipanti entrano in chiesa e offrono preghiere e ringraziamenti in modo cristiano. Così le due tradizioni coesistono in modo «separato». In alcuni contesti, come i riti di passaggio, le pratiche cristiane hanno soppiantato le forme indigene dei Pueblo, specialmente in quei *pueblo* che si sono sempre più acculturati durante il XX secolo (Pojoaque, Isleta, Picuris e Laguna, ne sono un esempio). Molti Pueblo orientali hanno anche acquisito l'aspetto teatrale delle pratiche religiose messicane e spagnole, come le rappresentazioni Matachine, praticate anche presso gli Yaqui, i Mayo e i Tarahumara.

Le Chiese protestanti hanno cercato di convertire i Pueblo dalla fine del XIX secolo, senza, in generale, ottenere grande successo. Nonostante intensi e prolungati sforzi da parte di mennoniti, battisti, metodisti, cattolici, mormoni e testimoni di Geova presso gli Hopi, il loro tasso di conversione al Cristianesimo è rimasto al di sotto del 10%. D'altro canto, le principali feste cristiane come il Natale e la Pasqua sono occasioni popolari e potrebbero avere un qualche impatto sulla religione tradizionale. Attualmente si programma regolarmente una danza *kachina* per la domenica di Pasqua e fra i regali che si portano alle *kachina* vi sono anche cesti di uova colorate. Riguardo alle altre religioni non tradizionali, solo a Taos il Peyotismo è stato adottato in una qualche misura e anche lì la sua pratica è chiaramente mantenuta separata e lontana sia dalla pratica religiosa indigena, sia dal Cattolicesimo.

Conclusioni. Le tradizioni religiose di altri Nativi del Sud-Ovest contengono le loro complessità storiche e concettuali. Qui si è deciso di concentrarsi sui Pueblo per la ricchezza delle loro pratiche religiose ancora esistenti e per la presenza in questa enciclopedia di voci separate su Apache e Navajo. [Per la trattazione delle pratiche religiose di alcuni gruppi Yuman, vedi l'articolo *Gli Indiani della California e della Regione intermontana* della presente voce]. Ciò non implica che le religioni dei Pueblo siano in qualche modo rappresentative delle religioni di altri popoli nativi del Sud-Ovest, sebbene certe tematiche pueblo si possono ritrovare in varie forme presso le popolazioni non pueblo. Le confraternite e le società dei buffoni sacri esistono presso gli Yaqui e i Mayo; la pittura di sabbia è praticata dai Navajo, dai Pima e dai Papago; e impersonatori mascherati degli esseri soprannaturali eseguono danze per la pioggia presso gli Havasupai, gli Yavapai, i Pima e i Papago: ma questi fili comuni si trovano in trame piuttosto differenti. Il Sud-Ovest indigeno è enormemente articolato. La mera complessità delle sue pratiche religiose rende difficile ogni tentativo di standardizzarle in un modello comune significativo.

[Per una trattazione delle popolazioni non Pueblo del Sud-Ovest, vedi *APACHE, RELIGIONE DEGLI* e *NAVAJO, RELIGIONE DEI*].

BIBLIOGRAFIA

A causa della loro ricchezza e complessità le religioni degli Indiani del Sud-Ovest si sono dimostrate estremamente affascinanti per generazioni di studiosi. Come culla dell'antropologia americana il Sud-Ovest indigeno ha forse prodotto un maggior volume di studi etnografici rispetto a qualsiasi altra area ugualmente popolata nel mondo. W.D. Laird, *Hopi Bibliography. Comprehensive and Annotated*, Tucson 1977, per esempio, contiene un

[illegible] di circa 3.000 articoli solo su questa popolazione. Uno dei materiali etnografici indispensabili sul Sud-Ovest è A. Ortiz (cur.), *Handbook of North American Indians*, IX-X, *The Southwest*, Washington/D.C. 1979-1983. Di portata enciclopedica, questi volumi trattano le culture dei Pueblo (IX) e dei non Pueblo (X); fra gli articoli particolarmente pertinenti e sintetici si possono citare: D. Tedlock, *Zuni Religion and World-View* (IX, pp. 499-508); Arlette Frigout, *Hopi Ceremonial Organization* (IX, pp. 564-76); L.A. Hieb, *Hopi World View* (IX, pp. 577-80); e Louise Lamphere, *Southwestern Ceremonialism* (X, pp. 743-63). Affermazioni complesse e dettagliate su specifiche pratiche religiose si possono trovare nei numerosi scritti di J.W. Fewkes, H.R. [illegible] e A.M. Stephen per gli Hopi (cfr. la bibliografia di Laird sopra menzionata); F.H. Cushing per gli Zuni; Matilda Coxe Stevenson per gli Zuni e gli Zia; Leslie White per i Pueblo Keresan, e Elsie C. Parsons per molti gruppi pueblo (la bibliografia nel vol. IX dell'*Handbook* fornisce i riferimenti specifici).

Si consigliano numerose opere (qui presentate in ordine di pubblicazione) che si incentrano specificamente sulla pratica religiosa, o le dedicano notevole attenzione. H.K. Haeberlin, *The Idea of Fertilization in the Culture of the Pueblo Indians*, Lancaster/Penn. 1916 è una vecchia sintesi che deve ancora essere soppiantata. Ruth L. Bunzel, *Introduction to Zuni Ceremonialism*, in «Annual Report of the Bureau of American Ethnology», 47 (1932), e i suoi altri articoli nello stesso volume sono eccellenti finestre che si affacciano non solo sulla religione zuni, ma anche su quella pueblo in generale. La fonte classica, esauriente sebbene frammentaria, è Elsie C. Parsons, *Pueblo Indian Religion*, I-II, Chicago 1939. M. Titiev, *Old Oraibi. A Study of the Hopi Indians of the Third Mesa*, Cambridge/Mass. 1944, è forse il migliore studio monografico sugli Hopi, sebbene il secondo volume di R. Maitland Bradfield, *A Natural History of Associations. A Study in the Meaning of Community*, I-II, London 1973 riunisca un'enorme quantità di materiale precedente sulla religione hopi per una nuova sintesi. A. Ortiz, *The Tewa World*, Chicago 1969 è il documento più sofisticato e meglio scritto fra quelli sui Pueblo e rimane la singola monografia più essenziale su una popolazione pueblo. E.P. Dozier, *The Pueblo Indians of North America*, New York 1970 è un riassunto conciso e completo su tutti i Pueblo. A. Ortiz (cur.), *New Perspectives on the Pueblos*, Albuquerque 1972 contiene molti articoli sulle pratiche e le credenze religiose. Due interpretazioni eccezionalmente buone sui riti e miti pueblo sono apparse in francese: J. Cazeneuve, *Les Dieux dansent à Cibola*, Paris 1957 e L. Sebag, *L'Invention du monde chez les Indiens pueblos*, Paris 1971.

Al di là degli studi sui Pueblo, oltre a quelli sui Navajo e gli Apache, non esiste molto di paragonabile profondità. Ruth M. Underhill, *Papago Indian Religion*, New York 1946 e *Singing for Power*, Berkeley 1938 sono eccezioni degne di nota; un'altra sintesi storica della stessa autrice è *Ceremonial Patterns in the Greater Southwest*, New York 1948. Per fonti su altre culture del Sud-Ovest il vol. X dell'*Handbook* è la guida migliore. E.H. Spicer, *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*, Tucson 1962, citato nel testo, è uno studio storico approfondito di tutti i popoli indigeni del Sud-Ovest.

PETER M. WHITELEY

AMERICA SETTENTRIONALE, RELIGIONI DELL'.

[Questa voce comprende quattro articoli:

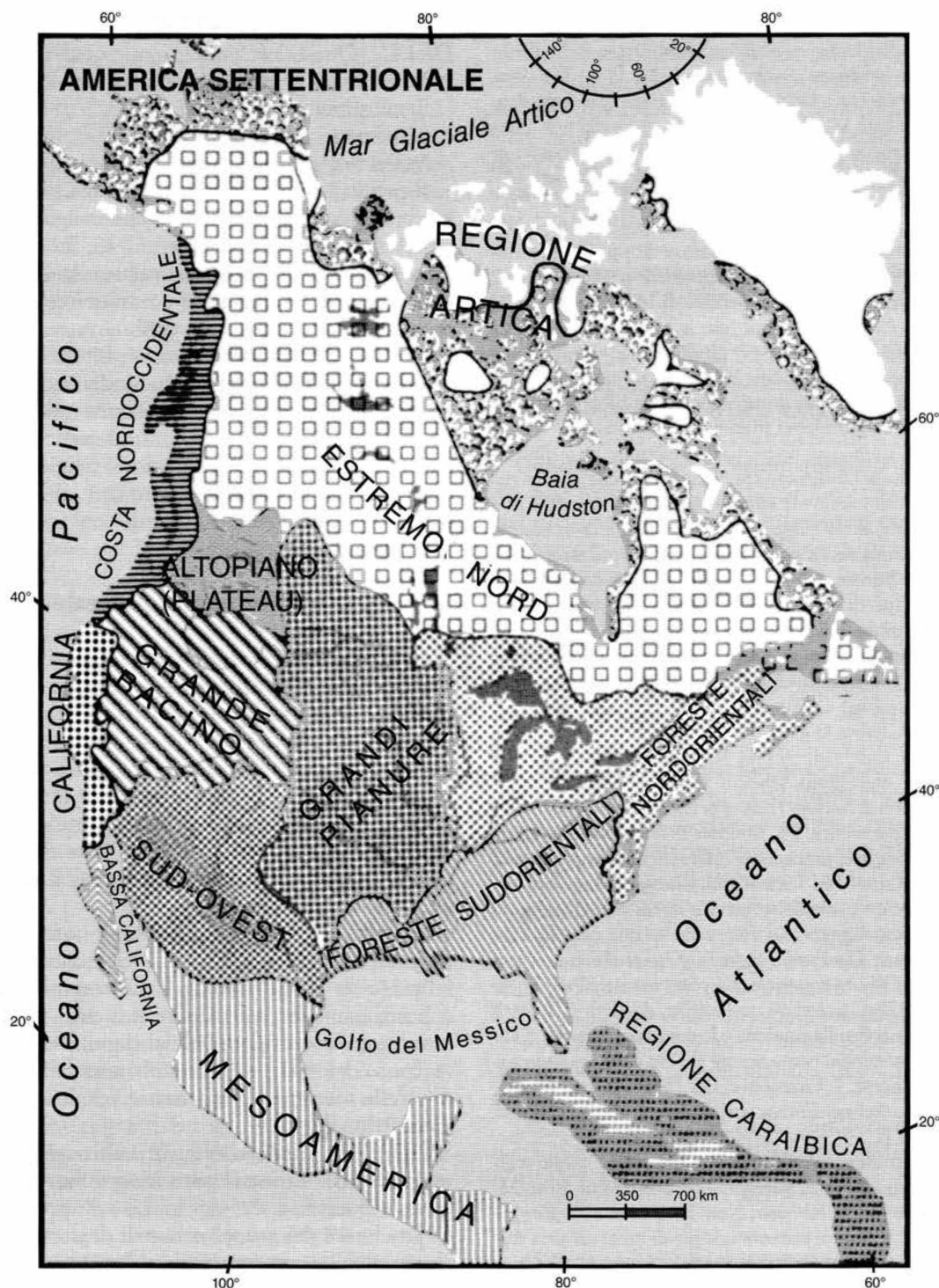
Panoramica generale
Temi mitici
Movimenti moderni
Storia degli studi

Il primo articolo presenta un'ampia panoramica delle caratteristiche principali delle religioni dei Nativi dell'America settentrionale e uno studio regione per regione della varietà delle distinte tradizioni presenti sul continente. L'articolo sui temi mitici esplora le forme comuni tra le diverse tradizioni narrative delle popolazioni dell'America settentrionale. Il terzo articolo tratta dei movimenti nativistici e panindiani che hanno forgiato la coscienza religiosa dei Nativi americani a partire dalla fine del XIX secolo. L'ultimo articolo tratta degli studi accademici sulle tradizioni religiose dei Nativi americani a partire dal contatto con gli Europei fino a oggi].

Panoramica generale

A causa dell'isolamento del Nuovo Mondo dalle grandi civiltà di Europa, Asia e Africa e dalla loro rete di comunicazione, l'America settentrionale aveva preservato, fino alla fine del XIX secolo, religioni e culture di tipo arcaico. Le tradizioni storiche locali, la diffusione intertribale, la struttura sociale e la pressione ambientale si combinavano a formare, fra le tribù indiane dell'America settentrionale, una serie di religioni che furono influenzate da elementi esterni al continente solo in un secondo momento.

Le religioni nordamericane sono notoriamente multiformi, colorate e spirituali. Nel dibattito scientifico-religioso tra gli antropologi e gli storici della religione, concetti come forza ed Essere supremo, spiriti guardiani e totem, visioni indotte dal digiuno e sciamanismo, racconto dei miti e ritualismo hanno disegnato un quadro delle idee e delle esperienze religiose dell'America Settentrionale.

Le prime informazioni sul culto religioso indiano raggiunsero l'Europa poco dopo l'arrivo dell'uomo bianco, durante il XVI secolo. Lo sviluppo religioso degli Irochesi e dei gruppi orientali degli Algonchini può essere seguito con continuità dal 1613 in avanti, grazie a documenti dei gesuiti e ad altri resoconti. Le fonti spagnole dello stesso periodo fanno luce su almeno alcuni degli aspetti della storia religiosa degli Indiani sudoccidentali, mentre i resoconti di viaggio del XVIII secolo e altri documenti fanno altrettanto per gli Indiani delle Foreste sudorientali, della regione medioatlantica e delle Pianure, e per le loro religioni. Ad ogni modo,

fu solo alla fine del XVIII e nel corso del XIX secolo che si diffuse la conoscenza delle religioni degli Indiani delle Pianure, del Bacino, della California, dell'Altopiano o Plateau, della Costa nordoccidentale, del Canada occidentale e dell'Alaska.

Principali caratteristiche religiose

L'America settentrionale è un continente con molte culture differenti, quindi non ha senso parlare di religione nordamericana come di un aggregato unico di

credenze, miti e rituali. Tuttavia, ci sono svariati tratti religiosi che sono comuni a tutti gli Indiani, ma che vengono formalizzati e interpretati in maniera differente dalle diverse popolazioni. Questi tratti si trovano anche nelle religioni di altri continenti e di altre zone, in particolare tra le cosiddette popolazioni primitive. Ad ogni modo, due sono le caratteristiche tipicamente amerindiane: la dipendenza dalle visioni e dai sogni, che possono modificare i vecchi rituali tradizionali, e un cerimonialismo intricato, che implica un notevole dispendio di tempo e che, a volte, quasi offusca il messaggio cognitivo dei rituali.

Il mondo degli spiriti. Tra gli elementi comuni alle varie religioni troviamo l'idea di un'altra dimensione di esistenza, che permea la vita, ma è diversa dall'esistenza normale di tutti i giorni. Concetti come il *wakan* lakota e il *manitou* algonchino fanno riferimento a questa coscienza di un altro mondo, il mondo degli spiriti, degli dei e dei prodigi. Questo mondo soprannaturale, o soprannormale, si manifesta a volte in natura, la quale acquista allora una rilevanza sacra. Spesso l'accampamento o il villaggio è organizzato secondo un modello che costituisce un'identità rituale con il mondo soprannaturale. Nella religione panindiana del XX secolo, la connessione tra i fenomeni terrestri e l'altro mondo è estremamente importante.

L'Essere supremo. Il mondo soprannaturale si esprime soprattutto attraverso i poteri spirituali che risiedono in una serie di divinità, di spiriti e di spettri. In molte tribù americane le preghiere sono dirette a una collettività di esseri divini o spirituali, come nella cerimonia della pipa.

La divinità principale, in molte tribù, è un dio del cielo che rappresenta tutti gli altri esseri soprannaturali e si presenta come loro superiore e sovrano dell'universo. Gli Indiani Pawnee del Nebraska, per esempio, distinguono una gerarchia di dei e di spiriti delle stelle, tutti sottomessi al dio supremo del cielo, Tirawa. Si potrebbe sostenere che la loro idea di dio supremo si formò sulla base dei modelli concettuali messicani, dato che le popolazioni di lingua caddo, alle quali appartengono i Pawnee, erano molto influenzate dalla cultura preistorica del Mississippi derivata dai Messicani. In ogni caso, ci sono chiari esempi di Essere supremo in diverse popolazioni nordamericane, e i tentativi degli studiosi di ricondurre queste figure all'influenza cristiana sono finora falliti. Nella maggior parte dei casi l'Essere supremo viene genericamente concepito come la forza religiosa nascosta alla quale appellarsi nelle situazioni di necessità o di frustrazione.

L'Essere supremo è strettamente associato all'*axis mundi*, o pilastro del mondo. Gli Indiani Delaware dicono che egli tiene il palo che regge il cielo e che è il centro del mondo. Nella vita cerimoniale il palo del mondo, o albero del mondo, è il simbolo di culto centrale nei grandi riti annuali delle popolazioni delle Foreste orientali, delle Pianure, del Bacino e dell'Altopiano. In questa cerimonia annuale gli Indiani ringraziano l'Essere supremo per l'anno che è passato (nella maggior parte dei casi, la cerimonia ha luogo in primavera) e danzano per assicurarsi il supporto del Grande Spirito e di tutte le forze soprannaturali per l'anno a venire; la Danza del Sole nelle Pianure ne è un buon esempio. In California, regione dai frequenti terremoti, simili rituali di rinnovamento del mondo hanno come obiettivo principale la stabilizzazione dell'universo. A oriente, la cerimonia delaware della Grande Casa è un adattamento della cerimonia annuale dei cacciatori al mondo culturale delle popolazioni più sedentarie, dedite alla coltivazione del mais: il pilastro sacro qui viene costruito all'interno di una casa cerimoniale. In molti posti, in ogni parte dell'America settentrionale, i miti testimoniano che la cerimonia annuale è una ripetizione o una commemorazione della creazione del cosmo all'inizio dei tempi. Questo collegamento, tuttavia, non è presente ovunque e molti rituali della Danza del Sole hanno miti d'origine di carattere abbastanza differente.

L'eroe culturale. Il legame dell'Essere supremo con il creato è spesso celato dal fatto che, nella mitologia, un altro essere soprannaturale, l'eroe culturale, è investito dei poteri creativi. La sua vera missione è consegnare le istituzioni culturali, comprese le cerimonie religiose, ai primi esseri umani, ma a volte egli è anche un assistente creatore. Sotto questa veste compete con il Grande Spirito e appare sotto forma di figura comica, un trickster, o un antagonista del Grande Spirito, un «diavolo» emergente (si dovrebbe osservare che tutto ciò ha luogo solo a un livello mitologico, poiché l'eroe culturale scompare dopo aver portato a termine il suo lavoro e in molti luoghi diventa una stella).

I racconti sui trickster occupano la maggior parte delle mitologie degli Indiani d'America e hanno attratto ogni tipo di tema comico folclorico. I racconti, di norma, raffigurano l'eroe culturale/trickster come un essere zoomorfo: una lepre bianca nel Nord-Est; un coyote nelle Pianure occidentali, nel Bacino, nell'Altopiano e in California; e un corvo nel Nord-Ovest.

Spiriti e fantasmi. Gli altri esseri del mondo soprannaturale sono innumerevoli e variano di tribù in tribù, ma si possono in parte distinguere in base a dove sono ubicati fisicamente:

1. *Esseri del cielo*. Comprendono gli dei delle stelle, il Sole (in genere una manifestazione dell'Essere supremo) e la Luna (che a volte rappresenta la dea della vegetazione). La Via Lattea, in alcuni luoghi, è pen-

sata come la via dei morti, mentre le luci del Nord come defunti che giocano.

2. *Spiriti atmosferici.* Di solito comprendono i Quattro Venti (che arrivano da caverne posizionate nei quattro punti cardinali), il Mulinello (spesso considerato un fantasma), gli spiriti della pioggia e l'Uccello del Tuono. Quest'ultimo spirito, di cui si è ritrovata una concezione analoga anche in Siberia, è un uccello gigantesco simile a un'aquila; secondo diversi informatori il battere delle sue palpebre produce il lampo, mentre lo sbattere delle sue ali causa il tuono.
3. *Spiriti della biosfera.* Molti di loro sono i dominatori, o i padroni, di specie animali e di piante (lo spirito del Bisonte, quello del Caribù oppure del Mais); altri sono connessi con dei luoghi naturali come le montagne, le rocce, i deserti, le paludi, le acque e così via. Gli esseri umani (per esempio il *medicine man*) possono manifestare poteri soprannaturali.
4. *Poteri dell'oltretomba.* Come la Madre Terra, i mostri subacquei (serpenti e pantere) e i sovrani dei morti sotterranei, che generalmente coincidono con il primo antenato o con un fratello dell'eroe culturale.

Esistono comunque delle forze che non rientrano in questo schema: sono i morti, che operano in diversi luoghi e in tipi di culture differenti. I cacciatori credono che i morti stiano in cielo o in qualche luogo oltre l'orizzonte, oltre le montagne occidentali, al di là del mare dove tramonta il sole. Gli agricoltori credono, forse, che i morti stiano nella terra, per tornare al seno della Nostra Madre o nel luogo di nascita dell'umanità; e nelle società agricole stratificate come quelle della cultura del Mississippi ci sono dimore differenti per le diverse categorie di morti. Allo stesso tempo ovunque si crede ai fantasmi in terra e spesso li si sente sibilare nella notte. Indipendentemente da queste credenze esiste l'onnipresente idea della reincarnazione o della trasmigrazione negli animali.

Spiriti guardiani e ricerca della visione. Altri spiriti sono quelli guardiani, acquisiti durante le visioni indotte dal digiuno dai giovani dell'Altopiano e delle Foreste nordorientali, e sia dai ragazzi, sia dagli uomini nelle Pianure e nel Bacino. Questi spiriti sono per la maggior parte zoomorfi, possono essere spiriti di animali o che si manifestano sotto forma di animale. Ovunque, fatta eccezione per le popolazioni del Sud-Ovest che abitavano nei *pueblo*, è stata l'ambizione individuale del cacciatore a far acquisire uno o più di questi spiriti guardiani. Essi generalmente appaiono alla persona dopo una ricerca di visione, durante la quale questa ha trascorso diversi giorni e diverse notti a digiuno e in isolamento in qualche luogo solitario in una zona selvaggia. Lo spirito fornisce al suo assistito una particolare «medicina», cioè un potere soprannaturale (per cacciare, per correre, per fare l'amore, per guarire), gli dà un canto sacro e lo istruisce su come fare una sacca o una «borsa di medicina» nella quale deve tenere gli oggetti sacri associati alla sua visione. La ricerca della visione è alla base della maggior parte delle religioni dei popoli cacciatori degli Indiani d'America.

In alcuni luoghi si costituivano delle società speciali per giovani cercatori di spiriti che si aspettavano di incontrare lo stesso spirito. Questo era per esempio il caso dei Kwakiutl dell'isola di Vancouver e delle zone limitrofe. La visione in sé qui non era centrale, il neofita veniva rapito da uomini mascherati e portato nei boschi, dove gli venivano detti i segreti del suo patrono, lo Spirito Cannibale, che avrebbe dovuto imitare con un comportamento indiavolato al suo ritorno, durante la cerimonia.

Sembra che esista una relazione diretta tra lo spirito guardiano individuale e il complesso del totemismo. Se quest'ultimo viene definito come la relazione misteriosa tra un segmento della tribù, normalmente un clan o un altro gruppo di parentela unilineare, e una particolare specie animale, che ne è suo congenere e suo patrono, allora il totemismo si trova in molti dei luoghi che presentano società unilineari. Diversi casi americani suggeriscono che il totem sia lo spirito guardiano originale di una singola persona, che è poi stato ereditato dai discendenti della stessa come loro comune *partner* soprannaturale.

In alcune società più complesse le «borse di medicina», o involti sacri, sono diventati dei veri e propri tesori, che venivano ereditati all'interno delle famiglie dei cercatori di visione e, in altre società, potevano addirittura essere acquistati. Dove un potente oggetto è stato tramandato all'interno di una famiglia, esso diventa sovente il simbolo di una comunità più ampia e la sua segretezza è contornata da rituali e recitazioni del suo mito d'origine. Un esempio tipico è l'involto sacro degli Arapaho, che contiene una pipa piatta.

I medicine men e le «società di medicina». Il *medicine man* è un visionario che è riuscito a ricevere il potere di guarire la gente. Comunque, anche altri visionari dai poteri straordinari, come la capacità di trovare oggetti smarriti o di prevedere il futuro, sono stati a loro volta etichettati come «*medicine men*». Nella stragrande maggioranza dei casi lo spirito dell'orso è il loro patrono e, quindi, si vestono con le pelli di questo animale e ne mimano i movimenti e i suoni mentre curano le persone. Le malattie possono essere dovute a diverse cause, come la stregoneria o la rottura di un tabu, e si manifestano principalmente in due modi: si suppone che uno spirito o un oggetto di malattia si sia introdotto nel corpo dell'uomo malato (nella Costa nordoccidentale si crede ad-

dirittura che si impossessi dell'individuo in senso psicologico), oppure che l'anima (in alcuni casi la forza) del malato sia stata rubata. Nel primo caso è compito del *medicine man* mettere in fuga lo spirito o rimuoverlo dal corpo succhiandolo o facendolo volar via; nel secondo caso egli deve afferrare l'anima smarrita in una seduta spiritica di tipo imitativo. Diversamente, il *medicine man* può sprofondare in uno stato di *trance*, rilasciare la sua anima e mandarla alla ricerca dell'anima rubata o in fuga. Il *medicine man* che va in *trance* in questa maniera può essere descritto come uno sciamano.

Nelle culture con un'organizzazione sociale più complessa, i *medicine men* si possono riunire per scambiarsi le proprie esperienze e per elaborare un'ideologia segreta comune, oppure possono formare «società di medicina» nelle quali le persone vengono accettate dopo esser passate attraverso una serie di eventi rituali. Ne è un esempio il Midewiwin, o «Grande Società di Medicina», degli Ojibway, che è organizzata come una società segreta e possiede tra i quattro e gli otto gradi gerarchici.

In alcune culture sudoccidentali, dove il collettivismo è parte del modello culturale (per esempio tra gli agricoltori pueblo), il *medicine man* è sostituito da un'organizzazione di guaritori professionali, che eseguono dei rituali per curare le persone. Tra i Navajo, il vecchio *medicine man* continua a esistere come diagnosta (*hand trembler*), mentre la vera e propria cura è affidata a un cantore qualificato per il rito. Se il paziente riacquista la salute significa che è stata ristabilita l'armonia tra l'uomo e il mondo degli dei e degli spiriti.

Atti rituali. Gli Indiani dell'America settentrionale mirano a raggiungere l'armonia e l'equilibrio spirituale con le forze soprannaturali. Si può raggiungere l'equilibrio armonioso attraverso preghiere e offerte oppure attraverso una rappresentazione di tipo imitativo di eventi soprannaturali.

Preghiere e offerte. Le preghiere vanno dalle poche parole per le offerte dei pasti alle preghiere rituali più dettagliate, dalle occasionali richieste di benedizione alle grida accorate di aiuto e di sostegno. Infatti le preghiere navajo sono state descritte da un ricercatore come «parole compulsive» e da un altro come «parole creative». Vi è spesso bellezza nelle preghiere indiane, l'eloquenza abituale degli Indiani dà un'espressione commovente alle loro esperienze religiose.

Esistono diverse tipologie di offerte: una forma semplice è quella di gettare tabacco o cibo nel fuoco o per terra durante i pasti; un altro esempio è mettere sacchetti di tabacco sul terreno all'inizio di passaggi pericolosi, come l'attraversamento di un lago o il camminamento sulla cresta di una montagna.

Il tabacco è stato intimamente legato alla pratica religiosa degli Indiani d'America. Ancora oggi nessun raduno o assemblea di Indiani viene intrapreso senza una cerimonia preliminare della pipa, un'invocazione delle forze che garantiscono l'armonia fra gli uomini e tra gli dei, o tra gli spiriti, e gli uomini. [Vedi *TABACCO*].

Quando i cacciatori uccidevano la selvaggina, di solito compivano dei riti sopra il suo corpo. Per esempio, dopo aver mangiato l'animale, potevano dare una sepoltura rituale alle ossa; esse venivano riassemblate secondo l'ordine anatomico e il teschio dell'animale veniva posto su un palo o su un albero. Questi rituali erano specialmente importanti nel caso di un orso. Questo cosiddetto cerimonialismo animale era sovente destinato a placare un particolare spirito, il patrono della preda, ma l'obiettivo primario di tali sepolture era di assicurarsi il ritorno della selvaggina mostrando il dovuto rispetto per gli animali. Veri sacrifici non erano comuni, ma avvenivano nelle Foreste nordorientali, dove i cani bianchi erano sacrificati alle forze soprannaturali. In molti luoghi le pelli degli animali (e successivamente anche pezzi di tessuto) servivano da offerte. Nell'Est era diffuso il cannibalismo religioso, addirittura l'endocannibalismo (il mangiare i morti della propria famiglia) in tempi antichi. Mutilazioni delle dita e altri casi di automutilazione in qualità di offerte avvenivano durante la Danza del Sole dei Lakota e nella cerimonia mandan dell'Okipa, strettamente correlata.

Rappresentazioni rituali. Le relazioni armoniose con il mondo soprannaturale si potevano ristabilire attraverso l'imitazione drammatica della creazione, spesso in un rito annuale, come per esempio la Danza del Sole. Le esecuzioni di tali riti avevano spesso il carattere della danza e molti osservatori hanno pertanto descritto le cerimonie degli Indiani d'America come danze. Nella messa in scena del dramma mitico, gli esecutori assumevano il ruolo di esseri soprannaturali, come nella rappresentazione *kachina*, degli spiriti delle nuvole e della pioggia e, nelle Danze Kachina degli Indiani Pueblo, degli spiriti dei morti. Nel sacrificio pawnee alla Stella del Mattino, una giovane ragazza, tenuta prigioniera, veniva legata e le venivano scagliate addosso delle frecce; si pensava rappresentasse la Stella della Sera, una personificazione della vegetazione, la cui morte promuoveva la crescita delle piante. Ancora oggi un paziente navajo viene curato attraverso un processo di identificazione rituale con l'universo e le sue forze: il paziente si siede nel mezzo di un disegno di sabbia, che simboleggia il cosmo e le sue forze, mentre il guaritore gli versa addosso della sabbia colorata.

Quadro storico generale

La maggior parte delle religioni nordamericane esprime la tipica visione del mondo dei cacciatori e rac-

coglitori. Ciò è naturale, dato che i primi gruppi migratori che arrivarono, forse tra i 60.000 e i 40.000 anni fa, erano cacciatori del Paleolitico che giunsero passando dallo stretto di Bering. A quell'epoca il canale tra Asia e America settentrionale era prosciugato, a causa dell'assorbimento delle acque oceaniche nei ghiacciai della Grande glaciazione. Uno stretto corridoio si stendeva tra le distese di ghiaccio, permettendo la migrazione in Alaska di gruppi protomongoloidi nordasiatici. La migrazione probabilmente coinvolse piccoli gruppi, che viaggiavano separatamente, a una velocità di forse 6 chilometri l'anno. Dato che le condizioni ambientali erano simili su entrambe le sponde dello stretto di Bering, la migrazione non comportò nessuna rottura con le tradizioni storiche e culturali.

Il subtrato artico. L'origine nell'Asia settentrionale spiega perché così tanto della religione degli indiani d'America sia di stampo artico o subartico e perché così tante sue caratteristiche, anche in aree più temperate, sembrino essere derivate da culture nordiche. Di certo, particolarmente nell'Estremo Nord, troviamo religioni native che sono direttamente omologhe alle religioni circumpolari dell'Eurasia settentrionale; fattori sia storici sia ambientali sono alla base di questa uniformità. Possiamo definire con precisione gli elementi religiosi comuni: il credo in un dio supremo, l'Uccello del Tuono, e nella Madre Terra; pratiche religiose come il rituale dell'orso, i tabu della caccia, il bagno di sudore per le purificazioni rituali e per i riti sciamanici; e una buona parte di miti e di racconti. Tutti questi tratti circumpolari rappresentano forme artiche o subartiche dell'antica cultura paleolitica della caccia in Eurasia.

Ad ogni modo, ci sono alcuni problemi nello stabilire dei punti di congiunzione tra le culture americane e quelle circumpolari del Vecchio Mondo. I legami culturali più deboli nella Siberia orientale possono essere correlati con l'influsso in quest'area delle tribù tunguse e turciche provenienti da sud durante gli ultimi millenni. Forse sotto l'influenza del Lamaismo e di altre forme di Buddhismo, si sviluppò in Siberia una forma intensa di sciamanismo, che enfatizzava l'estasi profonda e la possessione spiritica. Questa forma specializzata di sciamanismo, così tipica di parti della Siberia, si diffuse infine nell'America settentrionale, dove influenzò gli Indiani della Costa nordoccidentale e gli Inuit (Eschimesi). Anche altri rituali sciamanici presenti nell'America settentrionale, come il cosiddetto Scuoti Tenda (la tenda si scuote quando entrano gli spiriti in seguito alla richiesta dello sciamano, che è incatenato al buio) riscontrato tra i gruppi inuit e le tribù dell'Altopiano parlanti algonchino e salish, hanno i loro stretti omologhi in Siberia. Ma questi altri rituali derivano da una forma di sciamanismo più generale che è presente anche nell'America meridionale e nell'Asia sudorientale ed è sicuramente un'eredità di tempi molto antichi.

Le lingue degli Indiani dell'America settentrionale sono enormemente differenti e, fatta eccezione per i gruppi athabasca, relativamente più recenti, nessuna sembra essere collegata alle lingue del Vecchio Mondo conosciute. Il fattore comune che le unisce tutte è la loro struttura polisintetica, in base alla quale molti elementi della frase sono contenuti in una singola parola grazie all'aggiunta e alla combinazione di prefissi e di suffissi. Paul Radin suggeriva molti anni fa che ci potesse essere una relazione genetica tra la maggior parte di queste lingue, eccetto quelle degli Inuit e degli Aleuti, che si differenziano dalla tendenza generale degli aborigeni americani per razza, cultura e religione.

Lo sviluppo delle religioni di caccia. I primi cacciatori portarono con loro un'eredità di idee e di rituali sviluppati nel Vecchio Mondo; questi furono adattati ai cambiamenti di habitat nel Nuovo Mondo. Siamo in grado di seguire le maggiori tendenze per quanto riguarda la differenziazione culturale dopo il 10.000 a.C. circa e arrivare ad alcune conclusioni anche sui probabili orientamenti religiosi.

I paleoindiani del Nordamerica orientale erano cacciatori di grandi prede, che si concentravano su animali come il mammut, il bisonte gigante, il cavallo triungulato e il cammello. Con tutta probabilità, applicarono a queste bestie le concezioni ereditate circa il cerimonialismo e i patroni degli animali. La grossa selvaggina si estinse a causa dei cambiamenti climatici e dell'eccessivo abbattimento per mano dell'uomo, nel periodo tra l'8000 e il 4000 a.C. Solo un grande animale, l'orso, sopravvisse e continuò a essere il fulcro di speciali riti. I rituali riguardanti l'uccisione dell'orso, diffusi dai Saami (Lapponi) della Scandinavia agli Ainu del Nord del Giappone e, nell'America Settentrionale, dagli Inuit e dagli Athabasca nel Nord e nell'Ovest ai Delaware nell'Est e agli Indiani Pueblo nel Sud, sembrano essere un retaggio dei lontani giorni del Paleolitico e del Mesolitico.

È difficile dire se le idee dell'Asia confluirono in questo periodo anche nell'America settentrionale, ma la cosa sembra probabile. Sappiamo che molti dei miti provenienti dall'Asia, che si diffusero nell'America settentrionale sono stati ritrovati per la maggior parte a sud dell'area subartica. A questa categoria appartiene il mito del tuffatore cosmogonico, un eroe divino primordiale che va a prendere del fango dal fondo del mare e con questo crea la terra sulla quale vivono gli uomini. [Vedi *COSMOGONIA*, vol. 1, e *ARTICHE, RELIGIONI*, vol. 12]. È importante perché non comprende solo il mito del diluvio, o il mito del mare primordiale, ma anche l'idea dei creatori gemelli, uno buono e l'altro meno

buono o addirittura cattivo; oppure il primo, creatore principale, e il secondo, suo assistente (l'eroe culturale). Un altro mito importante, che gli studiosi pensano originario dell'Asia, è quello di Orfeo, ma le prove della sua diffusione sono inconcludenti. Ad ogni modo, molti dei temi mitici provenivano senza dubbio dal Vecchio Mondo, come il mito del volo magico e quello delle Simplegadi (formazioni rocciose che si scontravano), o il tema della volta celeste che si muove su e giù.

La vecchia cultura della caccia lentamente si sgretolò in una serie di culture regionali più specializzate tra il 7000 e il 5000 a.C., e ci sono motivi per credere che le strutture religiose cambiarono di conseguenza. Infatti, sembra che le culture e le religioni native della caccia, della pesca e della raccolta, che sono durate nel tempo, cominciarono a prendere forma in questo periodo e i cambiamenti furono stimolati in misura maggiore dai mutamenti climatici e ambientali.

Nel Sud si verificò uno sviluppo eccezionale: nelle regioni sempre più aride del Grande Bacino, del Sud-Ovest e di parte della California si affermò una cosiddetta tradizione desertica, con una pesante dipendenza da piante selvatiche, semi e nocciole. Il corrispondente sistema religioso sopravvisse nelle religioni successive del Grande Bacino e in parte si preservò anche in molte di quelle degli Indiani californiani. Nel Sud-Ovest, la cultura dei Basket Makers, sebbene fosse un esempio di tradizione desertica, servì anche da collegamento per lo sviluppo agricolo.

Ci sono alcune prove secondo le quali le droghe psicotrope o allucinogene furono utilizzate in primo luogo nelle aree di raccolta delle piante. All'interno della regione a tradizione desertica si faceva uso dello stramonio, del peyote (nel Messico settentrionale), del *pulque* e certamente del tabacco.

La crescita delle religioni agricole. Sembra abbastanza sicuro che la coltivazione del tabacco si sia diffusa dal Messico nell'America settentrionale insieme al mais, in quanto queste due piante condividono la medesima distribuzione generale all'interno delle regioni orientali dell'America settentrionale. Tuttavia nel Sud-Ovest, mentre il mais veniva coltivato, il tabacco era raccolto selvatico.

L'introduzione del mais, o grano indiano, ebbe conseguenze fondamentali per le religioni aborigene, dato che cambiava l'intera prospettiva sulla vita, sugli schemi religiosi e sul carattere dei poteri soprannaturali. Questo cambiamento ebbe molti incentivi: la concentrazione della popolazione in villaggi più o meno fissi; la preoccupazione per la semina, la piantagione e il raccolto; la migliorata posizione sociale delle donne (da quella di raccoglitrici di semi a quella di produttrici di semi); e la nuova forma di organizzazione della società (matrilignaggio o, tra gli Irochesi, addirittura una sorta di matriarcato). Caratteristiche tipiche di queste religioni agricole erano: la preoccupazione per le coltivazioni e la fertilità; l'ascesa di organizzazioni sacerdotali; la creazione di templi e santuari; e la comparsa di divinità, spesso di sesso femminile (o addirittura androgine), che impersonavano piante o che concedevano la fertilità. I rituali, a loro volta, diventarono più complessi, incorporando un maggior numero di azioni specifiche, e i sacrifici di tipo cruento (compreso il sacrificio umano) divennero più diffusi. In nessun luogo, tuttavia, l'agricoltura riuscì a soppiantare interamente la caccia, in particolar modo non nell'Est, dove i rituali per incoraggiare la crescita di mais, fagioli e zucca erano fondamentalmente gli stessi rituali usati per l'uccisione degli animali. Di certo, lo schema di morte e rinascita è fondamentale sia nel cerimonialismo animale sia in quello vegetale.

La comparsa della religione del mais nel Sud-Ovest. Il mais nell'America settentrionale fu introdotto in due zone, il Sud-Ovest e il Sud-Est. A quanto pare fu conosciuto dapprima nel Sud-Ovest, dove è registrato dal 3000 al 2000 a.C., nelle valli boscose dell'altopiano del New Mexico. L'agricoltura di villaggio si affermò saldamente all'inizio della nostra era e divenne efficiente dopo il 500 d.C.

L'archeologia ha rivelato alcune delle innovazioni religiose che riguardavano il complesso del mais e che accompagnavano la sua diffusione dal Messico. Le migliori illustrazioni vengono fornite dalla cosiddetta cultura hohokam nell'Arizona meridionale. Essa fu profondamente influenzata dalla Mesoamerica tra circa il 500 e il 1200 d.C., quando improvvisamente decadde, probabilmente come conseguenza della caduta del suo modello, l'Impero tolteco del Messico. La dimostrazione più importante dell'influenza culturale proveniente da sud è la pianificazione architettonica delle città: canali di irrigazione, campi per i giochi rituali della palla ovale, piattaforme fatte di cumuli di terra o di mattoni che servivano come strutture di sostegno per templi con focolari e altari.

L'influenza messicana sulla religione si può anche vedere nelle vicine culture degli Anasazi o Pueblo fino ai nostri giorni. I simboli mesoamericani appaiono nel disegno dell'uccello che decora le ceramiche hopi. Alcune delle confraternite religiose che si incontravano nelle camere cerimoniali semisotterranee avevano probabilmente un prototipo messicano, per esempio le società Kachina erano reminiscenze delle organizzazioni del culto del dio messicano della pioggia, Tlaloc.

La comparsa della religione del mais nel Sud-Est. Il complesso del mais penetrò nel Sud-Est piuttosto tardi rispetto a quanto accadde nel Sud-Ovest, forse poco

dopo il 1000 a.C. Ad ogni modo, non esistono prove certe di un'agricoltura fino all'inizio della nostra era. Sembra che le influenze provenienti dalla Mesoamerica fossero responsabili per le cosiddette culture dei Mound Builders, tra il 1000 a.C. e il 700 d.C., con i loro lavori in terra, compresi i tumuli mortuari, e le loro statuette in ceramica. Almeno l'ultima di queste culture, la cultura Hopewell, era a conoscenza del cerimonialismo del mais.

Un importante cambiamento avvenne con l'introduzione della cosiddetta tradizione del Mississippi approssimativamente nel 700 d.C. Tumuli larghi, rettangolari e piatti alla sommità, di dimensioni senza precedenti, erano disposti attorno a piazze rettangolari. I tumuli servivano come fondamenta per i templi, da cui il nome Temple Mound, a sua volta utilizzato per identificare queste culture. L'agricoltura intensiva apparteneva a questa nuova tradizione, che fiorì nella valle bassa e centrale del Mississippi, ma che era particolarmente radicata nel Sud-Est. I suoi ultimi rappresentanti furono i Natchez del basso Mississippi, conosciuti per il loro sistema di classe gerarchico con al suo apice un re sacro, chiamato il Grande Sole, per il loro centro sacro, che comprendeva il tempio e i tumuli di sepoltura, e per un elaborato apparato cerimoniale.

Le religioni agricole raramente raggiunsero uno stadio di sviluppo così avanzato nel Nordamerica orientale, ma dal cuore del Sud-Est si diffusero in diverse direzioni. I tratti della tradizione del Mississippi si mescolarono, nel Nord, con i tratti più antichi della tradizione delle Foreste nella cultura irochese e, dopo il 1000 d.C., nelle vallate del fiume verso ovest, con le religioni dei popoli cacciatori delle Pianure.

Quadro generale regionale

Le religioni dei popoli indigeni dell'America settentrionale si sono sviluppate sulle basi che sono appena state descritte. Tuttavia, fattori diversi da quelli storici hanno contribuito alla differenziazione dei profili religiosi, che si verifica in ogni regione e specialmente nel Pacifico nordoccidentale, nel Sud-Ovest e nelle Pianure. Tali fattori comprendono le condizioni geografiche locali e gli adattamenti ambientali delle singole culture. La differenziazione religiosa è strettamente correlata alla diversità culturale, dato che i fattori geografici e ambientali agiscono prima di tutto sulla struttura sociale e culturale di un gruppo e poi, attraverso queste strutture, sulla religione.

Semplificando, l'America settentrionale può essere divisa geograficamente in due parti principali: le regioni montuose a ovest, o sistema delle Montagne Rocciose, e la grande pianura e la regione boschiva a est. Nell'Ovest montuoso troviamo un numero relativamente più grande di tribù e sottotribù, spesso in grande isolamento tra loro; le differenze culturali sono quindi considerevoli. La vasta regione orientale, invece, è popolata da grandi tribù ampiamente sparse, in stretto contatto tra di loro; culturalmente, essa può essere vista come un'unica grande area, sostanzialmente uniforme, nella quale le varianti regionali sono relativamente indifferenziate.

Come hanno notato Clark Wissler e altri, le regioni geografiche e le aree culturali corrispondono strettamente tra loro. Dato che i fattori geografici e ambientali hanno influenzato le forme religiose, ogni regione presenta caratteristiche uniche.

Artico. La regione attorno alle coste artiche è scarsamente abitata dagli Inuit e, sulle Isole Aleutine, dai loro parenti, gli Aleuti. La religione inuit ha tutti i segni di una religione di caccia, che si concentra su credenze e rituali collegati agli animali e allo sciamanismo. I rituali di caccia sono piuttosto complessi, in particolare in Alaska dove si concentrano sulla balena (le feste della balena si ritrovano anche tra i Nootka della Costa nordoccidentale e tra i Chukchi e i Koriak della Siberia). Tra gli Inuit centrali, un ruolo importante è svolto dalla patrona degli animali marini, chiamata Sedna, che figura nei riti sciamanici. Quando vengono trasgrediti i tabu i suoi capelli diventano sporchi e se si arrabbia blocca gli animali; è compito dello sciamano nella seduta spiritica discendere nella sua casa sul fondo del mare e pulirle i capelli, cosicché lei liberi nuovamente gli animali. [Vedi *INUIT, RELIGIONE DEGLI*, e *SEDNA*].

Subartico. Il subartico, una vasta regione di foreste di conifere, laghi e paludi nell'entroterra di Alaska e Canada, è scarsamente abitato da Indiani di lingua athabasca nella sua metà occidentale e da quelli di lingua algonchina nella metà orientale. Gli Athabasca arrivarono più tardi dalla Siberia, forse intorno al 9000 a.C., e sono affiliati linguisticamente alle lingue sino-tibetane. Le tribù algonchine conservano tratti religiosi che le associano strettamente alle culture circumpolari.

La regione è abitata da culture della caccia, che avevano come risorsa di cibo la selvaggina dell'entroterra, in particolare alci e caribù. I popoli erano organizzati in bande libere o, a partire dall'introduzione da parte degli Europei della caccia agli animali da pelliccia, in gruppi familiari che avevano territori di caccia a loro esclusivo uso.

La religione è dominata dal cerimonialismo della caccia e, in una certa misura, dallo sciamanismo. Il cerimonialismo dell'orso è ampiamente diffuso e i tabu della caccia sono molto comuni. I bagni di sudore garantiscono ai loro praticanti la purezza rituale prima di una battuta di caccia o di importanti cerimonie. La ricerca

della visione e dello spirito guardiano è abbastanza comune. Lo sciamanismo è caratterizzato dalle cerimonie scuoti tenda, di norma eseguite per le divinazioni, e sulla scapulomanzia (prevedere il futuro attraverso l'ispezione delle scapole degli animali). I gruppi athabasca e algonchini mostrano sviluppi separati: i primi mantengono i riti della pubertà delle ragazze e temono per la loro morte; i secondi sono conosciuti per una forte credenza in un dio elevato, per un sistema coerente di patroni degli animali (in cui ciascuna specie ha il suo patrono) e per un'intensa paura dei mostri cannibali, che vengono chiamati *windigo*.

Le Foreste nordorientali. Le Foreste nordorientali, un tempo ricoperte da un insieme di conifere e alberi decidui, ospitavano una grande popolazione di Algonchini, Irochesi e di tribù di lingua sioux. In periodi storici e protostorici venivano praticate, in particolar modo dai gruppi irochesi, sia la caccia sia l'agricoltura; le tribù algonchine erano dedite alla caccia e avevano un'agricoltura limitata. Il sistema sociale di questi gruppi era spesso complesso, comprendeva gruppi di parentela unilineare, un'organizzazione in clan e una *chiefdomcy*.

La doppia eredità economica in qualche misura si rispecchia nel modello religioso. I cacciatori si concentrano sui rituali di caccia e le ricerche della visione, gli agricoltori sui rituali e le credenze legate alle colture. Gli Irochesi, per esempio, hanno una serie di riti calendariali che celebrano la semina, la maturazione e il raccolto delle «tre sorelle»: il mais, la zucca e i fagioli. La cerimonia di metà inverno, anticamente una celebrazione per l'anno nuovo dove avveniva l'accensione del nuovo fuoco e il sacrificio di un cane bianco, è l'evento rituale principale. Come in molti altri riti dei popoli agricoli, si dava molta importanza ai morti, in onore dei quali si organizzavano feste.

Le Foreste sudorientali. Nelle foreste decidue sudorientali, con le loro savane e le loro paludi, le tribù di stirpe muskogee, frammischiate con gruppi sioux e cherokee di lingua irochese, mantennero in vita una importante cultura periferica, le ultime vestigia della cultura preistorica del Mississippi. Gli Indiani sudorientali erano, almeno all'inizio dell'era storica, impegnati principalmente nell'agricoltura e la loro organizzazione socio-politica era regolata di conseguenza. I Creek avevano un sistema di clan matriarcali, con clan subordinati sia alle fratrie sia alle due suddivisioni tribali complementari; queste ultime avevano delle funzioni rituali, a cui spesso adempivano durante le partite di palla.

Caratteristica della religione creek è l'enfasi sul cerimonialismo e sulle funzioni sacerdotali. I sacerdoti, che erano istruiti in segreto nei boschi, in un modo che ricorda la ricerca della visione, venivano divisi in svariate classi: una era responsabile dei sacri oggetti di culto, un'altra indovinava le cose nascoste (come le cause di una malattia) e un'altra ancora guariva le persone dalle malattie. Ancora oggi, la maggior parte delle cerimonie di cura consiste nella recitazione di formule sacre.

La cerimonia religiosa principale è quella della raccolta del mais, chiamata Busk. Essa è anche un rito del Nuovo Anno, in cui si spengono i vecchi fuochi e se ne accende uno nuovo e le persone si depurano ritualmente attraverso dei lavaggi e bevendo un emetico.

Pianure e praterie. L'area di erba alta (con qualche parco e foresta *river-bottom*) tra le Foreste orientali e le alte Pianure occidentali è conosciuta come le Pianure. Le Pianure sono la steppa con l'erba bassa, troppo arida per l'agricoltura, che si estende verso le montagne e i semideserti nell'estremo Ovest (in Canada, le Grandi Pianure sono a volte chiamate Pianure).

Le culture storiche si erano formate tra il XVII e il XVIII secolo, quando l'acquisizione dei cavalli rese i grandi spazi aperti più facilmente accessibili alle tribù circostanti e l'espansione dei bianchi costrinse gli Indiani delle foreste a lasciare la loro terra natia per le zone aride e senza alberi. Le tribù algonchine e sioux migrarono da est e nord-est, le tribù caddo da sud. Svariati gruppi cessarono la pratica dell'agricoltura (i Crow e i Cheyenne) e si trasformarono in cacciatori di bisonti, ma mantennero in parte la loro vecchia organizzazione sociale e politica. Nell'Ovest i gruppi shoshoni conservarono la terra che avevano tradizionalmente occupato, e gruppi athabasca, per esempio gli Apache, furono costretti a migrare nelle zone meridionali della regione.

Mentre le Pianure potrebbero essere considerate come una periferia delle Foreste orientali, la regione delle Pianure offre un complesso culturale e religioso a sé stante. La religione è un insieme di cerimonialismo agricolo derivato e di sistemi di credenze dei cacciatori. La principale cerimonia dell'Anno Nuovo è la Danza del Sole, durante la quale avevano luogo rituali ascetici, danze, preghiere e guarigioni. Altre forme di ritualismo si concentrano attorno a involti tribali e clanici e al rituale sacro conosciuto come la Danza del Calumet, o Danza della Pipa. È presente molta speculazione cosmologica e un concetto avanzato della divinità; il complesso della visione e dello spirito guardiano è ben sviluppato. Il modello religioso delle Pianure è diventato tra gli Indiani moderni il modello di una religione panindiana, che trascende i vecchi confini culturali e tribali.

La Costa nordoccidentale. La costa frastagliata, le alte montagne e i profondi fiordi della Costa nordoccidentale erano la patria delle tribù tlingit, haida, tsimshian e wakash e, nel Sud, di alcuni gruppi salish della costa e chinook. Con i loro pali totem, le case fatte di assi, le canoe e il loro copricapo, reminiscenza dei cappelli conici

dell'Asia orientale, questi Indiani davano un'impressione non americana, un'impressione che viene rafforzata dalla loro organizzazione sociale con le feste degli omaggi (i *potlatch*), che avevano lo scopo di «fare vergognare» gli ospiti invitati e di conseguenza accrescere il prestigio dell'ospitante. Ci sono stati a quanto pare dei contatti sia con le culture asiatiche settentrionali sia con quelle orientali, anche se la natura di questo scambio è poco chiara. Il substrato di base sembra essere una cultura della pesca che si sviluppò su entrambe le sponde del Pacifico settentrionale e che diede origine sia agli Inuit sia alle culture della Costa nordoccidentale. L'abbondanza di animali e di pesci lungo la costa, insieme alla ricca vita animale e vegetale dei fitti boschi, fornirono uno *standard* di vita che superò quello degli agricoltori. Non è probabilmente una sorpresa che la differenziazione di rango, basata in parte sulla ricchezza, e la schiavitù comparvero proprio in questo luogo.

La religione è caratterizzata in parte dalla sua associazione alle attività dei cacciatori e dei pescatori, e in parte dalle sue società segrete adattate alla complicata struttura sociale. Il cerimonialismo animale si concentra sulla fauna marina ed esistono diversi spiriti marini in forme animali. I morti hanno il loro regno, o uno dei loro regni, sul fondo del mare. Le società segrete reclutavano quegli individui che avevano il diritto ereditario di stabilire un contatto con una certa specie di spirito guardiano. Società famose sono quella del Lupo dei Nootka e quella del Cannibale dei Kwakiutl. Le possessioni spiritiche avvenivano nell'alveo dello sciamanismo, che qui raggiunse un elevato grado di sviluppo per l'America.

L'Altopiano. L'area intermontana, che comprende sia il bacino idrografico del Columbia sia quello del Fraser, è conosciuta come l'Altopiano; era abitata dalle tribù salish e shahaptin, che vivevano di pesca e secondariamente di animali della terra e di radici. L'area è in parte boschiva e in parte steppa. La cultura di quest'area è una diramazione di quella subartica della caccia, temperata dalle influenze provenienti dalla Costa nordoccidentale e dalle Pianure. Il gruppo socio-politico consisteva nel villaggio, sotto il controllo di un capo ereditario.

Nella loro religione gli Indiani dell'Altopiano accentuarono il complesso visionario e le cerimonie del cibo. Le ricerche della visione venivano intraprese in pubertà da entrambi i sessi. La relazione tra lo spirito guardiano e il suo assistito veniva mostrata durante la Danza Invernale, o Danza dello Spirito, una cerimonia, sotto la supervisione di un *medicine man*, nella quale si impersonava lo spirito. Celebrazioni importanti erano i riti delle primizie, i riti dei primi frutti e il rito del Primo Salmone. In quest'ultimo rito, che era guidato da un cosiddetto capo salmone (che aveva il salmone come uno dei suoi spiriti guardiani), veniva salutato il primo salmone ed era acclamato il suo «*leader*» attraverso delle cerimonie speciali.

Il Grande Bacino. Il Grande Bacino, una regione arida di sabbie e semideserti, era abitato dai gruppi shoshoni (numic), come i Gosiute, i più degradati dei gruppi dell'America settentrionale. Si nutrivano principalmente di semi, nocciole e roditori; l'organizzazione sociale era spesso atomistica; il profilo culturale rappresentava un residuo della vecchia tradizione del deserto.

Il modello religioso era strettamente adattato a uno stile di vita basato sulle mere necessità. I cacciatori, per avere successo, dovevano essere benedetti dagli spiriti nelle visioni, ma c'era una scarsa elaborazione delle credenze nello spirito guardiano. I *medicine men* avevano poteri speciali, per esempio il *medicine man* antilope attirava le antilopi con il canto. Le cerimonie del raccolto erano danze in cerchio, nelle quali si rendeva grazie all'Essere supremo.

California. Mentre la zona settentrionale, quella orientale e quella meridionale della California erano periferiche rispetto alla Costa nordoccidentale, al Grande Bacino e all'area culturale sudoccidentale, le vallate centrali e la costa costituivano un'area culturale a sé stante, conosciuta come regione della California, densamente popolata da gruppi penuti, hokan e numic. Questi nativi, che vivevano in un clima mite, si dedicavano alla raccolta, alla caccia e alla pesca. La loro alimentazione di base consisteva nelle piante selvatiche e nei loro frutti, in particolare le ghiande, che si trovavano in abbondanza. L'unità politica era di solito il villaggio (sotto la guida di un capo), ma a volte era un lignaggio.

In quest'area culturale diversificata le espressioni religiose erano le più svariate. La California centrosettentrionale è conosciuta per la sua elevata concezione di un Essere supremo e per la sua iniziazione dei giovani nelle società religiose, come quelle del Kuksu, dello Spirito e dello Hesi. Le ricerche dello spirito guardiano erano rare e i *medicine men* ricevevano visioni senza cercarle. Nella zona meridionale dell'area, le cerimonie d'iniziazione erano accompagnate dall'assunzione di sostanze preparate con lo stramonio e da vari atti simbolici che si riferiscono alla morte e alla rinascita. In alcuni luoghi venivano effettuate delle grandi cerimonie commemorative per i morti.

Il Sud-Ovest. Il Sud-Ovest, una magnifica regione desertica con alcune oasi, in particolare lungo il Rio Grande, era popolato da gruppi di cacciatori e agricoltori di discendenza pima e yuma, da cacciatori precedenti come gli Apache e i Navajo Athabasca (che non arrivarono qui prima del 1500 d.C.), e dalle popolazioni pueblo, dediti all'agricultura intensiva e appartenen-

per la maggior parte alle famiglie linguistiche teno e keres. In questa sede vorrei concentrarmi sui gruppi pueblo, i discendenti della cultura preistorica anasazi. La loro cultura è famosa per le grandi case comunitarie sulle *mesas*, per l'agricoltura intensiva (con sistemi di irrigazione nella regione del Rio Grande) e per il cerimonialismo bello e complesso. Ogni città pueblo è un'unità indipendente governata dai capi delle società religiose.

La religione penetra tutti gli aspetti della vita pueblo. Una vasta gamma di cerimonie che marcano le divisioni dell'anno è condotta da società religiose differenti. Il loro obiettivo globale è creare armonia con i poteri della pioggia e della fertilità, simboleggiati dagli antenati, dal Sole e dagli spiriti della pioggia e delle nuvole. Ogni società ha il suo sacerdozio, i suoi custodi, il suo sacro involto e il proprio ciclo cerimoniale. Ci sono anche «società di medicina» per la cura delle malattie (l'ispirato visionario *medicine man* non ha posto in questa cultura collettivistica e sacerdotale). Nessun'altra società indiana d'America pone così tanto l'accento sul cerimonialismo come quella dei Pueblo. I loro esseri soprannaturali sono quasi impensabili senza i rituali attraverso i quali si manifestano.

BIBLIOGRAFIA

Per la discussione delle fonti e della ricerca il lettore può consultare Å. Hultkrantz, *The Study of American Indian Religions*, Chico Cal. 1983 e H.W. Turner, *Bibliography of New Religious Movements in Primal Societies*, II, *North America*, Boston 1978.

Sul tema delle religioni indiane dell'America settentrionale sono disponibili svariati studi e introduzioni. In ordine cronologico la prima è W. Müller, *Die Religionen der Indianervölker Nordamerikas*, in W. Krickeberg (cur.), *Die Religionen Des Alten Amerika*, Stuttgart 1961, una presentazione ragionata delle strutture religiose dei Nativi. Ruth M. Underhill, *Red Man's Religion*, Chicago 1965 descrive le credenze e le pratiche religiose nella loro [illegible] culturale. Due sintesi successive sono Å. Hultkrantz, *The Religions of the American Indians*, Berkeley 1979, che analizza in una prospettiva storica le idee religiose e S.D. Gill, *Native American Religions*, Belmont/Cal. 1982, che sottolinea alcune delle maggiori caratteristiche della vita religiosa degli Indiani. Si troverà un'investigazione dettagliata e provocatoria delle religioni a est delle Montagne Rocciose in W. Müller, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas*, Berlin 1956.

Un certo numero di studiosi del campo ha pubblicato raccolte di propri articoli sulle religioni dei Nativi nordamericani. Qui possiamo menzionare W. Müller, *Neue Sonne-Neue Licht*, R. Gehlen e B. Wolf (curr.), Berlin 1981, una selezione rappresentativa degli articoli più interessanti dell'autore; Å. Hultkrantz, *Belief and Worship in Native North America*, Syracuse/N.Y. 1981, che tra le altre cose tratta dei modelli di credenza, dell'ambiente e dei cambiamenti religiosi; e J.E. Brown, *The Spiritual Legacy of the American Indian*, New York 1982, un libro che sottolinea meravigliosamente il significato profondo della filosofia e del cerimonialismo indiani. Una pubblicazione più vecchia dello stesso genere è il lavoro postumo del filosofo H.B. Alexander, *The World's Rim. Great Mysteries of the North American Indians*, Lincoln/Neb. 1953. Antologie di diversi autori sono W.H. Capps (cur.), *Seeing with a Native Eye*, New York 1976 e D. Tedlock e Barbara Tedlock (curr.), *Teachings from the American Earth*, New York 1975. Il primo contiene articoli di studiosi di religione; il secondo, articoli di antropologi.

Tra le opere di comparazione generale, un classico è Ruth F. Benedict, *The Concept of the Guardian Spirit in North America*, Menasha/Wis. 1923. Lo sciamanismo dell'America settentrionale è l'oggetto di uno studio di Marcelle Bouteiler, *Chamanisme et guérison magique*, Paris 1950. I modelli delle credenze sull'anima e sullo spirito vengono analizzati in Å. Hultkrantz, *Conceptions of the Soul among North American Indians*, Stockholm 1953. Il *corpus* dei miti e delle leggende degli Indiani d'America è annotato con cura in St. Thompson (ed.), *Tales of the North American Indians*, Cambridge/Mass. 1929. Å. Hultkrantz, *The North American Indian Orpheus Tradition*, Stockholm 1957 è un'ampia trattazione del mito di Orfeo e dei suoi presupposti religiosi indispensabili. Un personaggio mitologico, l'eroe culturale e trickster, è il soggetto del dettagliato lavoro di ricerca di A. van Deursen, *Der Heilbringer*, Groningen 1931. Le società segrete e le società degli uomini vengono discusse approfonditamente in W. Lindig, *Geheimbünde und Männerbünde der Prärie- und der Waldlandindianer Nordamerikas*, Wiesbaden 1970. Tra le opere comparative sui riti e il ritualismo, tre studi interessanti sono il ben noto Ruth Underhill, *Ceremonial Patterns in the Greater Southwest*, New York 1948, l'illuminante J. Witthoft, *Green Corn Ceremonialism in the Eastern Woodlands*, Ann Arbor 1949, e il dettagliato studio etnografico W.N. Fenton, *The Iroquois Eagle Dance. An Offshoot of the Calumet Dance*, Washington/D.C. 1953.

Una visione propriamente indiana delle religioni dei Nativi americani in relazione al Cristianesimo e ai bianchi viene presentata, piuttosto polemicamente, in V. Deloria Jr., *God Is Red*, New York 1973.

ÅKE HULTKRANTZ

Temi mitici

Un'enorme quantità di storie è stata raccolta dai popoli dei Nativi dell'America settentrionale, specialmente nel tardo XIX secolo e agli inizi del XX. Tuttavia, questo archivio ha il difetto che le storie raccolte raramente sono state collocate in maniera adeguata nei relativi contesti storici e culturali. Spesso, mentre il testo di una storia esiste concretamente, poco si conosce del narratore, del contesto in cui la storia è narrata o a volte, addirittura, della cultura da cui proviene. Una descrizione completa di un evento narrativo, che comprenda elementi come lo stile dell'esecuzione, le motivazioni, la composizione dell'uditorio e le sue risposte, è pressoché inesistente. Inoltre, c'è stato un notevole scarso in-

teresse nello studio interpretativo di questa letteratura.

Mito, racconto e leggenda. Non esistono degli *standard* per l'uso del termine *mito* al fine di distinguere una parte o un tipo di tradizione orale dei Nativi americani. Gli antropologi e i folcloristi spesso non hanno fatto distinzione tra il mito e il termine correlato *racconto*, utilizzando entrambi per fare semplicemente riferimento a una narrazione o a una storia. Quando si fa una distinzione, di norma, si usano diversi criteri: i miti sono sacri, mentre i racconti non lo sono; i miti sono veri, mentre i racconti non lo sono; i personaggi dei miti sono divinità e figure primordiali, mentre quelli dei racconti sono di solito uomini e animali; i miti si occupano della creazione all'alba dei tempi o delle trasformazioni del cosmo che avvennero in un'epoca preumana, invece i racconti trattano di eventi fantastici e privi di senso. A volte una sottoclasse del racconto o una classe completamente separata di narrazione viene distinta come *leggenda*; quest'ultima è più vicina alla storia e alle vicende dell'uomo. Questa triplice classificazione risale alle distinzioni fatte da Jacob Grimm agli inizi del XIX secolo.

Questa maniera di classificare le tradizioni orali dei Nativi americani si concentra sul contenuto della storia considerato secondo dei criteri esterni. Altri criteri di classificazione comprendono il contesto e la funzione di una storia, dato che, per la medesima storia, questi possono variare nel tempo e da cultura a cultura. Già nel 1915, Franz Boas insisteva perché le classificazioni dei Nativi fossero tenute in considerazione; tuttavia, uno studio completo, su vasta scala, delle classificazioni delle tradizioni orali dei Nativi non è mai stato fatto.

Dal punto di vista dello studio accademico della religione, il *mito* è stato largamente usato per identificare le narrazioni che avevano una grande importanza religiosa. Comunemente, viene anche usato, in maniera più restrittiva, per fare riferimento alle narrazioni inerenti alla creazione e alla trasformazione del cosmo. Tali eventi sono ambientati in un'epoca primordiale, uno scenario che indica che la narrazione e gli eventi raccontati sono fondamentali. Al contrario, dal punto di vista moderno dei Nativi americani, la parola *mito* mantiene il significato che ha nell'uso comune: si riferisce a un concetto sbagliato o a una storia infondata. Per molti Nativi americani, *mito* è un termine peggiorativo, che indica insensibilità e incomprensione da parte di coloro che lo applicano alle loro storie. La preoccupazione per la sensibilità dei Nativi manca completamente dagli studi e dalle presentazioni delle tradizioni orali dei Nativi americani che utilizzano i termini *mito* e *mitologia*.

Le tipologie delle storie nell'America settentrionale. Nell'America settentrionale, un gran numero di storie hanno a che fare con la creazione o con le origini derivanti dalle trasformazioni del cosmo; queste storie sono spesso correlate a tipologie di narrazioni che si trovano in tutto il mondo. La maggior parte delle tribù nordamericane hanno dei racconti che narrano l'inizio del mondo in cui si sta vivendo (non uno di molto tempo fa); l'origine degli esseri umani; l'origine delle piante e degli animali; l'origine del sole, della luna e delle stelle e l'origine delle caratteristiche della condizione umana come la morte, la malattia, la pigrizia e la sessualità. Riassumerò le tipologie di queste storie, con una discussione sulle loro varianti e sulla loro distribuzione geografica.

Il tuffatore cosmogonico. La caratteristica distintiva del tipo di storia del tuffatore cosmogonico, come indica il termine stesso, è l'attribuzione dell'origine della terra a una qualche figura che, immergendosi nel fondo delle acque primordiali, recupera un po' di sabbia, o di terriccio, da cui creare la terra. Il tuffatore è solitamente un animale e di norma un certo numero di questi tuffatori cerca, in successione, di immergersi per prendere il terriccio; solo l'ultimo ci riesce, di solito dopo essere stato immerso a lungo ed essere riemerso in superficie morto o quasi morto. Accanto ai tuffatori c'è anche una figura creatrice ed è compito di quest'ultima prendere quella poca sabbia ed espandere questa terra nascente fino alle dimensioni attuali, impastandola, stirandola, intonando canti di creazione o attraverso qualche altro mezzo. Quindi la terra creata galleggia sulle acque primordiali. A volte essa non è molto ben ancorata e si scuote oppure oscilla. Questa condizione si risolve erigendo dei pilastri nelle direzioni cardinali oppure attraverso qualche altra misura di sicurezza, di norma associata a orientamenti direzionali.

Le storie sul tuffatore cosmogonico di norma si concludono con un'ispezione successiva alla creazione: il creatore manda qualcuno in viaggio per esaminare il mondo rinnovato e per misurare la sua estensione. Tipicamente, queste figure non portano solo a termine il compito assegnato, ma indugiano per soddisfare i loro propri interessi o desideri. Come conseguenza di questa azione proibita, la figura viene trasformata in una maniera che spieghi la sua natura; per esempio, in una storia, l'Avvoltoio viene inviato, ma si ferma a mangiare, e come punizione viene condannato ad alimentarsi di cadaveri; da questo momento gli avvoltoi sono mangiatori di carogne.

Questo modello di storia della creazione si trova in tutta l'America settentrionale ed è certamente il tipo di storia più comune e diffuso nella zona. In alcuni luoghi appare solo come un tema accessorio, mentre altrove si è sviluppato in lunghe ed elaborate storie, contenenti dettagli stupefacenti e centinaia di elementi. Queste

storie sono ambientate all'inizio dei tempi o dopo un'era conclusasi con il cataclisma del diluvio, che distrugge il mondo. [Per ulteriori trattazioni dei miti del creatore cosmogonico nell'America settentrionale, vedi *AMERICA SETTENTRIONALE, INDIANI DELL'*, articolo *Gli Indiani dell'Estremo Nord*].

L'emersione. Nelle storie sulla creazione della tipologia dell'emersione, fin dall'inizio esiste un mondo, senza che venga descritta o tenuta in conto la sua creazione. Quando la storia comincia esistono anche delle persone che vivono in un mondo al di sotto dell'attuale superficie terrestre. Questo tipo di racconto ha a che fare con l'ascesa di questi esseri umani e con la loro ricerca di un mondo abitabile o con il loro viaggio verso di esso: ha più a che vedere con il trovare un posto adatto nel mondo che con la creazione del cosmo. Due tipi principali di storie sono comunemente parte della mitologia dell'emersione: la storia del viaggio per emergere sulla superficie terrestre e la storia delle migrazioni dal posto dell'emersione al luogo del villaggio o alla patria attuali; la parte caratteristica è quella del viaggio di emersione. Numerosi elementi si ritrovano generalmente in questa storia: la situazione critica di coloro che stanno nelle profondità della terra è di solito una grave condizione di oscurità, privazione, sporcizia e ignoranza; la gente prima di poter emergere deve aspettare la venuta di figure eroiche, designate da una divinità che l'accompagnino nel viaggio verso la superficie. Il percorso può essere arduo e la strada poco conosciuta; a volte non esiste via d'uscita dal mondo inferiore, allora in una maniera simile all'immersione del tuffatore cosmogonico alla ricerca del terriccio, varie persone, o più comunemente animali, tentano di aprire una breccia di sotto la superficie terrestre, molte possono fallire fino a quando poi una ha successo. I mezzi dell'ascesa possono essere una vite, un albero, una canna o una montagna, che cresce magicamente e porta la gente verso l'alto, nel nuovo mondo. La sequenza in cui si emerge in superficie, a volte, stabilisce l'ordine sociale universale: genti di molte tribù o clan, compresi occasionalmente gli Americani europei, emergono in una sequenza che è correlata allo *status*, alla ricchezza materiale o al carattere. Qualche volta, il canale dell'emersione si chiude prima che tutti siano riusciti a raggiungere la superficie, spesso perché qualcuno ha infranto un tabu. Il risultato è che alcune persone vengono lasciate nel mondo inferiore per l'eternità.

La storia dell'emersione non è sempre accompagnata da una storia di migrazione, ma tale schema è molto comune. In seguito al raggiungimento della superficie, la gente scopre che il posto in cui è arrivata non è adatto e deve dunque migrare verso il luogo del suo villaggio o della sua patria attuali. La migrazione può essere un girovagare alla ricerca di un luogo adatto oppure può essere un viaggio diretto profeticamente in un luogo designato. Esistono anche storie di migrazione che sono indipendenti da quelle di emersione; ciascuna delle due parti può essere semplice o elaborata, in ogni tipo di combinazione.

Le storie di emersione non sono comuni quanto quelle del tuffatore cosmogonico, ma sono ampiamente diffuse in quelli che sono gli odierni Stati Uniti, con alcuni casi registrati nel Canada meridionale. [Vedi anche *AMERICA SETTENTRIONALE, INDIANI DELL'*, articolo *Gli Indiani del Sud-Ovest*].

I due creatori. Un altro tipo di storia della creazione molto diffuso nell'America settentrionale, in particolare negli Stati Uniti, è quello che ha come protagonisti due creatori. Queste figure sono di solito antagoniste e la creazione del mondo è il risultato delle loro lotte. I due creatori sono sovente correlati tra loro e interagiscono in vari modi. Spesso sono fratelli, sorelle, zio e nipote, padre e figlio, o semplicemente potenti figure che si incontrano nell'atto di creare il mondo rispettivamente secondo i propri piani e il proprio stile. Gli elementi del contesto, della dualità tra bene e male, e delle forze positive contrapposte a quelle negative, sono di solito presenti. Un esempio ben noto è la storia irochese nella quale due fratelli, uno buono e l'altro cattivo, creano il mondo. Il fratello buono crea in un modo ideale per gli esseri umani, mentre quello cattivo lo segue e stravolge alcune delle cose buone, introducendo elementi che ostacolano la vita umana, come la malattia, la moria di piante, i parassiti e gli animali pericolosi. Nel momento culminante, i due fratelli si incontrano sul margine del mondo e si impegnano in una gara finale determinante: chi riesce a muovere una montagna il più lontano possibile sarà il vincitore. Il fratello cattivo prova per primo, e dopo un grande sforzo riesce a muovere di poco la montagna. Appena egli si volta verso il fratello buono, quest'ultimo senza sforzo sposta la montagna dietro la schiena del fratello cattivo, il quale, nel girarsi per vantarsi della sua bravura, si schiaccia il naso contro la montagna e se lo storce permanentemente. Il fratello buono gli risparmia la vita al prezzo di diventare il modello per la società della Faccia Falsa e di dedicarsi alla cura della malattia.

Il furto. Le storie del furto della luce, del fuoco, dell'acqua, della selvaggina, del pesce e di molte altre cose necessarie per la vita dell'uomo, sono ampiamente diffuse, ma si trovano in particolar modo nel Nordamerica occidentale, dal Sud-Ovest fino al Nord, passando per la zona della Costa nordoccidentale. Come le storie dell'emersione, quelle del furto non considerano tanto la creazione, quanto piuttosto una trasformazione primordiale. La condizione che motiva l'azione, in questo

tipo di narrazione, è la perdita o la mancanza di qualcosa, come la luce o la selvaggina, che è necessaria per la vita dell'uomo e che spesso è tenuta nascosta da giganti, mostri o divinità che risiedono in luoghi inaccessibili. Il racconto ruota attorno alla figura di un eroe che, per mezzo del coraggio, della tenacia o della magia e, a volte, aiutato da un astuto travestimento, entra nel luogo dove viene tenuta la cosa mancante per la vita umana, ne ottiene il rilascio con il furto e, come conseguenza, la vita diventa possibile. Una torsione morale si aggiunge, a volte, quando l'eroe al ritorno viene umiliato o evitato; il risultato è che le condizioni ideali che sarebbero potute esistere vengono perse, con conseguente sconforto e disagio.

Il genitore del mondo. La cosmogonia del tipo del genitore del mondo è stata occasionalmente individuata nel Nordamerica sudoccidentale. Tra gli esempi più comunemente citati ci sono le storie delle tribù dei Luiseño e dei Dieguẽno della California meridionale. Alcuni ravvisano in queste storie una creazione di carattere sessuale, tuttavia una precisa considerazione degli esempi conosciuti suggerisce che esse sono molto più simili alla tipologia di storia dei due creatori. Le figure primordiali sono fratello e sorella e le loro lotte per la supremazia si concludono con il fratello che aggredisce sessualmente la sorella (che più tardi darà alla luce alcuni aspetti del mondo, compreso, di solito, un piccolo pezzo di terra). Un altro esempio comunemente citato della creazione genitoriale del mondo è la storia zuni della creazione, registrata da Frank H. Cushing nel tardo XIX secolo. Tuttavia, nessuno dei molti resoconti successivi delle storie sulla creazione degli Zuni comprende la tipologia sessuale, per mezzo di un padre celeste e di una madre terrestre, come riportato da Cushing. Bisogna quindi concludere che ci sono poche prove, o forse nessuna, che la cosmogonia genitoriale del mondo esista nell'America settentrionale.

L'origine di piante e animali. In tutta l'America settentrionale sono molto comuni le storie sull'origine delle piante e degli animali, ovviamente correlate ai modelli di sostentamento delle rispettive tribù. Tra i tipi più diffusi e complessi ci sono i racconti sulla Donna Granturco, ritrovati nelle zone meridionali dell'America settentrionale, dove cresceva il mais. Una caratteristica degna di nota di molte di queste narrazioni è la situazione critica della Donna Granturco durante gli eventi che portano la pianta alla coltivazione umana. In particolare nelle versioni delle Foreste sudorientali, la Donna Granturco produce mais sfregando lo «sporco» dalla sua carne oppure defecandone i chicchi. In questa era primordiale, le persone non hanno bisogno di lavorare per il loro cibo, in quanto lo ricevono in dono dalla Donna Granturco. Parecchi alla fine osservano quest'ultima mentre va a raccogliere il cibo e scoprono come lo produce; con un senso di repulsione e disgusto per ciò che avevano visto, la accusano di stregoneria e si preparano a ucciderla. Attraverso la sua preveggenza, la Donna Granturco conosce il suo destino e dice ai suoi assassini cosa devono fare con il suo corpo: questo deve essere trascinato sanguinante per i campi coltivati. Le piante di granoturco crescono dove il suo sangue ha toccato il suolo, ma da questo momento in avanti la gente deve coltivare le piante per ricevere il cibo per il sostentamento.

Tra le tribù pueblo, la Donna Granturco compare in gruppi di quattro, rappresentati dai quattro colori del granoturco. Il granoturco personificato è identificato come la madre di tutti gli uomini e quindi coincide con la vita stessa. Come Donna Gialla, la Donna Granturco è il personaggio principale di una grande varietà di storie, che hanno come protagonista una giovane donna avventurosa. La Donna Gialla può arrivare a ricordare alcune caratteristiche della figura del trickster.

Le storie sull'origine degli animali sono largamente diffuse in tutta l'America settentrionale. Gli Inuit (Eschimesi) raccontano delle storie su Sedna, una giovane riluttante, che alla fine sposa un marito ingannatore. Più tardi, suo padre va a farle visita e la trova infelice nella casa di suo marito e uccide quest'ultimo nel tentativo di salvarla. Padre e figlia fuggono su una barca, ma sono minacciati dalla gente del marito. Il padre prova a sacrificare la figlia gettandola dalla barca per salvare se stesso, ma questa si aggrappa al lato della barca con le dita. Sempre nel tentativo di salvarsi, il padre taglia le dita di Sedna, falange per falange; appena queste cadono in acqua, si trasformano in animali marini. Alla fine, quando la stessa Sedna cade in mare, scende fino al fondo dove risiede come la terribile signora degli animali. [Vedi *SEDNA*].

Una figura molto differente è la Donna Bisonte Bianco della tradizione orale degli Oglala Lakota. Come bisonte ella rivela il ciclo rituale ai membri della tribù, dando così sostegno sia alle loro necessità fisiche sia a quelle spirituali. [Vedi *LAKOTA, RELIGIONE DEI*].

In molte delle aree dove erano importanti sia l'agricoltura sia la caccia, l'origine degli animali e quella delle piante sono spesso combinate o congiunte in un'unica narrazione. Nella zona delle Pianure questa è di solito la storia dell'origine del bisonte e del mais. In altre zone, per esempio nelle Foreste sudorientali, è presente una storia che racconta di una trasformazione primordiale che ha come risultato la necessità del lavoro dell'uomo per la coltivazione e per la caccia (cioè è una storia dell'origine della coltivazione e della caccia).

Le storie sul trickster. Le storie più diffuse e conosciute nell'America settentrionale sono quelle su una figura complessa che è conosciuta con il nome di *trick-*

ster. Questa figura può assumere varie forme fisiche, tra cui il Coyote, il Corvo, il Visone, la Ghiandaia Azzurra e una varietà di figure antropomorfe. Sebbene molti ricercatori e interpreti delle tradizioni orali nordamericane abbiano sempre considerato le storie sul trickster come intrattenimento, negli ultimi decenni si sta prestando maggiore attenzione all'interpretazione di queste storie, probabilmente più che a ogni altro tipo di racconto. È importante notare che le narrazioni sul trickster non sono tutte appartenenti a una singola tipologia e i ruoli e i personaggi interpretati dal trickster sono molteplici e spesso complessi. La figura del trickster può anche apparire come protagonista in molti altri tipi di storia di cui mi sono occupato.

I bisogni umani primari (la sessualità, il cibo, il senso di sé, la socievolezza e la conoscenza) danno quasi sempre forma al personaggio del trickster, ma venendo portati all'eccesso. Il trickster è spesso grossolanamente sessuale, ha una relazione sessuale con sua figlia o con sua suocera, rompendo così il più indicibile dei tabu. Spesso possiede degli organi genitali esageratamente grandi, come un pene così lungo da dover essere arrotolato e portato in spalla dentro una sacca. Il trickster è spesso così preoccupato di saziare la sua fame che mangerebbe qualsiasi cosa (e sicuramente del cibo che gli è stato proibito). Inoltre, è un asociale, antisociale o falsamente socievole; fa scherzi alla gente che hanno come risultato la sofferenza, l'imbarazzo o la morte; è lento ad apprendere, ma tenace al punto di rasentare la follia. Il trickster è un personaggio vivace, le storie su di lui sono senza dubbio d'intrattenimento, sebbene a volte osceno, e sono ancora quasi sempre tenute in grande considerazione dai Nativi dell'America settentrionale. Senza dubbio, ciò avviene perché, quelle sul trickster, raramente sono semplici storie su un burlone o un buffone, ma trattano piuttosto della natura del mondo e degli esseri umani. In alcune storie il trickster è in realtà il creatore del cosmo, ma più sovente trasforma o modella il mondo. Grazie alle azioni mitiche del personaggio, cose come la morte, la sofferenza, la lussuria e molti altri simili aspetti negativi dell'essere umano vengono raccontati e se ne esplorano i significati. Addirittura aspetti fisici del cosmo, come la Via Lattea, vengono attribuiti al trickster. Per certi versi quest'ultimo può essere paragonato alla figura tipo dell'eroe culturale che ruba il fuoco, la luce, l'acqua o la selvaggina; infatti il trickster è spesso descritto proprio in questo modo. Le storie sul trickster sembrano inoltre essere correlate a quelle della creazione che presentano due figure creatrici antagoniste, dato che il trickster spesso interpreta l'antagonista della divinità creatrice spirituale. La contrapposizione è chiara in molti casi, in quanto il trickster non è una divinità e nemmeno un essere spirituale, tuttavia attraverso le sue azioni sovverte e riordina il creato. [Per ulteriori discussioni sul trickster, vedi *TRICKSTER NELLE AMERICHE*, articolo *Trickster dell'America settentrionale*].

«Orfeo». Un altro tipo di storia largamente conosciuto tra i popoli nativi nordamericani è quello che descrive la morte di uno dei membri di uno stretto rapporto uomo-donna. Generalmente è la donna a morire, il sopravvissuto addolorato ignora l'interdizione per cui i morti non possono essere raggiunti dai vivi e parte per un viaggio alla ricerca dell'amata defunta. Il viaggio è lungo e spesso difficile, ma la tenacia del cercatore alla fine ripaga e l'uomo riesce a raggiungere il luogo dei morti. L'avvicinamento al caro estinto è spesso subordinato a delle prove che il cercatore deve portare a termine; il loro superamento conduce al contatto e a gioia e felicità rinnovate. Di solito viene stipulato un accordo che stabilisce a quali condizioni l'amata può essere riportata nel mondo dei vivi. Spesso queste comportano il non toccare la persona morta o il non guardare indietro fin quando la coppia non è ancora una volta tra i vivi; a volte il cercatore deve accettare di trattare l'amata con gentilezza una volta ritornati, di non percuoterla o offenderla mai. Le condizioni, per qualche ragione (ansia, disattenzione, curiosità), non vengono mai rispettate e l'amata scompare immediatamente per ritornare tra i morti, chiudendo così per sempre la possibilità ai morti di tornare in vita. Questo tipo di storia, largamente diffuso in tutto il mondo, è comunemente identificato con il riferimento a Orfeo, il protagonista maschile della versione greca di questa storia, secondo la mitologia classica. È una storia sull'irrevocabilità della morte, ma anche più in generale sulla condizione umana.

La parola. L'idea che il linguaggio sia una forza creativa si trova comunemente nelle storie dei popoli Nativi nordamericani. Questi popoli sono di solito del parere che i modi appropriati di raccontare le storie siano atti creativi, cioè atti che perpetuano i poteri creativi ordinatori di cui parlano le storie. In alcuni casi il potere del pensiero e della parola è identificato con il potere della creazione, come nelle storie sulla creazione degli Achomawi e di Acoma. Per i Navajo, il pensiero e la parola sono personificati come figure importanti nei racconti sulla creazione; significativamente, come coppia, i loro nomi congiunti rappresentano l'elemento centrale e più profondo del pensiero religioso navajo.

La rappresentazione del mito. Le lingue dei Nativi nordamericani, con alcune significative eccezioni durante il periodo storico, non hanno una controparte scritta dell'espressione orale; quindi, scrivere e leggere i miti è estraneo alle culture dei Nativi americani. Le storie vengono mantenute in vita nelle menti e nei cuori dei membri viventi delle varie culture, che hanno la co-

stante responsabilità di prevenire la loro perdita. Il racconto di molte di queste narrazioni è ristretto a particolari stagioni, a specifiche occasioni e a coloro che sono qualificati e meritevoli di raccontarle; in alcuni casi le storie sono di proprietà di certi membri della comunità. Le storie possono servire come strumento di autorità, di interpretazione, come direttive per l'esecuzione dei rituali, oppure possono anche avere poca, o nessuna, relazione con le pratiche rituali. Molti Nativi dell'America settentrionale sono riluttanti a permettere che le storie vengano registrate per iscritto o incise su nastro. Più di ogni altra cosa, questa resistenza è basata sul fatto che tali processi di registrazione troncano e conseguentemente violano la dimensione vivente della tradizione narrativa, nella quale il racconto delle storie è un atto creativo e sostanziale. A paragone, un testo scritto, estratto da una cultura, è un'ombra senza vita dell'«evento» di una narrazione ed è intrinsecamente incline a essere incompreso e usato nel modo sbagliato.

Approcci interpretativi. Cosa apprendiamo o possiamo apprendere della religione e della cultura di una tribù attraverso le sue storie? Cosa si può imparare da questi testi sui processi narrativi e sulla formazione, sullo sviluppo, sulla storia e sulla funzione del racconto? Un punto di vista sostiene che tali narrazioni sono mezzi di una cultura per esprimere dei valori sociali, culturali e religiosi fondamentali; un altro sostiene che esprimono sentimenti e strutture comuni a tutti gli esseri umani. Chiaramente, gli stessi temi e tipi di storia si trovano in vaste aree geografiche e in diversi continenti, tra i più disparati tipi di cultura, sistemi di valori, visioni del mondo, condizioni ambientali e metodi di sussistenza, e sono quindi limitate le possibilità di un'analisi culturale specifica delle storie a livello di tipo, tema o soggetto. Lo studio della mitologia dell'America settentrionale affronta molte sfide e parecchi ostacoli.

Si sono adottate un certo numero di strategie per affrontare le difficoltà che si incontrano nel compito di interpretare le mitologie dell'America settentrionale. L'approccio più largamente praticato, usare la mitologia come uno strumento di misurazione per la diffusione della cultura, evita di gran lunga il problema dell'interpretazione. Gli studi sulla diffusione si occupano prima di tutto dell'incidenza dei temi e dei tipi di racconto identificati secondo un sistema ideato da Antii Aarne e da Stith Thompson. Questi studi si basano sull'affermazione che quando un dato tema o tipo di racconto compare in aree geografiche contigue è molto probabile che ciò sia dovuto alla diffusione da un'area all'altra piuttosto che a origini indipendenti. La grande maggioranza delle raccolte e degli studi comparati delle storie dell'America settentrionale è stata fatta con l'intenzione di usare tali opere come una scala per misurare la diffusione della cultura attraverso lo spazio e il tempo. Franz Boas e molti dei suoi studenti fornirono l'impulso principale che sta alla base di questo tipo di studi per tutta la prima parte del XX secolo.

La maggior parte delle strategie per interpretare la mitologia dei Nativi americani è basata su affermazioni sulla natura della mitologia che sono state elaborate per essere applicate universalmente. Varie funzioni psicologiche e sociologiche del mito sono state distinte da Malinowski, Durkheim, Jung e altri; sebbene alcuni studi degni di nota sulla mitologia nordamericana si siano basati su tali modelli, essi hanno sorprendentemente avuto uno scarso impatto generale sugli studi della mitologia dell'America settentrionale. Per quanto spesso validi e illuminanti, tali approcci limitano l'interpretazione alla prospettiva funzionale assunta.

Mentre gli studi basati su una determinata funzione del mito interpretano il contenuto di un testo alla luce di tale funzione, nelle analisi strutturali del mito si cerca un livello più profondo di analisi. Certamente la forma di studio strutturale maggiormente conosciuta, ma non l'unica, è quella espressa da Claude Lévi-Strauss. Questi dimostra il suo approccio analitico in diversi studi sulla mitologia dell'America settentrionale (compresa l'opera sulle tribù degli Zuni, degli Tsimshian, dei Pawnee e dei Winnebago), anche se la maggior parte dei suoi studi sul mito, contenuti nella sua opera in quattro volumi *Mythologiques* (Paris 1964-1971; tradotta in italiano come *Mitologica*, Milano 1966-1974) si concentra sull'America meridionale.

Lévi-Strauss sostiene che la sostanza di un mito sia nella storia che racconta, non nell'identificazione dei temi e dei soggetti. Il significato di una storia si rivela discernendo le relazioni reciproche tra gli elementi della storia stessa, cioè analizzandone la struttura. Questa analisi è basata sull'affermazione secondo la quale il pensiero mitico parte sempre dalla consapevolezza delle opposizioni fondamentali per poi giungere alla loro risoluzione. Per Lévi-Strauss lo studio strutturale dei miti è centrato sulla scoperta dei valori condivisi dagli elementi di una storia, elementi che si allineano in uno schema che riflette l'opposizione binaria fondamentale che la storia serve a mediare. [Per ulteriori discussioni sull'opera di Lévi-Strauss, vedi *GE, MITOLOGIA*; e inoltre *STRUTTURALISMO*, vol. 5].

Un'altra forma di analisi strutturale orientata verso lo studio della mitologia dell'America settentrionale è presentata da Alan Dundes nel suo *The Morphology of North American Indian Folktales* (1964), che si sviluppa sul lavoro classico di Vladimir I. Propp, *Morfologia skazki*, Leningrad 1928 (trad. it. *Morfologia della fiaba*, Torino 1966). Dundes identifica i temi delle storie sulla base del loro scopo o del loro valore (come una man-

canza, un divieto e una violazione); le strutture delle storie possono essere descritte e inserite in una tipologia a seconda di questi componenti, permettendo così lo studio, la comparazione e l'analisi della mitologia in termini non ristretti alla semplice identità di contenuto.

A partire dall'ultimo quarto del secolo scorso ci sono stati degli sviluppi nello studio della mitologia che sono orientati verso un'interpretazione più profonda dei testi delle storie, rafforzata dove possibile dalla considerazione dei dettagli di particolari eventi della narrazione, comprese le lingue in cui le storie vengono raccontate. Questo approccio tenta di dimostrare che la mitologia dei Nativi americani è equivalente alla letteratura e che i suoi testi dovrebbero essere studiati con maggiore impegno e interesse teorico come quelli di ogni altra letteratura. Ma questo approccio va anche oltre, riconoscendo che una differenza chiave tra letteratura e mitologia è che quest'ultima, per sua natura, è raccontata; essa è esclusivamente orale e pertanto dev'essere studiata tanto come testo, quanto come evento sociale e culturale.

Dell Hymes ha prodotto una varietà di contributi importanti per lo sviluppo dello studio della mitologia dell'America settentrionale, lavorando principalmente su materiali provenienti dalle tribù della Costa nordoccidentale. Hymes ha efficacemente dimostrato che le traduzioni libere delle storie, i «testi» che spesso utilizziamo, di frequente sono radicalmente diversi dalle storie come venivano narrate originariamente. Successivamente, spostando le sue analisi sui testi in lingua originale, dimostra che non possiamo comprendere i livelli più profondi dei loro significati se non siamo a conoscenza degli intraducibili indicatori linguistici, delle ripetizioni delle parole, del tempo verbale e di altre caratteristiche, che sono spesso osservabili solo quando si considera la storia nella lingua in cui è raccontata e com'è effettivamente raccontata. Egli ha inoltre richiamato l'attenzione sui diversi modi in cui può essere raccontata una storia, da un modello dimostrativo di racconto per un ricercatore esterno a una vera e propria rappresentazione comprendente molti elementi di stile, come il gesto, l'espressione facciale, i tempi, l'articolazione e la modulazione vocale. La considerazione degli elementi della rappresentazione dovrebbe comprendere caratteristiche come il motivo della narrazione, la relazione tra il narratore e l'uditorio, la reazione di quest'ultimo, e gli effetti attesi e quelli effettivi della narrazione. Hymes descrive il suo approccio come dare ascolto al testo in tutti i suoi dettagli e nel contempo prestare attenzione alla covarianza nella forma e nel significato.

Sulla base di quasi tutti i criteri, la mitologia è importante per lo studio della religione, e lo studio delle religioni dei Nativi americani non fa eccezione. Lo studio degli aspetti religiosi della mitologia dei Nativi americani è appena ai suoi inizi negli studi accademici della religione, ma il suo potenziale e la sua importanza sono tuttavia significativi.

BIBLIOGRAFIA

Per bibliografie di base e antologie campione sulla mitologia dell'America settentrionale, cfr. St. Thompson (cur.), *Tales of the North American Indians*, Cambridge/Mass. 1929 e Ch. Haywood, *A Bibliography of North American Folklore and Folksong*, II, *The American Indians North of Mexico, Including the Eskimos*, 2ª ed. riv. New York 1961. Studi importanti e rappresentativi che si concentrano sull'incidenza geografica e sulla diffusione dei racconti sono A. Aarne, *Verzeichnis der Märchentypen*, Helsinki 1910 (tradotto in inglese e ampliato da Stith Thompson come *The Types of the Folk-Tale*, Helsinki 1928); F. Boas, *Tsimshian Texts*, Washington/D.C. 1902; e Gladys A. Reichard, *Literary Types and Dissemination of Myths*, in «Journal of American Folklore», 34 (1921), pp. 269-307. G. Hatt, *The Corn Mother in America and in Indonesia*, in «Anthropos», 46 (1951), pp. 853-914, raccoglie le storie sulla Donna Granturco dell'America settentrionale e le compara con quelle indonesiane sulla Madre Riso. Anita Birgitta Rooth, *The Creation Myths of the North American Indians*, in «Anthropos», 52 (1957), pp. 497-508, inquadra le tipologie di trecento testi e delinea l'incidenza geografica allo scopo di proporre dei modelli di diffusione dall'Asia all'America. La sua analisi è in parte confutata dalle prove presentate in Erminie Wheeler-Voegelin e R. Moore, *The Emergence Myth in Native North America*, in W.E. Richmond (cur.), *Studies in Folklore*, Bloomington/Ind. 1957. A. Dundes, *Earth-Diver. Creation of the Mythopoeic Male*, in «American Anthropologist», 64 (1962), pp. 1032-51, presenta una prospettiva psicologica sulla mitologia del tuffatore cosmogonico. Interpretazioni sulla mitologia del trickster si trovano in C.G. Jung, *Zur Psychologie der Tricksterfigur*, in P. Radin (cur.), *Der göttliche Schelm. Ein indianischer Mythen-Zyklus*, Zürich 1954 (trad. it. *Contributo allo studio psicologico della figura del briccone*, in *Il briccone divino*, Milano 1965); e in M. Linscott Ricketts, *The North American Indian Trickster*, in «History of Religions», 5 (1966), pp. 327-50. Å. Hultkrantz, *The North American Indian Orpheus Tradition*, Stockholm 1957 è un ampio studio dedicato a una singola tipologia di racconto.

Preziosi resoconti sullo studio della mitologia dei Nativi americani sono F. Boas, *Mythology and Folk-Tales of the North American Indians*, in F. Boas et al. (cur.), *Anthropology in North America*, New York 1915, pp. 306-49; A. Dundes, *North American Indian Folklore Studies*, in «Journal de la Société des Américanistes», 56 (1967), pp. 53-79; e Å. Hultkrantz, *Myths in Native American Religions*, in E.H. Waugh e K. Dad Prithipaul, *Native Religious Traditions*, Waterloo/Canada 1979, pp. 77-97.

C. Kluckhohn, *Myths and Rituals. A General Theory*, in «Harvard Theological Review», 35 (1942), pp. 45-79, è un'importante discussione teorica sulla relazione reciproca tra mito e rituale, illustrata a partire dalla mitologia navajo.

Per gli studi di Claude Lévi-Strauss sulla mitologia dell'America settentrionale, cfr. C. Lévi-Strauss, *The Structural Study of Myth*, in «Journal of American Folklore», 68 (1955), pp. 428-44,

rist. in C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris 1958 (trad. it. *Antropologia strutturale*, Milano 1968), che si concentra sulla mitologia degli Zuni come esempio illustrativo; C. Lévi-Strauss, *La geste d'Asdiwal*, in École Pratique des Hautes Études, Section de Sciences Religieuses, *L'Annuaire, 1958-1959*, Paris 1958, pp. 3-43, pubblicato successivamente in traduzione inglese accompagnato da importanti articoli critici in E. Leach (cur.), *The Structural Study of Myth and Totemism*, London 1967 (trad. it. *Strutturalismo del mito e del totemismo*, Roma 1975).

A. Dundes, *The Morphology of North American Indian Folktales*, Helsinki 1964 sviluppa un originale approccio strutturale, che è presentato più brevemente in A. Dundes, *Structural Typology of North American Indian Folktales*, in «Southwestern Journal of Anthropology», 19 (1963), pp. 121-30.

D. Hymes, *«In Vain I Tried to Tell You». Essays in Native American Ethnopoetics*, Philadelphia 1981 raccoglie fortunatamente molti degli importanti articoli dell'autore. Saggi di Barre Toelken, Dennis Tedlock e altri, che sviluppano uno studio della tradizione orale dei Nativi americani più letterario e contestuale, si possono trovare in K. Kroeber (cur.), *Traditional Literatures of the American Indian*, Lincoln/Neb. 1981.

[Aggiornamenti bibliografici:

H. Aoki, *Nez Perce Texts*, in «University of California Publications in Linguistics», 90 (1979).

K.H. Basso, *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language among the Western Apache*, Albuquerque 1996.

Ruth L. Bunzel, *Zuni Ceremonialism*, Albuquerque 1992.

H. Courlander, *The Fourth World of the Hopis. The Epic Story of the Hopi Indians as Preserved in Their Legends and Traditions*, Albuquerque 1987.

Julie Cruikshank, *The Social Life of Stories. Narrative and Knowledge in the Yukon Territory*, Lincoln/Neb. 1998.

V. Deloria, *Red Earth, White Lies. Native Americans and the Myth of Scientific Fact*, New York 1995. Cfr. pp. 37-61, 81-107.

K. Dongoske, L. Jenkins e T.J. Ferguson, *Understanding the Past through Hopi Oral Tradition*, in «Native Peoples Magazine», 6/2 (1993), pp. 24-31.

E.P. Dozier, *The Pueblo Indians of North America*, New York 1970.

T.J. Ferguson, K.E. Dongoske, M. Yeatts e L. Kuwanwisiwma, *Hopi Oral History and Archaeology*, in K.E. Dongoske, M. Aldenderfer e Karen Doehner (curr.), *Working Together. Native American and Archaeologists*, Washington/D.C. 2000, pp. 45-60.

R. Frey, *Landscape Traveled by Crane and Coyote. The World of the Schitsu'umsh (Coeur d'Alene)*, Seattle 2001.

A.O. Kawagley, *A Yupiaq Worldview. A Pathway to Ecology and Spirit*, Prospect Heights/Ill. 1995.

Clara Sue Kidwell, H. Noley e G.E. «Tink» Tinker, *A Native American Theology*, Maryknoll/N.Y. 2001.

R.S. McPherson, *Sacred Land, Sacred View. Navajo Perceptions of the Four Corners Region*, Salt Lake City 1992.

E. Nequatewa, *Truth of a Hopi. Stories Relating to the Origin, Myths, and Clan Histories of the Hopi*, Flagstaff 1990.

A. Ortiz (cur.), *Handbook of North American Indians*, IX, *Southwest*, Washington/D.C. 1979.

Th.C. Parkhill, *Weaving Ourselves into the Land. Charles Godfrey Leland, «Indians», and the Study of Native American Religions*, Albany/N.Y: 1997.

G. Vizenor, *Trickster Discourse*, in «American Indian Quarterly», 14 (1990), pp. 277-88.

J.R. Walker, *James R. Walker. His Life and Work*, in R.J. DeMallie e Elaine A. Jahner (curr.), *Lakota Belief and Ritual*, Lincoln/Neb. 1980, pp. 3-61 (trad. it. *Lakota. Tradizioni e Riti*, Milano 1998)].

SAM D. GILL

Movimenti moderni

Per i primi 270 anni successivi alla fondazione della colonia di Jamestown, nell'attuale Virginia, gli Indiani dell'America settentrionale si impegnarono in guerre e rivolte contro il governo coloniale e quello degli Stati Uniti. In varie occasioni, queste stesse società indiane, come altri gruppi che non si erano impegnati nelle guerre, scapparono dai coloni e dai militari. Di frequente, movimenti religiosi precedettero, accompagnarono o seguirono questi espliciti tentativi di preservare fisicamente le terre natie e gli stili di vita. Durante il XX secolo, questi movimenti arrivarono a dominare le risposte all'oppressione e alla privazione, a volte attraverso la ricerca di controversie, il coinvolgimento in manifestazioni pubbliche e addirittura in occasionali rivolte. I partecipanti a questi movimenti hanno tentato di rettificare le rimostranze degli Indiani e di conservare la loro cultura di fronte a ostacoli insormontabili.

Le prime rivolte. I primi eventi nelle zone orientali e occidentali del continente nordamericano fornirono i segni premonitori per l'estendersi delle relazioni tra Indiani ed Europei e dei movimenti religiosi che erano emersi sulla loro scia. Inizialmente gli Indiani reagirono all'espropriazione e allo sfruttamento europeo adattandosi e, meno di frequente, combattendo. Tuttavia, i contatti prolungati con i coloni del Vecchio Mondo spesso portarono gli Indiani alla lotta (non necessariamente in seguito a particolari messaggi religiosi).

Nell'Est, per esempio, i Pamunkey algonchini, sotto Powhatan (1550?-1618), nel 1607 diedero il benvenuto ai coloni di Jamestown della Virginia Company, rifornendoli di cibo. Ma nel 1622 gli stessi si ribellarono contro le espropriazioni delle terre, le tasse e le pressioni per la conversione al Cristianesimo. Come conseguenza i Pamunkey furono sconfitti in guerra e sottoposti a una politica di persecuzione e di sterminio; né la fuga, né il confinamento nella riserva furono utili per proteggerli (Tyler, 1959).

Nell'Ovest, gli Indiani Pueblo che risiedono negli attuali Stati dell'Arizona e del New Mexico finirono sotto la dominazione spagnola nel 1598. I Pueblo soffrirono

per circa un secolo del brusco calo della popolazione, dell'oppressione sotto forma di lavori forzati, dell'espropriazione delle terre e della presenza forzata alle cerimonie della Chiesa cattolica. Il 10 agosto del 1680, la Grande Rivolta dei Pueblo, capeggiata da un *leader* religioso di San Juan Tewa, Popé, riuscì a cacciare gli Spagnoli da tutti i villaggi dei Nativi. Tuttavia, gli Spagnoli riconquistarono i Pueblo vent'anni più tardi. In seguito a una successiva rivolta fallita e senza alcun luogo dove ritirarsi, gli Indiani furono costretti a seguire le loro pratiche religiose tradizionali clandestinamente, cosa che permetteva loro di porre una distanza spirituale tra loro e i loro oppressori (Dozier, 1970; Sando, 1979).

Messia e guerrieri. Nel XVIII secolo, mentre la popolazione dei coloni aumentava, le lotte degli Indiani venivano spesso fomentate da profeti – visionari che ricevevano messaggi spirituali che ordinavano atti, credenze e osservanze che avrebbero determinato delle trasformazioni imminenti. I Delaware della costa atlantica furono sconfitti via terra, dai coloni, in diversi contesti, così cominciarono a spostarsi gradualmente verso ovest. Tra loro e nelle tribù strettamente correlate, come gli Shawnee, negli anni '50 del XVIII secolo, iniziarono a emergere dei profeti, che continuarono a comparire per i successivi sessant'anni. I visionari del primo periodo annunciavano che la trasformazione totale del mondo era vicina e che sarebbe stata restituita agli Indiani la loro condizione precedente. I profeti successivi predicavano messaggi di redenzione che ordinavano la completa trasformazione delle persone. In ogni caso, entrambi i gruppi insegnavano che i modi dei bianchi dovevano essere evitati e che gli oppressori potevano essere sconfitti in guerra attraverso le forze spirituali che avrebbero accompagnato i guerrieri indiani.

Il più importante dei primi visionari fu Neolin, conosciuto come il Profeta dei Delaware [Vedi *NEOLIN*]. Al suo messaggio diede seguito Pontiac, il capo degli Ottawa: le forze che riuscì a unire ottennero all'inizio successi in battaglia contro gli Inglesi, ma gradualmente i suoi sostenitori cominciarono a dividersi e alla fine si ritirarono di fronte alla dura resistenza di Detroit e Fort Pitt (Newcomb, 1956; Wallace, 1956).

Durante questo stesso periodo, visionari con messaggi simili a quello di Neolin sorsero tra gli Irochesi, nell'area dell'odierna Pennsylvania occidentale e di New York. Questi profeti non sono noti per aver influenzato i capi della guerra irochesi; ciononostante, questi ultimi cospirarono con Pontiac, il quale stava dando seguito al messaggio di Neolin, conducendo nel 1763 una guerra di relativo successo contro gli Inglesi.

Nel 1799, Handsome Lake, un dissoluto ex condottiero militare seneca, ebbe la prima di molte visioni, che alla fine diedero forma al *gaiwiio* (buona parola), un codice morale e sociale, che era tradizionalmente recitato per un periodo di quattro giorni. Le visioni di Handsome Lake proponevano soluzioni religiose e secolari, morali e materiali per la povertà e l'umiliazione dei Seneca. [Vedi *HANDSOME LAKE*].

Nel 1811, Tenskwatawa, un profeta shawnee, predicava che la redenzione sarebbe arrivata evitando rigorosamente le pratiche dei bianchi, l'ubriachezza, il matrimonio interrazziale, la cessione di terre indiane ai bianchi e la stregoneria. Questo messaggio di redenzione fu presto affiancato dalla credenza che l'assistenza spirituale avrebbe aiutato gli Shawnee e i Delaware a battere gli Stati Uniti in battaglia. Il fratello del profeta, Tecumseh, e i suoi seguaci unirono le forze contro gli Inglesi nella guerra del 1812, solo per perdere e infine essere allontanati verso il Kansas e l'Oklahoma (Newcomb, 1956; Wallace, 1956). [Vedi *TECUMSEH*].

Danza del profeta e danze degli spiriti. Tra il 1847 e il 1858, guerra e violenza infuriarono nel bacino idrografico del fiume Columbia e lungo la costa del Pacifico degli odierni Stati di Washington e Oregon, poiché i bianchi estesero il loro dominio sulle comunità indiane espropriandole della loro terra. Intorno al 1855 un wanapum proveniente dall'Altopiano della Columbia, conosciuto con il nome di Smohalla, sosteneva di essere ritornato dalla morte e cominciò a predicare sulla base delle visioni che aveva avuto. Secondo il suo messaggio, l'agricoltura e l'estrazione dei minerali contaminavano la Madre Terra, la terra non avrebbe dovuto essere ceduta ai bianchi e tutti i frutti della natura dovevano essere tenuti in comune da coloro che vivevano all'interno di essa. La religione di Smohalla, poi conosciuta come la Danza del Profeta, consisteva in un insieme formale di rituali e simboli (alcuni derivati dal Cristianesimo) integrati con queste credenze. L'adesione al suo codice e all'esecuzione del rituale avrebbe avuto come risultato l'eliminazione di tutti gli uomini bianchi, la resurrezione di tutti gli Indiani deceduti e la restaurazione del modo di vivere indiano precedente (Spier, 1935). La Danza del Profeta si diffuse in tutto l'Altopiano del Columbia e anche il famoso Chief Joseph (Capo Giuseppe) dei Nez Perce e la sua banda ne erano seguaci. Nel 1877, Chief Joseph e i suoi uomini si rifiutarono di essere cacciati fuori dalla loro terra e combatterono inizialmente l'esercito, ma alla fine furono costretti a scappare e a ritirarsi di un migliaio di chilometri verso il Canada. Infine, furono allontanati verso l'Oklahoma, poi si mossero di nuovo verso Washington, ma non fu permesso loro di ritornare nella loro patria. La Danza del Profeta, sebbene spogliata del suo messaggio di trasformazione (che era stato sostituito da promesse di redenzione personale e di acquisizione di poteri di guarigione), perdurava negli anni '80 del XX secolo nella religio-

ne Pom Pom nelle riserve di Warm Spring, in Oregon, e di Yakima, nello Stato di Washington.

Alla fine degli anni '60 del XIX secolo un paiute del Nord, conosciuto con il nome di Wodziwob, o Fish Lake Joe, ebbe delle visioni che lo incaricavano di creare la religione della Danza degli Spiriti e di fare proseliti. Le visioni ottenute dai partecipanti alla Danza degli Spiriti acceleravano la venuta del giorno, percepito come imminente, in cui le risorse da cui gli Indiani un tempo traevano sostentamento sarebbero state restaurate, i Nativi deceduti sarebbero risorti, i bianchi sarebbero stati allontanati e una nuova e felice esistenza sarebbe stata creata per tutti i seguaci della Danza degli Spiriti (Mooney, 1896; Gayton, 1930-1931; DuBois, 1939; e Hittman, 1972, 1973). La Danza degli Spiriti del 1869 si diffuse a sudovest e a nordovest attraverso tutta la California, e il movimento nordoccidentale raggiunse la costa settentrionale dell'Oregon.

Il culto dell'Earth Lodge, che nasceva dalla Danza degli Spiriti, metteva l'accento sulla fine catastrofica del mondo, dalla quale tutti i seguaci sarebbero stati risparmiati rinchiudendosi in imponenti dimore sotterranee. Molti anni dopo, dal culto dell'Earth Lodge si sviluppò un movimento di redenzione, il Bole-Maru, che si concentrava sul far fronte agli ostacoli del qui e ora per raggiungere un Aldilà felice.

Nel 1889, quando la religione della Danza degli Spiriti come movimento di trasformazione era ormai defunta nella maggior parte delle società della California, dell'Oregon e del Grande Bacino, ebbe inizio un secondo movimento della Danza degli Spirit. Wovoka («il tagliatore»; conosciuto anche come Jack Wilson), un paiute del Nord della Mason Valley, nel Nevada, ebbe una serie di visioni che lo incaricavano di far rivivere la religione della Danza degli Spiriti. Il suo messaggio era la redenzione, piuttosto che la trasformazione, ma l'interpretazione di questo messaggio era differente al di fuori dell'area dei Paiute settentrionali.

La religione della Danza degli Spiriti si diffuse in tutte le Pianure, dal Canada all'Oklahoma. Dopo un anno di intensa partecipazione alla danza da parte degli Indiani di Pine Ridge, nel Sud Dakota, avvenne la «sommossa dei Sioux del 1890», il massacro di Wounded Knee, dove 370 Indiani, di cui 250 tra donne e bambini, furono uccisi dalle truppe governative e dai miliziani statali. Questi seguaci della Danza degli Spiriti avevano creduto che le loro «camicie degli spiriti» fossero immuni ai proiettili (Mooney, 1896). In parte anche a causa della grande influenza della Danza degli Spiriti, il governo federale emanò delle leggi che proibivano tutte le religioni native degli Indiani. [Vedi anche *DANZA DEGLI SPIRITI* e *WOVOKA*].

Gli Indiani shaker e la Danza del Sole. Molte delle comunità indiane salish e quileute, della regione dello Stretto di Puget (nell'odierno Stato di Washington), abbracciarono la Danza del Profeta negli anni '60 e '70 del XIX secolo. Nel 1881 tre gravi epidemie colpirono l'area: gli Indiani soffrirono tanto del confinamento nelle riserve, quanto della dominazione dei funzionari federali, dei coloni e dei missionari cristiani. Sempre nello stesso anno, un nuovo profeta, John Slocum (1840?-1898?), proveniente dai Salish dello Stretto di Puget, rivendicava di essere tornato dalla morte; egli era risorto pervaso da tremori e pronunciando parole incomprensibili, davanti agli occhi dei suoi amici e parenti salish. Slocum, un boscaiolo che lavorava irregolarmente, e aveva assunto molti dei vizi dell'uomo bianco, come il bere e le scommesse sui cavalli, fu incaricato da un angelo di Dio di seguire gli insegnamenti di Cristo per raggiungere la salvezza.

Dopo qualche interesse iniziale per il messaggio della sua visione, che lo aveva incaricato di tornare sulla terra, per essere testimone della sua personale trasformazione e per condurre altri peccatori al modello di vita cristiano, Slocum inciampò su alcuni ostacoli nel suo percorso mondano, si ammalò e ci si aspettava che morisse. Tuttavia dopo che sua moglie (pregando, piangendo e tremando incontrollabilmente) si avvicinò al suo aspetto prostrato, Slocum cominciò a migliorare: la sua guarigione fu attribuita al potere divino, manifestatosi nel tremore della moglie (Barnett, 1957).

Come avvenne già nel caso della Danza degli Spiriti, i missionari diffusero il messaggio shaker e degli adepti viaggiarono fino alla residenza di Slocum, nello Stretto di Puget, per imparare come ricevere il dono della redenzione, il nuovo stato di grazia. Il culto si diffuse in tutte le direzioni, riversandosi nella Columbia Britannica e nella California settentrionale. In quest'ultima zona si fuse con il Bole-Maru e infine con le pratiche carismatico-pentecostali. La religione continua tuttora a prosperare in tutta quest'ampia area (Barnett, 1957; Dubois, 1939; Schultz, 1968; e Amoss, 1978).

Gli Indiani shaker ripudiavano il loro retaggio cristiano, rifiutando di accettare lo *status* di affiliati alle religioni costituite. La religione shaker incoraggia le differenze individuali e le sostenta attraverso i «doni» ricevuti nelle esperienze religiose individuali; certi partecipanti diventano pazienti, altri guaritori e alcuni fanno entrambe le cose.

Sul finire degli anni '80 del XIX secolo molti sciamani degli Shoshoni di Wind River, nel Wyoming, furono delusi dalla Danza degli Spiriti. La tribù aveva già partecipato a una forma precedente all'epoca delle riserve della Danza del Sole delle Pianure, e in questo periodo cominciò a fare delle importanti modifiche alla sua ideologia e ai suoi obiettivi, abbandonando i temi della

guerra e della caccia ed enfatizzando la preoccupazione per la malattia e per la miseria della comunità (Shimkin, 1953). Nel 1890, una nuova religione della Danza del Sole era nata tra gli Shoshoni di Wind River; la nuova religione cercava soluzioni alla malattia, alla morte, all'oppressione e al settarismo che era dilagato nelle riserve nei vent'anni precedenti.

Intorno al 1904, la Danza del Sole era divenuta la principale religione praticata tra gli Shoshoni dell'Idaho e del Wyoming e tra gli Ute dello Utah e del Colorado. Negli anni '80 del XX secolo, essa continuava a essere la religione predominante di queste popolazioni, anche se miseria e oppressione continuavano a sussistere nelle riserve. Nelle Danze del Sole si predica un'etica comunitaria che condanna i comportamenti individualistici e meschini di ogni tipo. Ciascun partecipante (danzatore, cantante, capo, membro di commissione o spettatore-seguace) sacrifica il piacere e sopporta i disagi cosicché tutti gli Indiani, morti e viventi, possano avere condizioni più felici (Jorgensen, 1972). [Vedi anche *DANZA DEL SOLE*].

Movimenti di redenzione panindiani. La religione del peyote è un movimento panindiano di redenzione; i seguaci dei suoi rituali mangiano un particolare cactus, il peyote (*Lophophora williamsii*). Anche se alcune società indiane del Messico utilizzavano da secoli questa pianta nelle loro pratiche religiose, così come facevano alcune popolazioni delle Pianure meridionali, la religione del peyote si diffuse come un incendio in tutte le Pianure durante l'ultima decade del XIX secolo e in gran parte dell'America settentrionale durante i decenni successivi; quindi era, e rimane, distinta dalle pratiche del XVIII secolo. Conosciuta come Native American Church, la religione del peyote ha fuso in modo sincretico alcuni elementi cristiani (come Dio Padre, Maria, gli angeli celesti e Gesù) con il simbolismo indiano, quest'ultimo dominante e anche variabile tra le differenti tribù. Nel corso del suo primo secolo di vita, la Native American Church ha dovuto combattere contro l'opposizione federale, quella dello Stato, quella cristiana e la forte opposizione di uomini delle tribù in molte, se non in tutte, le riserve; ciononostante ha resistito ed è cresciuta in tutta l'America settentrionale (Aberle, 1982; Stewart, 1980; e Slotkin 1956). [Vedi *AMERICA SETTENTRIONALE, INDIANI DELL'*, articolo *Gli Indiani delle Pianure*; vedi anche *DROGHE PSICHEDELICHE*, vol. 5].

Il Cristianesimo carismatico, nella forma delle sette pentecostali, si è ampiamente e rapidamente sviluppato nelle riserve indiane dell'America settentrionale, dall'inizio degli anni '60 del XX secolo, come ad esempio il Mormonismo (Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni). Queste religioni enfatizzano l'accessibilità e la potenza dello Spirito Santo e rendono consapevoli i credenti dello spirito maligno. Queste varie sette forniscono spiegazioni del mondo e codici etici, che hanno lo scopo di cambiare le relazioni tra un credente e un altro e con i non credenti, e richiedono ai credenti di cercare uno stato di grazia investito del potere dello Spirito Santo.

Questi movimenti non sono una risorsa fertile per la ribellione; piuttosto, permettono ai credenti di sfidare il male, spiegare le calamità e curare se stessi e i malati. Lo fanno spiegando perché gli Indiani hanno vissuto dolore e insoddisfazione in passato, forniscono una nuova ideologia e il potere spirituale che mette in grado i seguaci di riconoscere e superare il male in questo mondo mentre si preparano per l'Aldilà (Jorgensen, 1985; Aberle, 1982).

D'altronde, sul finire del XX secolo, in certi periodi e in certi luoghi, gli Indiani dell'America settentrionale hanno dimostrato la loro volontà di resistere tanto ai governi tribali, quanto a quello federale, di imparare in maniera più completa le loro tradizioni culturali e di combattere, o addirittura prendere le armi, contro forze superiori. Molti atti di ribellione sono avvenuti negli anni '70 del XX secolo, tra i quali il saccheggio degli uffici del Bureau of Indian Affairs a Washington nel 1972, e l'occupazione di un magazzino e di una chiesa a Wounded Knee nel 1973. A partire dalla metà degli anni '70 del XX secolo, tuttavia, atti come questi commessi dall'American Indian Movement (AIM) vennero ridotti drammaticamente in quanto i *leader* degli attivisti indiani furono portati in tribunale e alcuni furono accusati, condannati e incarcerati.

A causa degli atti di protesta e delle conseguenti vertenze giudiziarie degli anni '70 del secolo scorso, una nuova comprensione dei problemi indiani è emersa tra molti attivisti indiani in tutto il continente, ed essi si sono uniti ai *leader* religiosi tradizionali più anziani per imparare l'ideologia e i rituali che includevano le religioni del Tamburo del Sogno, del peyote, della Danza del Sole, della capanna sudatoria e della Danza degli Spiriti. I *leader* religiosi più giovani si sono uniti a quelli più anziani per essere partecipi di queste religioni e per diffonderne la pratica a tutti gli Indiani, così da poter spiegare meglio il male presente nel sistema e nelle persone che lo dominano e, nel frattempo, creare una distanza sociale da tale sistema. Nel 1981 l'American Indian Movement dakota (sioux) fondò un insediamento religioso conosciuto con il nome di Yellow Thunder Camp, nelle Black Hills del Sud Dakota. Il servizio forestale degli Stati Uniti controllava il territorio, ma i partecipanti all'AIM in questa azione, rivendicando l'autodeterminazione e la libertà di culto in base all'Indian Freedom of Religion Act del 1978, chiesero il titolo di

proprietà del territorio, cosicché tutte le popolazioni indiane tradizionali potessero unirsi nelle ricerche spirituali. Il movimento si sviluppò, diffondendosi principalmente dalle riserve sioux di Pine Bridge e di Rosebud, nel Sud Dakota, e concentrandosi sull'analisi del male nel mondo e sui benefici della buona salute, del benessere della comunità e del potere spirituale che si possono ottenere dalla combinazione delle pratiche religiose indiane, ciascuna delle quali trattata come «tradizionale».

È avvenuta una combinazione di pratiche rituali, eseguite in serie: alcune di queste sono di origine precedente al contatto, altre sono di origine successiva; alcune erano un tempo parte dei movimenti di trasformazione, altre di quelli di redenzione e altre ancora erano tradizionali; tutte sono state modificate. La combinazione comprende il rituale del sudare (una pratica precedente al contatto) in piccole tende sudatorie create appositamente per lo scopo; la Danza del Sole (di origini antecedenti al contatto, ma modificata per adattarla alle promesse contemporanee di salute, benessere e acquisizione di un potere spirituale); il Peyotismo (un movimento di redenzione successivo al contatto); e la Danza degli Spiriti (una versione redentiva recente della danza trasformativa, che favorisce la buona salute e scaccia il male). Questo nuovo amalgama di pratiche nativistiche è visto come unificante e tradizionale dai suoi seguaci. Questi ultimi sono cercatori di potere spirituale che hanno riconosciuto l'enorme potere materiale, economico e politico posseduto dagli oppositori.

Questo complesso di Traditional Unity si è diffuso attraverso la rete dell'American Indian Movement per aiutare a guidare i rituali sudatori e le esecuzioni della Danza del Sole nella riserva dei Navajo e in quella di McDermitt dei Paiute del Nord (entrambi possiedono tradizioni del peyote) e addirittura nel campus della D-Q University a Davis, in California. La D-Q University, sostenuta da fondi federali, è costituita da Indiani americani e Messicani americani e a favore di questi. Anche i praticanti delle religioni del Tamburo del Sogno, del peyote e della Longhouse delle Foreste orientali sono *partner* compatibili in questa libera confederazione religiosa (Jorgensen, 1985).

Movimenti sociali contemporanei. I movimenti sociali contemporanei dei Nativi americani prendono varie forme. Le popolazioni indiane sono impegnate attivamente in molte attività nel campo delle rivendicazioni dei territori, dell'educazione, dei diritti dei Nativi, dei diritti internazionali e di molto altro. Qui ci concentreremo sui movimenti che cono correlati ad argomenti religiosi.

Durante gli anni '70 del secolo scorso le attività del movimento del Red Power spaziarono dall'occupazione dell'isola di Alcatraz alla seconda Lunga Marcia del 1978. Le attività del Red Power contemporaneo sono state meno visibili, ma hanno preso la forma di occasionali proteste, specialmente sui siti dei rifiuti nucleari dentro o vicino al territorio della riserva, così come di marce o corse sacre. Capitoli dell'American Indian Movement (AIM) sono ancora attivi, si incontrano in congressi nazionali e sono impegnati in questioni riguardanti la comunità e in eventi culturali. Gli studenti nativi americani del *college* e dell'università sono impegnati nelle questioni relative al loro popolo, nel reclutamento. negli eventi culturali e nelle attività di comunità.

Uno dei progetti più importanti del movimento del Red Power fu la rinascita delle tradizioni dei Nativi in molte comunità di Indiani americani. L'attivismo negli anni '70 del secolo scorso cominciò in aree urbane, ma presto si spostò nelle comunità delle riserve, dove i giovani nativi cercavano una maggiore conoscenza e comprensione della cultura tradizionale. Questi eventi incoraggiarono molti *leader* spirituali e molti tradizionalisti a portare le cerimonie, le danze, e le storie dei Nativi alla vista del pubblico, dopo essere rimasti nascosti per molti anni. Gli anziani e i tradizionalisti acquistarono maggior rispetto e divennero più attivi e visibili nelle comunità dei Nativi americani. I *college* e le università della comunità tribale cominciarono a insegnare la lingua e la cultura nativa.

La libertà di religione dei Nativi venne difesa nei tribunali per preservare il diritto di fumare il sacro peyote nelle cerimonie. Il Congresso elaborò due progetti di legge per salvaguardare i diritti religiosi dei Nativi americani in linea con l'American Indian Religious Freedom Act. I Nativi americani si spostarono per proteggere luoghi sacri e di culto, sia dentro sia fuori dalle riserve. La religione dei Nativi e la conoscenza tradizionale vennero tenute maggiormente in considerazione all'interno delle comunità. Le popolazioni native contemporanee sono impegnate attivamente nel mondo attraverso una varietà di movimenti sociali, religiosi, politici, educazionali e culturali mirati a preservare le loro comunità, le loro identità, le loro religioni e la loro autonomia politica.

BIBLIOGRAFIA

D.F. Aberle, *The Peyote Religion among the Navaho*, Chicago (1966) 1982, 2ª ed.

Pamela Amoss, *Coast Salish Spirit Dancing. The Survival of an Ancestral Religion*, Seattle 1978.

H.G. Barnett, *Indian Shakers. A Messianic Cult of the Pacific Northwest*, Carbodale/Ill. 1957.

E.P. Dozier, *The Pueblo Indians of North America*, New York 1970.

Cora DuBois, *The 1879 Ghost Dance*, in «University of California Anthropological Records», 3 (1939), pp. 1-151.

A.H. Gayton, *The Ghost Dance of 1870 in South-Central California*, in «University of California Publications in American Archaelogy and Ethnology», 28 (1930-31), pp. 57-82.

M. Hittman, *An Ethnohistory of Smith and Mason Valley Paiutes*, Diss. Albuquerque 1972.

M. Hittman, *The 1870 Ghost Dance at the Walker River Reservation. A Reconstruction*, «Ethnohistory», 20 (1973), pp. 247-78.

J.G. Jorgensen, *The Sun Dance Religion. Power for the Powerless*, Chicago 1972.

J.G. Jorgensen, *Religious Solutions and Native American Struggles. Ghost Dance, Sun Dance, and Beyond*, in B. Lincoln (cur.), *Religion/Rebellion/Recolution. An Interdisciplinary and Cross-Cultural Collection of Essays*, London 1985.

J. Mooney, *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, in «Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology», 2 (1896), pp. 641-1136.

W.W. Newcombe, Jr., *The Culture and Acculturation of the Delaware Indians*, Ann Arbor 1956.

J.P. Sando, *The Pueblo Revolt*, in A. Ortiz (cur.), *Handbook of North American Indians*, IX, *Southwest*, Washington/D.C. 1979.

J.L. Schultz, *Deprivation, Revitalization and the Development of the Shaker Religion*, in «Northwest Anthropological Research Notes», 2 (1968), pp. 92-119.

D.B. Shimkin, *The Wind River Shoshone Sun Dance*, in «Bureu of American Ethnology Bulletin», 151 (1953), pp. 397-484.

J.S. Slotkin, *The Peyote Religion. A Study in Indian-White Relations*, Glencoe/Ill. 1956.

L. Spier, *The Prophet Dance of the Northwest and Its Derivatives. The Source of the Ghost Dance*, Menasha/Wis. 1935.

G. Splinder e Louise Splinder, *Dreamers without Power. The Menomini Indians*, New York 1971.

O.C. Stewart, *The Native American Church*, in W.R. Wood e Margot Liberty (curr.), *Anthropology on the Great Plains*, Lincoln/Neb. 1980, pp. 188-96.

L.G. Tyler (cur.), *Narratives of Early Virginia*, New York 1959.

A.F.C. Wallace, *New Religious Beliefs among the Delaware Indians, 1600-1900*, in «Southwestern Journal of Anthropology», 12 (1956), pp. 1-21.

A.F.C. Wallace, *The Death and Rebirth of the Seneca. The History and Culture of the Great Iroquois Nation. Their Destruction and Demoralization, and Their Cultural Revival at the Hands of the Indian Visionary, Handsome Lake*, New York 1969.

[Aggiornamenti bibliografici:

J.E. Brown, *The Spiritual Legacy of the American Indian*, New York 1995.

D. Champagne, *The Delaware Revitalization Movement of the Early 1760s. A Suggested Reinterpretation*, in «American Indian Quarterly», 12/2 (1988), pp. 107-26.

Cecil Eby, *That Disgraceful Affair, The Black Hawk War*, New York 1973.

R.D. Edmunds, *The Shawnee Prophet*, Lincoln/Neb. 1983.

Janey B. Hendrix, *Redbird Smith and the Nighthawk Keetoowahs*, in «Journal of Cherokee Studies», 8 (1983), pp. 73-86.

J.B. Herring, *Kenekuk. The Kickapoo Prophet*, Lawrence/Kan. 1988.

M. Hittman, *Wovoka and the Ghost Dance*, Yerington/Nev. 1990.

T. Johnson, Joane Nagel e D. Champagne, *American Indian Activism. Alcatraz to the Longest Walk*, Urbana/Ill. 1997.

A.L. Knaut, *The Pueblo Revolt of 1680. Conquest and Resistance in Seventeenth-Century New Mexico*, Norman/Okl. 1995.

L.E. Lassiter, *Southwestern Oklahoma, the Gourd Dance and «Charlie Brown»*, in D. Champagne (cur.), *Contemporary Native American Cultural Issues*, Walnut Creek/Cal. 1999, pp. 145-66.

W. McLoughlin, *The Cherokee Ghost Dance*, Macon/Geo. 1984.

J. Mooney, *The Ghost Dance Religion and Wounded Knee*, Mineola/N.Y. 1973.

A.C. Parker, *Parker on the Iroquois*, Syracuse/N.Y. 1968.

Melissa Pflug, *Ritual and Myth in Odawa Revitalization. Reclaiming a Sovereign Place*, Norman/Okl. 1998.

R.H. Ruby e J.A. Brown, *John Slocum and the Indian Shaker Church*, Norman/Okl. 1996.

J.M. Schultz, *The Seminole Baptist Churches of Oklahoma. Maintaining a Traditional Community*, Norman/Okl. 1999.

H. Smith e R. Snake (curr.), *One Nation Under God. The Triumph of the Native American Church*, Santa Fe 1996.

F. Speck, *A Study of the Delaware Indian Big House Ceremony*, Harrysburg/Penn. 1931.

F. Stevens, *The Black Hawk War*, Chicago 1903.

O.C. Stewart, *Peyote Religion. A History*, Norman/Okl. 1987.

C.E. Trafzer e M.A. Beach, *Smohalla, the Washani, and Religion as a Factor in Northwestern Indian History*, in C.E. Trafzer (cur.), *American Indian Prophets*, Sacramento/Cal. 1986, pp. 71-86].

JOSEPH G. JORGENSEN

Storia degli studi

Le religioni degli Indiani nordamericani manifestano una considerevole complessità e diversità. Nel 1492 parecchie centinaia di gruppi culturali praticavano forme distinte di religione. Sebbene si cominci abitualmente la registrazione documentaria all'epoca dei primi contatti con gli Europei, le scoperte archeologiche hanno ampliato le prospettive religiose fino alla preistoria. I tumuli funerari nel Midwest, i siti cerimoniali sudorientali, le *kiva* abbandonate nel Sud-Ovest, le ruote di guarigione in pietra nelle Pianure, i petroglifi in California e altri resti evocano l'antichità delle religioni dell'America settentrionale.

Il campo delle religioni degli indigeni nordamericani è stato poco coltivato dagli studiosi, nonostante il suo valore intrinseco per lo studio comparato della religione. Troppo spesso scartate come «primitive», queste religioni sono state generalmente relegate in una categoria residuale indifferenziata, insieme ad altre religioni di popoli primitivi del resto del mondo. L'interesse per queste religioni è stato limitato alla loro supposta posi-

zione evolutiva in quanto tappe logicamente precedenti rispetto a quelle che vengono comunemente definite «grandi religioni», che controllano la devozione della maggioranza della popolazione mondiale. Raramente, fino a tempi recenti, le religioni degli Indiani dell'America settentrionale sono state studiate come argomento valido di per sé. Nondimeno, la ricerca ha rivelato rituali e cerimonie strutturati in maniera complessa, miti densamente rivestiti di significati simbolici, cosmologie che abbracciano sottili relazioni con la natura, e una varietà altamente elaborata di esperienze religiose individuali.

Una difficoltà nello studio delle religioni native nordamericane è che le loro istituzioni tendono a essere molto meno ovviamente suddivise in categorie di quelle delle cosiddette grandi religioni. Le loro credenze e le loro pratiche religiose permeano molte sfere dell'attività pratica; per esempio, per i Nootka costruire una canoa è considerato un atto religioso, così come lo sono l'agricoltura per gli Hopi, la caccia al coniglio per i Rappahanock, la raccolta delle pigne per i Paiute e così via.

Un secondo problema affrontato dagli studiosi delle religioni nordamericane è l'assenza di alfabetizzazione nelle società native tradizionali. Mancando un *corpus* dottrinale ortodosso scritto, essi dipendono dalla trasmissione orale e visiva della tradizione religiosa. Questi metodi premiano le capacità mnemoniche, le abilità retoriche e la tacita intesa con l'uditorio, ottenuta attraverso la partecipazione. L'assenza di testi scritti ha permesso in passato una notevole flessibilità di adattamento al cambiamento e ha consentito un considerevole spazio a interpretazioni soggettive.

Una terza difficoltà è che le religioni degli Indiani nordamericani sono tipicamente dinamiche. Gli sforzi per descriverle o ricostruirle come sistemi di credenze e di azioni atemporali e pienamente integrati sono destinati al fallimento. I movimenti religiosi sono aspetti ricorrenti nella storia e nella preistoria dell'America settentrionale; soventemente ispirati da una profezia, essi avevano origine all'interno di particolari tribù, ma spesso si diffondevano al di là dei confini tribali. In molte di queste religioni sono profondamente inseriti molti elementi derivanti fondamentalmente dai primi contatti con il Cristianesimo.

I primi osservatori. Lo studio delle religioni dell'America settentrionale comincia con i primi esploratori europei. Molti di questi portavano con loro dei forti preconcetti cristiano-teocentrici, che negavano l'esistenza della religione nelle società aborigene. Persone che andavano in giro nude e che vivevano comunitariamente, che praticavano la poligamia, l'antropofagia e il sacrificio umano, erano spesso giudicate subumane. Quello che fungeva da religione per gli Indiani era respinto con sdegno dai nuovi venuti dal Vecchio Mondo, come adorazione del diavolo, idolatria o superstizione irrazionale. Ad ogni modo, dato che parte della missione europea di esplorare e di colonizzare il Nuovo Mondo era motivata dalla religione, si fecero seri sforzi per convertire i pagani alla «vera fede», sia attraverso la coercizione, sia con la persuasione.

I successivi esploratori delle regioni interne furono di poco più perspicaci dei loro predecessori riguardo alle religioni native. Continuavano a persistere i vecchi stereotipi: si diceva che gli Indiani fossero posseduti da demoni, i loro professionisti religiosi venivano derisi come prestigiatori, giocolieri o impostori, e i loro riti erano considerati assurdi e ridicoli. Sulle questioni di religione, i resoconti degli esploratori ripetevano i loro preconcetti con monotona regolarità.

Ciononostante, nell'esecuzione dei loro compiti evangelici, a volte, i missionari diventavano esperti conoscitori delle lingue dei Nativi ed erano in grado di penetrare le strutture delle credenze dei loro potenziali convertiti. I padri gesuiti e i padri recolletti lasciarono in eredità un resoconto senza precedenti sui costumi religiosi del XVII e del XVIII secolo dei gruppi di lingua algonchina e irochese stanziati nel Nord-Est. I 73 volumi di *The Jesuit Relations and Allied Documents* (compilato tra il 1610 e il 1791; pubblicato per la prima volta tra il 1896 e il 1901; ristampato in 39 volumi, New York, 1959) non solo contengono accurate osservazioni di prima mano, ma la formazione accademica dei gesuiti ha permesso loro di cimentarsi nell'etnologia comparata speculativa. L'apice dell'antropologia dei gesuiti fu raggiunto dal sacerdote Joseph François Latifau, nella sua opera in due volumi *Moeurs des sauvages ameriquains comparées aux moeurs des premiers*, Paris 1724. Latifau offrì un dettagliato quadro generale dei costumi religiosi, basato sulle opere dei suoi predecessori gesuiti e integrato dalla sua stessa indagine. Egli mise a paragone sistematicamente le pratiche religiose indiane con quelle dell'antichità classica. Convinto che gli Indiani fossero giunti dall'Asia, Latifau sostenne la tesi dell'unità della razza umana, che in un passato remoto condivise una comune religione data da Dio. Latifau sostenne che le credenze e le pratiche primitive degenerarono per via delle migrazioni, degli adattamenti locali e della dimenticanza; tuttavia si potevano ancora distinguere delle vestigia di questa condizione originaria nei costumi dei selvaggi contemporanei, che fornivano indizi con cui dipanare una storia non scritta. Le idee di Latifau non erano le uniche, ma l'affidabilità della sua documentazione e i suoi tentativi di comparazione sistematica lo ponevano in anticipo rispetto ai suoi tempi.

I missionari spagnoli e inglesi, con rare eccezioni, non erano assolutamente all'altezza degli elevati *stan-*

dard stabiliti da quelli francesi. La rigida ortodossia religiosa degli Spagnoli e il noto etnocentrismo degli Inglesi sembravano cospirare nel precludere una tolleranza comprensiva per le credenze dei Nativi. Solo nel tardo XVIII secolo, le descrizioni delle religioni native, da parte dei missionari, cominciarono ad avere un valore sostanziale.

Insieme alle descrizioni dei missionari illuminati, i resoconti dei primi viaggiatori e commercianti forniscono del materiale prezioso sugli Indiani dell'America settentrionale. I viaggiatori, in virtù delle loro esperienze con una serie di gruppi differenti, erano di solito attenti alle varianti religiose. La mancanza di un'osservazione costante tendeva ad assottigliare l'affidabilità di questi rapporti, ma questa carenza fu superata da commercianti e amministratori che risiedevano per lunghi periodi nelle comunità indiane, imparavano le loro lingue e spesso si sposavano con una donna della tribù. Per esempio, il commerciante John Long, nel suo resoconto sugli Ojibwa (*Voyages and travels of an Indian Interpreter and Trader*, London 1791), è il primo a fare riferimento al concetto di totem, che descrive come un'associazione prestabilita con uno spirito guardiano durante una ricerca di visione. Studiosi successivi si appropriarono indebitamente del termine e lo universalizzarono per indicare nomi di gruppi di discendenza e forme elementari di religione.

Molto del sapere sulla religione tradizionale degli Indiani delle Foreste sudorientali deriva da James Adair, *The History of the American Indian*, London 1775. Adair, che visse per quarant'anni tra i Cherokee e i Chickasaw, credeva che gli Indiani discendessero dalle tribù perdute di Israele. Per sostenere la sua tesi, determinò ventitré punti di convergenza specifica tra i costumi indiani e quelli israelitici. Malgrado la sua tesi erronea, il suo metodo analitico lo costrinse a porsi delle domande e a registrare importanti informazioni sulla religione, che diversamente avrebbero potuto rimanere ignorate.

Nascita di un campo di studio. Le prime teorie sulle popolazioni indigene dell'America settentrionale ruotavano attorno alle questioni dell'origine. Chi erano? Da dove erano venuti? Alcuni teorici erano a favore di un'origine autoctona; altri, influenzati dalla cronologia biblica, tentarono di collegarle con popolazioni del Vecchio Mondo storicamente conosciute. Tali speculazioni incoraggiarono la raccolta e l'analisi di materiali etnografici, tra i quali le informazioni sulla religione erano considerate di importanza cruciale. Le semplici connessioni si rivelarono insostenibili e le origini degli Indiani nordamericani furono spostate più lontano nel passato. Molti filosofi europei e coloniali, e storici universali equipararono le popolazioni indigene alle prime fasi dello sviluppo umano, come è riassunto nella famosa frase di Locke: «All'inizio tutto il mondo era America». I temi della degenerazione dei Nativi e dell'inerente inferiorità erano contrastati dall'immagine filosofica e letteraria del «nobile selvaggio», una convenzione letteraria che raggiunse la popolarità a metà del XVIII secolo più come critica della moralità occidentale che come serio sforzo di rappresentare accuratamente i Nativi americani.

Il consolidamento postrivoluzionario di un'identità nazionale da parte degli Americani fornì un altro stimolo allo studio degli Indiani nordamericani. Gli intellettuali della nuova repubblica cercarono di avanzare prove atte a dimostrare che il loro continente non era inferiore a quello del Vecchio Mondo e che poteva sostenere la civilizzazione. Sotto l'influenza di *leader* come Thomas Jefferson, Benjamin Barton, Peter DuPonceau, Lewis Cass e Albert Galatin, si intrapresero sforzi congiunti non solo per «civilizzare» gli Indiani ma anche per conservare per la posterità una registrazione delle loro tradizioni culturali.

La carriera di Henry Rowe Schoolcraft (1793-1864) è un esempio del passaggio da osservatore amatoriale a etnologo professionista. Schoolcraft trascorse gli anni della giovinezza sulla frontiera, come esploratore geologo e commerciante con gli Indiani. Dopo essersi stabilito presso i Chippewa di Sault Saint Marie, sposò una donna indiana, imparò il chippewa e divenne agente governativo. Egli cercò di svelare i livelli profondi della mentalità indiana attraverso la raccolta dei miti e del folclore e l'analisi delle sottigliezze linguistiche dell'algonchino nel suo influente *Algic Researches*, New York 1839. Dopo essersi creato una reputazione accademica, abbandonò la frontiera per promuovere la neonata scienza dell'etnologia. Egli si assicurò il sostegno federale e fu responsabile della compilazione della gigantesca opera in sei volumi, *Historical and Statistical Information Respecting the History, Condition and Prospects of the Indian Tribes of the United States*, Philadelphia 1851-1860. Questa opera si collega agli importanti dati provenienti dai missionari e dagli agenti indiani, ma la sua struttura ingombrante e disorganizzata ne limita l'utilità.

Progressi sotto il Bureau of Ethnology. La fondazione del Bureau of Ethnology, nel 1879, lanciò, sotto buoni auspici, l'antropologia governativa ufficiale negli Stati Uniti. La missione del Bureau era principalmente di conservare l'etnologia e la sistematizzazione scientifica del sapere relativo agli abitanti originari dell'America. Sotto la direzione ispirata di John Wesley Powell, fu messo assieme un gruppo specializzato di studiosi, che lasciò contributi duraturi per la comprensione delle religioni indiane.

Il Sud-Ovest divenne un'importante area di ricerca, dato che i gruppi di lingua apache e i gruppi pueblo avevano mantenuto dei vitali sistemi religiosi neoaborigeni. I ricercatori patrocinati dal Bureau, come James e Matilda Stevenson, J.W. Fewkes, Washington Matthews, J.G. Bourke e Frank Hamilton Coushing, produssero carte e monografie sul cerimonialismo sudoccidentale che richiamarono l'attenzione internazionale.

Anche altre aree furono seguite dal Bureau: Clay MacCauley, James Mooney e, più tardi, John R. Swanton studiarono le religioni delle Foreste sudorientali. La ricerca sulla religione degli Irochesi continuò attraverso il lavoro di Lewis Henry Morgan e di Horatio Hale, il cui *Iroquois Book of Rites*, Philadelphia 1883 rappresenta il primo trattato monografico moderno sul cerimonialismo indiano dell'America settentrionale. Studiosi del Bureau come Erminnie Smith e J.N.B. Hewitt contribuirono con studi significativi sui miti e sulla cosmogonia degli Irochesi. Altri aspetti della religione delle Foreste orientali furono documentati nell'opera di W.J. Hoffman sugli Ojibwa e sui Menomini e successivamente nell'impressionante *corpus* sui Fox di Truman Michaelson.

L'apogeo della cultura delle Pianure sopravviveva ancora nella memoria vivente quando gli etnologi del Bureu entrarono in campo. J. Owen Dorsey raccolse preziose informazioni sulle religioni sioux; James Mooney scrisse sui Kiowa e sui Cheyenne; Alice Fletcher, in collaborazione con gli intellettuali nativi Francis La Flesche e James Murie, produsse una monografia classica sulla religione degli Omaha e dei Pawnee. La brillante analisi e la descrizione della Danza degli Spiriti contemporanea di Mooney rimane un capolavoro riconosciuto di etnologia religiosa. Il Bureau si occupò molto poco delle tribù a ovest delle Montagne Rocciose fino al XX secolo.

La nascita di specializzazioni universitarie. Nel 1900 il centro dell'antropologia americana cominciò a spostarsi dai musei e dalle agenzie governative alle università. I primi ricercatori del Bureau of Ethnology erano dotati e pieni di risorse, ma nessuno di loro aveva ricevuto una preparazione accademica in antropologia. La figura centrale del movimento verso la professionalizzazione fu Franz Boas, uno studioso educato in Europa che esercitò un'influenza dominante sull'antropologia americana per i successivi cinquant'anni. Boas sviluppò il moderno concetto di cultura, fissò nuovi *standard* per il lavoro sul campo e preparò diverse generazioni di studiosi destinati a dare contributi decisivi allo studio delle religioni indiane. I lavori di Boas stesso sulla Costa nordoccidentale dimostravano una meticolosa attenzione per il particolarismo etnografico rivolto ai problemi di ricostruzione storico-culturale. Successivamente si mosse dall'attenzione sull'analisi e sulla diffusione del particolare all'interpretazione delle dinamiche di integrazione culturale. Riluttante a generalizzare e diffidente delle grandi teorie, Boas raccolse assiduamente testi in lingua nativa, molti dei quali trattano argomenti religiosi. Alcuni hanno sostenuto che il forte empirismo positivista di Boas bloccò lo sviluppo teorico nell'antropologia dell'America settentrionale; tuttavia, la sua insistenza nell'ottenere il punto di vista dei Nativi attraverso i testi fornisce all'antropologia moderna un'eredità tangibile.

Noncuranti di come avrebbero potuto essere valutati i contributi diretti di Boas all'etnologia religiosa, i suoi studenti e collaboratori riuscirono a compilare, con fine dettaglio descrittivo, i principali lineamenti delle religioni indigene dell'America settentrionale. Opere sostanziali di operatori sul campo come Ruth Benedict, Ruth L. Bunzel, Roland B. Dixon, Alexander A. Goldenweiser, Esther Goldfrank, Erna Gunther, Herman Haeberlin, George L. Hunt, Melville Jacobs, A.L. Kroeber, Robert H. Lowie, Elsie Clews Parsons, Paul Radin, Gladys A. Reichard, Edward Sapir, Frank G. Speck, Leslie Spier, John R. Swanton, James A. Teit, Ruth M. Underhill e Clark Wissler non possono essere qui recensite; tuttavia, si possono menzionare alcuni brevi commenti sulle tendenze emergenti. Si prova sempre più interesse alla natura dell'esperienza religiosa e al significato religioso per l'individuo; si presta seria attenzione alle caratteristiche stilistiche e letterarie di miti e racconti; diventa più evidente l'interesse per le visioni del mondo culturalmente costituite; infine, emerge un tipo di approccio implicitamente funzionale, che collega la religione ad altri aspetti della cultura, della società e dell'individuo. Molti di questi studiosi sono andati oltre alle peculiarità etnografiche, per affrontare dei problemi di teoria generale e per comunicare le caratteristiche delle religioni native nordamericane a un uditorio più ampio.

Fin dall'inizio, i materiali religiosi provenienti dalle fonti indiane nordamericane servirono da munizioni per l'artiglieria pesante dei teorici «da salotto» europei. Questi materiali erano impiegati in maniera casuale per sostenere le teorie globali di figure dominanti come E.B. Tylor, James G. Frazer, Andrew Lang, R.R. Marett, W.J. Perry, Émile Durkheim, Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl, Wilhelm Schmidt e Adolf E. Jensen. La reazione americana a queste teorie è stata tipicamente difensiva e critica. Bisogna ammettere che, con poche eccezioni, a questi teorici e ai successivi etnologi comparatisti e storici delle religioni europei mancava l'esperienza diretta sul campo in America. Tuttavia essi hanno dato dei contributi significativi analizzando i dati americani dalla prospettiva più ampia delle religioni

del mondo, costruendo tipologie con cui le testimonianze americane possono essere analizzate e messe a confronto e indagando a fondo nelle implicazioni filosofiche di questi materiali. Recenti studiosi europei, il cui lavoro merita un maggiore riconoscimento da parte dei loro colleghi americani, comprendono Kaj Birket-Smith, Josef Haekel, Rolf Krusche, Werner Müller, Raffaele Pettazzoni e Anna Birgitta Rooth. I prolifici e maggiormente accessibili lavori di Åke Hultkrantz, uno studioso svedese, meritano un commento particolare. Hultkrantz condusse una ricerca sul campo tra gli Shoshoni e gli Arapaho, ma la sua particolare importanza deriva dall'aver raccolto, come nessun altro, la letteratura pubblicata sulle religioni dei Nativi nordamericani, poi mostrata in svariate ed estese monografie comparative e in numerosi saggi tematici.

Recenti argomenti di studio. Nel periodo postboasiano, dalla seconda guerra mondiale a oggi, l'interesse per le religioni indigene dell'America settentrionale è cresciuto rapidamente, e sono stati adottati diversi tipi di approccio molto proficui. L'antropologia psicologica, per esempio, ha portato nuove prospettive sulla natura dell'esperienza religiosa, attraverso lo studio degli stati alterati di coscienza indotti con l'uso rituale di allucinogeni e con altri mezzi. Weston La Barre, *The Ghost Dance*, Garden City/N.Y. 1970 è particolarmente degno di nota per la sua profonda interpretazione psicologica delle religioni dei Nativi americani.

Un altro tipo di approccio è condotto attraverso l'analisi delle tematiche ambientali, che hanno suscitato considerazioni sugli effetti dell'ideologia religiosa sull'adattamento ecologico. Calvin Martin, *Keepers of the Game*, Berkeley 1978, un resoconto storico della partecipazione degli Indiani al commercio delle pellicce, ha evocato una grande varietà di risposte sul ruolo della motivazione religiosa nelle attività di caccia. Probabilmente lo studio costruito più solidamente per affrontare questo problema è la monografia sui Cree di Adrian Tanner, *Briging Home Animals*, New York 1979.

Anche lo studio dei movimenti religiosi merita molta attenzione. Anthony F. Wallace, *The Death and Rebirth of Seneca*, New York 1969, che fornisce un resoconto eloquente della religione di Handsome Lake, è un classico moderno. Studi considerevoli sono stati dedicati alle varianti della religione del peyote. L'edizione ampliata dell'opera di La Barre, *The Peyote Cult*, New York 1969, offre il miglior quadro generale sulla materia, mentre David F. Aberle, *The Peyote Religion among the Navaho*, Chicago 1982 e le varie pubblicazioni riguardo al peyotismo dei Menomini di J.S. Slotkin forniscono degli eccellenti resoconti di manifestazioni specifiche. La monografia di Homer Barnett, *Indian Shakers*, Carbondale/Ill. 1957 resta il trattato definitivo sul suo argomento.

Lo strutturalismo di Claude Lévi-Strauss ha aperto nuove prospettive per la reinterpretazione del totemismo, dell'arte, dei miti, dei rituali e del complesso della stregoneria dell'America settentrionale. Lévi-Strauss stesso ha ampiamente utilizzato materiali nordamericani nelle sue pubblicazioni provocatorie. Lo strutturalismo ha ispirato un'intera generazione di giovani studiosi a ripensare in nuovi e interessanti modi i dati raccolti precedentemente.

Svariate rielaborazioni degne di nota di importanti raccolte di manoscritti sono comparse recentemente. Irving Goldman, sintetizzando appunti e pubblicazioni sparse di Boas, ha compiuto quello che persino quest'ultimo non era stato in grado di fare: produrre una descrizione della religione kwakiutl coerente e teoreticamente informata. I. Goldman, *The Mouth of Heaven*, New York 1975 è integrato dall'analisi simbolica dell'arte e del rituale dei Kwakiutl di Stanley Walens, *Feasting with Cannibals*, Princeton 1981. Raymond J. DeMallie e Elaine A. Jahner hanno reso disponibile il ricco materiale sui Lakota, raccolto da James R. Walker all'inizio del secolo scorso, ma precedentemente mai pubblicato (*Lakota Belief and Ritual*, Lincoln/Neb. 1980; *Lakota Society*, Lincoln/Neb. 1982; e *Lakota Myths*, Lincoln/Neb. 1983). DeMallie ha anche assemblato materiali primari relativi al celebre *medicine man* lakota Black Elk (Alce Nero) in *The Sixth Grandfather. Black Elk's Teachings Given to John G. Neihardt*, Lincoln/Neb. 1984 (trad. it. *Il sesto antenato. I testi originali degli insegnamenti di Alce Nero*, Milano 1996). William Power, *Oglala Religion*, Lincoln/Neb. 1977 e la sua eccellente descrizione di un rito di guarigione oglala contenuta in *Yuwipi*, Lincoln/Neb. 1982 accrescono la nostra comprensione della religione lakota. La descrizione di James R. Murie del cerimonialismo pawnee è stata curata da Douglas Parks e pubblicata come *Ceremonies of the Pawnee*, Washington/D.C. 1981. Un altro importante contributo alla ricerca sulle Pianure è la magistrale opera in due volumi sulla religione dei Cheyenne di Peter J. Powell, *Sweet Medicine*, Norman/Okl. 1969. Elizabeth Tooker ha setacciato *The Jesuit Relations* per ricostruire la religione degli Huron nel suo *An Ethnography of the Huron Indians, 1615-1649*, Washington/D.C. 1964 e ha anche pubblicato un utile studio intitolato *The Iroquois Ceremonial of Midwinter*, Syracuse/N.Y. 1970. William N. Fenton ha grandemente contribuito agli studi sugli Irochesi con la sua superba monografia sulla Danza dell'Aquila (*The Iroquois Eagle Dance*, Washington/D.C. 1953) e un continuo flusso di ricerca sui rituali della Longhouse. Informazioni relative alle religioni estinte della California sono state resuscitate dagli appunti sul campo dello straordinario John Peabody Harrington e pubblicate in vari libri e articoli.

Quelle degli Ojibwa e dei Winnebago rimangono due delle tradizioni religiose nordamericane meglio documentate. I lavori di Alan Skinner, John Cooper, A. Irving Hallowell e Paul Radin hanno fornito una robusta impalcatura per le successive ricerche. Ruth Landes, *Ojibwa Religion and the Midewiwin*, Madison/Wis. 1968 e i recenti lavori orientati storicamente sugli Ojibwa di Christopher Vecsey (*Traditional Ojibwa Religion and its Historical Changes*, Philadelphia 1983) e di John A. Grim (*The Shaman. Patterns of Siberian and Ojibwa Healing*, Norman/Okl. 1983) illustrano questa continuità religiosa. La monografia di Landes *The Prairie Potawatomi*, Madison/Wis. 1970 e il riassunto del cerimonialismo shawnee di James H. Howard (*Shawnee! The Ceremonialism of a Native Indian Tribe and Its Cultural Background*, Ohio 1981) allargano il quadro sulle religioni algonchine.

Il Sud-Ovest continua a essere l'obiettivo di un'importante ricerca sulla religione. La complessità della religione dei Navajo, in particolare, è stata chiarita nei lavori testuali ed etnografici di David F. Aberle, Leland C. Wyman, Berard Haile, David P. McAllester, Charlotte J. Frisbie, Louise Lamphere e Gary Witherspoon, tanto quanto nell'utile lavoro di Sam D. Gill e Karl W. Luckert, entrambi abili storici della religione. Altrove nel Sud-Ovest, Antonio Ortiz, uno dei principali antropologi dei Tewa, ha scritto una descrizione molto dettagliata della religione dei Pueblo (*The Tewa World. Space, Time, Being and Becoming in a Pueblo Society*, Chicago 1969); e Carobeth Laird, di origini chemehuevi, ha registrato i materiali religiosi basati sulle osservazioni di una vita nel suo riccamente strutturato *The Chemehuevis*, Banning/Cal. 1976.

La conoscenza della religione indiana delle Foreste sudorientali è stata arricchita dagli studi sulla continuità religiosa in Oklahoma (in cui molte tribù delle Foreste sudorientali erano state spostate con la forza a metà del XIX secolo); l'elegante analisi di William L. Ballard, *The Yuchi Green Corn Ceremonial*, Los Angeles 1978 e James G. Howard, *Oklahoma Seminoles. Medicine, Magic, and Religion*, Norman/Okl. 1984 sono degni di nota a questo riguardo. Howard ha anche provocatoriamente analizzato il complesso cerimoniale degli Indiani preistorici delle Foreste sudorientali in *The Southeastern Ceremonial Complex*, Columbia/Miss. 1968, in cui acquisisce conoscenze dalle credenze e dalle pratiche sopravvissute. Una raccolta di carte curata da Charles M. Hudson, *The Black Drink*, Athens/Geo. 1979 rappresenta un altro sforzo di collegare gli orizzonti preistorici ed etnografici.

La presente ondata di attenzione verso le religioni dei Nativi dell'America settentrionale deriva da diverse fonti. La più importante è il crescente riconoscimento da parte di Indiani e non Indiani che la religione costituisce un aspetto vitale del passato, del presente e del futuro delle società indiane nordamericane, una giusta osservazione fatta da Vine Deloria nel suo vigoroso manifesto *God is Red*, New York 1973. Non solo zone come il Sudovest hanno goduto di un'ininterrotta continuità religiosa, ma altrove, cerimonie un tempo moribonde, come il *potlatch* nel Nord-Ovest, la Danza dello Spirito dei Salish e la Danza del Sole nelle Pianure, sono state rivitalizzate. Le religioni sincretiche ed ecumeniche native stanno raggiungendo la legittimazione, e in molte aree il Cristianesimo ha assunto un sapore nativo particolare. Queste tendenze riflettono dei cambiamenti nell'atmosfera politica verso l'autodeterminazione dei Nativi. Tra gli altri sviluppi, l'approvazione del Religious Freedom Act, nel 1978 ha avuto conseguenze di ampia portata nella conservazione dei luoghi sacri.

L'attenzione accademica per le religioni indigene nordamericane è cresciuta in modo sensazionale negli ultimi anni. I programmi speciali di studio in molte università, l'aumento del numero di studiosi della religione di origini native americane e la serietà con cui le religioni indigene vengono ora trattate in molti centri teologici sono tutti testimonianza di un nuovo illuminismo. Tuttavia, malgrado la maggiore visibilità accademica e popolare delle religioni dei Nativi americani e la proliferazione di pubblicazioni nel campo, resta ancora molto lavoro innovativo da fare. È stata scalfita soltanto la superficie.

BIBLIOGRAFIA

Å. Hultkranz, *The Study of American Indian Religions*, New York 1983 si è dimostrato indispensabile nella preparazione di questa voce. Dello stesso autore, *The Religions of the American Indians*, Berkeley 1979 e *Belief and Worship in Native North America*, Syracuse/N.Y. 1981 sono preziose risorse per lo studio delle religioni dei Nativi dell'America settentrionale. Una sintesi leggermente datata, Ruth M. Underhill, *Red Man's Religion*. Chicago 1965, rimane un utile quadro introduttivo. Un paio di lavori di Sam D. Gill, *Native American Religions. An Introduction*, Belmont/Cal. 1981 e *Native American Traditions. Sources and Interpretations*, Belmont/Cal. 1983, offrono una vivace introduzione all'argomento. Tre antologie di diverso contenuto sono: D. Tedlock e Barbara Tedlock (curr.), *Teachings from the American Earth*, New York 1975; W.H. Capps (cur.), *Seeing with a Native Eye*, New York 1976; e E.H. Waugh e K. Dad Prithipaul (curr.), *Native Religious Traditions*, Waterloo/Canada 1979. Una selezione per zone di testi nativi annotata accuratamente è presentata in Elizabeth Tooker, *Native North American Spirituality of the Eastern Woodlands*, New York 1979. Altre guide per zona si possono trovare nei volumi di W.C. Sturtevant (cur.), *Handbook of North American Indians*, Washington/D.C. 1978-. D.E. Walker (cur.), *Systems of North American Witchcraft*

and Sorcery, Moscow/Ida. 1970 e V. Vogel, *American Indian Medicine*, Norman/Okl. 1970 sono utili fonti. H.W. Turner, *Bibliography of New Religious Movements in Primal Societies*, II, *North America*, Boston 1978 è una delle risorse principali.

RAYMOND D. FOGELSON

ANIMA (concezioni nelle religioni primitive). Mentre nel contesto cristiano l'anima umana è concepita e valutata in relazione al corpo, nel pensiero tradizionale delle cosiddette società arcaiche si ammette l'esistenza di un potere immanente, di un principio vitale, di un dinamismo individualizzato, non solo nell'uomo, ma anche in altri esseri materiali e biologici. Si immagina che tutto ciò che si muove, tutto ciò che ha vita, sia dimora di una o più anime.

In questa sede tratteremo essenzialmente di ciò che concepiamo come principio spirituale dell'essere umano, prototipo degli «esseri-forze» della natura, e non degli spiriti, degli dei o dei geni più o meno antropomorfizzati, né dei poteri che si suppone abbiano, come substrato costante, i minerali, gli animali o i vegetali.

L'essenza dell'anima è il potere, al punto che il potere, l'anima e la vita diventano categorie intercambiabili. Ma a proposito delle società tradizionali non possiamo veramente parlare né di unicità dell'anima, né di concetti omogenei e sempre precisi. Gli equivalenti linguistici di cui facciamo uso restano molto approssimativi. Dal momento che l'idea di anima è raramente oggetto di trattazione metafisica in queste società, risulta difficile stabilire se ciò che gli aborigeni designano come «spirito dell'uomo», o come «spirito nell'uomo» corrisponda a realtà separate, a funzioni distinte della stessa realtà o a potenzialità intrinseche a una determinata sostanza. Nondimeno, il fatto che l'uomo primitivo si ritenga un essere illimitato per quanto riguarda le potenzialità fisiche, dimostra che egli esamina se stesso per impadronirsi della propria essenza nascosta, che va molto al di là del suo corpo.

Nelle spiegazioni relative all'argomento, osserviamo il costante interesse per il dettaglio concreto e il rifiuto delle astrazioni, che si risolvono in corrispondenza tra pluralismo ontologico e pluralità di fenomeni; ma nulla viene rappresentato come puramente materiale o puramente spirituale. Il carattere quantitativo del potere dell'anima viene accentuato da questa pluralità di anime personali e dall'identificazione del grado di forza di cui ciascun individuo dispone, ad esempio, nel suo rapporto con gli spiriti maligni, nel suo potere generativo e nell'influenza che esercita sopra i suoi simili. Ciascuno di questi poteri individuali tende a liberarsi e a manifestarsi in modo indipendente: ad esempio, attraverso il cuore nelle gesta eroiche in battaglia o attraverso la mente nella saggezza della parola. L'anima non appare mai come pura essenza, ma viene identificata negli oggetti e negli esseri attraverso cui si manifesta. Il suo potere può variare da individuo a individuo e anche nello stesso individuo nel corso della vita.

Elaborazioni teoretiche. La maggior parte degli etnologi della religione si sono interessati ai problemi relativi all'anima, ma furono E.B. Tylor (*Primitive Culture*, 1871) e Lucien Lévy-Bruhl (*L'Âme primitive*, 1927) a formulare le principali teorie in merito. In *The Golden Bough*, James Frazer si mantenne in linea con le concezioni di Tylor. R.R. Marett, criticando sia Tylor che Frazer, coniò il termine *animatismo*, per descrivere la tendenza della mente a considerare gli oggetti inanimati come viventi e dotati di sensazioni e di volontà proprie.

Secondo Tylor, uno tra i primi a proporre una teoria sulla religione primitiva, l'evoluzione dei sistemi religiosi si originò da un primitivo animismo, definito come credenza in esseri spirituali. La nozione di anima sorse dalla fusione dell'idea di un principio vitale con un doppio, o fantasma impalpabile, che aveva il potere di separarsi dal corpo cui assomigliava. La credenza in un doppio-fantasma traeva origine dall'esperienza di immagini indipendenti di individui distanti o defunti, che si manifestavano in sogni notturni o in fantasie diurne.

Ma gli studi storico-religiosi non hanno convalidato le ipotesi di Tylor. È stato dimostrato che la sua interpretazione progressiva (credenza in un doppio, attribuzione di un'anima ad animali e poi a oggetti, culto degli antenati e degli spiriti, feticismo, idolatria, politeismo, monoteismo) non è corretta; l'importanza da lui attribuita, per l'origine del mito e della religione, alle rivelazioni ricevute in sogno è stata contestata; e l'evidenza storica prova che il monoteismo apparve assai prima di quanto Tylor pensasse.

Secondo Lévy-Bruhl, l'anima primitiva va vista come parte di un principio unico. Tutti gli esseri fungono da veicoli e da incarnazioni, diversamente specificate, di una forza anonima e impersonale che la sociologia ha reso popolare con il nome melanesiano di *mana*. La partecipazione al *mana*, che è al tempo stesso sostanza, essenza, forza e unità di qualità diverse, conferisce a cose ed esseri un carattere sacro e misterioso che anima la natura e mantiene l'interazione fra tutte le sue parti. La credenza in un'essenza comune a certi esseri ed oggetti è stata definita totemismo. Ma Lévy-Bruhl vide anche le anime come poteri multipli e variabili, distribuiti nell'universo in maniera disuguale. Accanto alle forze-emanazioni e ai poteri della natura si collocano le forze-esseri, le anime personificate, dotate di intelligenza e di volontà.

Va tuttavia sottolineato che sia Lévy-Bruhl che Marett sbagliano nel concludere che i primitivi concepiscono come animato tutto ciò che si trova in natura, anche se credono che qualunque cosa serva come strumento di animazione in circostanze specifiche. L'idea che tutto sia anima è una costruzione teoretica. L'idea che l'anima individuale non esista, e che si fonda con il cosmo o con il gruppo, risulta del pari erronea, perché, da un lato, l'identificazione dell'uomo con il mondo vegetale, animale o divino non esclude la differenziazione di poteri e, dall'altro, l'anima collettiva (o lo spirito della famiglia) appare, per molte popolazioni africane (i Kikuyu del Kenia, ecc.) del tutto distinta dall'anima individuale.

Anche l'idea che il pensiero primitivo ignori ogni tipo di dualismo che separi il corpo dall'anima non trova conferma. Numerosi esempi mostrano che esiste una distinzione notevole tra l'elemento corporeo e la diversità di quelle entità spirituali che per comodità chiamiamo «anime», entità che possono avere una corporeità o che, come il doppio dell'ego, costituiscono ciò che Frazer chiamava l'«anima esterna».

Varietà dell'anima. In mancanza di termini più adatti e più vari, utilizziamo qui il termine *anima* al singolare, per riferirci a concezioni differenti fra loro più di quanto lo siano Shintō e Cristianesimo; *anima* indica spesso, nel caso di un singolo essere vivente, entità molteplici, che gli stessi popoli autoctoni distinguono per spiegare ciò che considerano forze spirituali indipendenti. Dal momento che le credenze di un gruppo etnico possono contraddire quelle di un altro, risulta difficile immaginare una tipologia valida per tutto un continente o anche solo per una vasta area culturale; di conseguenza, sembra più appropriato illustrare la diversità delle anime – la complessità e l'ambiguità di queste credenze – con alcuni esempi.

I Fang del Gabon distinguono sette tipi di anima: 1) *eba*, principio vitale situato nel cervello, che scompare dopo la morte; 2) *nlem*, il cuore, sede della coscienza, che ispira gli atti dell'uomo e con lui scompare al momento della morte; 3) *edzii*, di carattere individuale, che dopo la morte conserva una sorta di individualità; 4) *ki* (o *ndem*), simbolo dell'individuo e al tempo stesso forza che lo perpetua dopo la disincarnazione; 5) *ngzel*, principio attivo dell'anima finché questa è nel corpo; 6) *nsissim*, ombra ed anima insieme; 7) *khun*, spirito disincarnato, che può apparire come un fantasma.

Da questo esempio si vede che l'anima non viene mai concepita come sostanza amorfa; piuttosto, viene rappresentata da organi funzionali (cervello, cuore), attraverso immagini (ombra, fantasma), simboli (nome, segno della personalità), o dalle sue attività. La differenziazione delle anime può anche avvenire in relazione a criteri etici o sessuali o alle loro modalità di azione.

Gli Mbua del territorio del Rio Branco in Brasile (il litorale di San Paolo) credono che in ciascun individuo esistano un'anima benefica e un'anima malefica, che si manifestano attraverso la comunicazione, ovvero attraverso il discorso e un processo impulsivo paragonabile alla telepatia. Inoltre, c'è un terzo tipo di anima, chiamata *ñeê*, che costituisce il nucleo iniziale della personalità ed ha il ruolo di spirito protettivo. Quest'anima resta vigile mentre gli uomini dormono nella foresta; ma a differenza dell'angelo custode, non è un essere distinto dall'uomo. Se le tre anime abbandonano simultaneamente il corpo, la persona muore. I Mossi del Burkina Faso (Alto Volta) credono che la morte provenga dalla separazione nell'anima (*siga*) di due princìpi indivisibili. uno maschile (*hirma*) e l'altro femminile (*tule*).

Mircea Eliade ha osservato che gli Aborigeni australiani riconoscono due anime distinte: il vero ego, che preesiste all'individuo e gli sopravvive, forse attraverso la reincarnazione, come credono alcune tribù; l'anima-trickster, che si manifesta nei sogni, resiste alla definitiva separazione dal corpo e, dopo la morte, può sopravvivere nel corpo di un'altra persona. Gli uomini devono eseguire riti particolari per difendersi dall'anima-trickster.

Quest'ultimo esempio suggerisce una distinzione fondamentale per molti teorici della cultura primitiva: la distinzione tra anima-sostanza, che anima il corpo e si colloca temporaneamente nei centri vitali o nei prodotti della sua attività (saliva, sudore, sangue, sperma, lacrime) e anima esterna, che è a sua volta plurima e i cui differenti aspetti corrispondono a varie funzioni particolari.

Anima interna. Wilhelm Wundt definì «anime organiche» le potenzialità di parti specifiche del corpo (testa, cuore, fegato, occhio). Ma se l'anima viene denominata in base ai punti in cui esplica il suo potere, è nel complesso di tutto il corpo che troviamo la sostanza dell'anima.

Tra le espressioni corporee di dinamismo vitale, un posto privilegiato viene assegnato al sangue e alla respirazione. In un mito degli Iurak dell'Asia centrale, il mondo viene distrutto da un fuoco causato dalla morte di un albero sacro; cadendo, l'albero sparge il suo sangue, che si riversa sulla terra, tramutandosi in fuoco mentre scorre.

Così, la disanimazione del centro del mondo produce (come conseguenza) la disanimazione di tutti gli esseri. La respirazione è concepita al tempo stesso come segno della vita e come suo principio. Il potere del respiro tra i Celti era tale che durante la battaglia di Druin Damghaire il druido Mog Ruith, col solo respiro, trasformò i nemici in pietre. [Vedi *SOFFIO VITALE*, vol. 1].

Si pensa che anche nello sperma risieda una forza vi-

tale spirituale. I rapporti sessuali costituiscono il simbolo e il mezzo della continuità della forza vitale nell'uomo. Dire a un vecchio africano che non possiede più «forza» equivale a dirgli esplicitamente, da un lato, che è impotente, dall'altro che non è più capace di generare. Infine, va notato che certe potenzialità straordinarie del corpo possono essere presenti come conseguenza di possessione da parte di un potere superiore.

Anima esterna. Questo termine designa i poteri dell'anima situati all'esterno del corpo. Frazer ne parlò diffusamente in *The Golden Bough*. Scoprendo in sé potenzialità che gli sembrano superiori a quelle presenti nelle sue prestazioni fisiche ordinarie, l'uomo manifesta la tendenza a concettualizzare tale superiorità all'esterno piuttosto che all'interno del proprio corpo.

Definiamo quindi anima esterna ciò che può abbandonare il corpo durante un sogno o, talvolta, due o tre anni prima della morte fisica (Africa: Dogon, Serer, Kongo); ciò che solitamente vive nel doppio di un animale (totem), nel doppio di un uomo, nell'ombra; ciò che si manifesta attraverso il discorso e il ritmo in relazione all'«altro da me» (l'anima della comunicazione).

Allo stesso modo le popolazioni indigene delle isole Banks temono che sopraggiunga la morte se si guarda la propria immagine riflessa nell'acqua di una caverna. Se il defunto non ha un'ombra, può essere egli stesso un'ombra e spaventare chi lo vede come fantasma. Un individuo può attaccare un altro usando un'ombra come intermediario. I Sotho dell'Africa meridionale credono che un coccodrillo possa catturare un passante afferrandone l'ombra sulla superficie dell'acqua. Ma in questo contesto la parola *ombra* viene usata in senso figurato, per designare un qualche aspetto interiore che è come la sua *ombra* – chiaramente individuale e da quello separabile – ma al tempo stesso immateriale, nonostante si manifesti per mezzo di una sostanza materiale. È un esempio dell'espressione concettuale di se stessi tramite oggetti accessibili ai sensi.

Il «doppio» (in alcune culture identificato con l'ombra, in altre distinto da essa) è un secondo «io», unito all'individuo in modo misterioso. Può morire con l'individuo, o può essere catturato e distrutto da una strega, la cui azione provoca nella vittima una malattia mortale (credenza diffusa nell'Africa occidentale). Nell'isola di Mota, Melanesia, il termine *tamaniu* indica una specie di doppio, relativo a qualunque animale misticamente connesso con l'uomo. Agli uomini è vietato mangiare il *tamaniu*. Uomo e animale si proteggono e si influenzano vicendevolmente con profonda solidarietà, ma in questo caso il doppio non presenta le stesse caratteristiche dell'originale.

Il fatto che alcuni poteri dell'uomo siano rappresentati dai capelli e dalle unghie, che continuano a crescere per breve tempo dopo la morte e vengono simbolicamente trasportati e sepolti, divenendo oggetto di funerali di famiglia qualora una persona cara muoia in terra straniera o il cadavere sia intrasportabile (per esempio, nella civiltà del Benin), non esprime la credenza che l'anima viva nei capelli e nelle unghie. Questi sono, piuttosto, considerati alla stessa stregua della placenta, che, nella maggior parte dell'Africa, viene ugualmente sepolta – si pensa, cioè, che siano resti di vita e di potere.

Le anime degli animali, come le anime delle cose (ad esempio, una statuetta) possono anche entrare in relazione simbolica e partecipe con l'anima umana, ma un animale – un uccello che vola via, una mosca che ci entra in un orecchio, un serpente che uccide – può anche diventare la sede temporanea dell'anima esterna dell'uomo. Si immagina che stregoni e streghe possiedano, in misura variabile, la facoltà di trasferirsi, di vivere in un doppio, di trasformarsi per raggiungere la persona sulla quale desiderano agire. Talvolta il doppio (ad esempio l'*aklama* degli Ewe del Togo) è concepito come una specie di spirito tutelare, un consigliere su questioni relative alla fortuna dell'individuo, che suggerisce una buona azione o il modo per evitare un incidente.

Origine dell'anima. L'anima può derivare da uno spirito onnipotente, dalla Madre Terra, o da geni particolari; può anche essere ricevuta in dono, conquistata o scelta.

Tra gli Ewe del Togo – che usano i termini *luvo* (sostanza dell'anima) e *gbogbo* (respiro della vita) – l'individuo, prima dell'incarnazione, esiste come spirito e, insieme al creatore supremo Mawu-Lisa, sceglie il proprio destino. Si ritiene che questa scelta si compia nel campo chiamato *bome*, il luogo dell'esistenza prenatale, una sorta di serbatoio di vite stagnanti e infantili dove la madre primordiale, Bomeno, scava l'argilla con cui modellare il neonato, che invierà nel grembo delle donne. I miti relativi all'origine di ciascun individuo introducono le nozioni di scelta iniziale della vita (*gbetsi*), di riproduzione di un carattere (*kpoli*) e di reincarnazione di un antenato (*dzoto*).

I Bambara del Mali credono che l'uomo possieda anime gemelle, chiamate *ni* e *dya*, dategli dalla divinità Faro. Il *tere*, che rappresenta il carattere, la coscienza e la forza, è dato all'uomo dalla divinità Pemba. Infine, è dalla divinità Mousso Koroni Koundyé che ciascun individuo riceve il suo *waso*, forza maligna che risiede nel prepuzio o nella clitoride e che scompare nel momento della circoncisione o della clitoridectomia.

Per alcune popolazioni la generazione dell'anima non è opera di una divinità esterna all'uomo; è piuttosto attraverso metodi tradizionali che si può ottenere un'anima come potere. Così, durante la loro esistenza, i Jivaro

dell'Ecuador cercano di ottenere un'anima, chiamata *arutam wakani*, che nessuna violenza fisica, veleno o magia simpatetica possono uccidere. La ricerca di quest'anima, che avviene intorno all'età di sei anni, comprende un pellegrinaggio a una cascata sacra, il digiuno e la cattura di un'anima errante durante la visione di grandi animali in lotta. L'individuo avverte allora un irresistibile desiderio di uccidere. L'atto dell'uccisione porta all'acquisizione dell'anima delle vittime e conferisce in tal modo poteri soprannaturali aggiuntivi. Coloro che possiedono un'anima *arutam* e vengono uccisi con mezzi comuni o soprannaturali possono, al momento della morte, formarsi un'anima vendicativa chiamata *muisak*, che esce dalla bocca del cadavere per uccidere a sua volta l'uccisore. Si immagina che ciascun individuo, indipendentemente dal sesso, possieda anche un'anima ordinaria (*nekas wakan*), relativamente passiva; quest'anima è rappresentata dal sangue e si crede che l'emorragia costituisca addirittura una perdita dell'anima. Ma il *nekas wakan* è di interesse solo secondario a confronto dell'*arutam wakani* e del *muisak*.

Gli Yoruba della Nigeria credono che la forza possa essere ingerita e che questo cibo contenga le caratteristiche di un'anima. Così il nuovo re di Ifẹ dovette mangiare il cuore, ridotto in polvere, del suo predecessore, al fine di incorporarne l'essenza della regalità.

Destino dell'anima. La migrazione dell'anima rappresenta l'estrema conseguenza della libertà di movimento attribuita alle entità spirituali. Infatti, la maggior parte delle popolazioni primitive crede che un tipo di anima si separi dal corpo nei sogni, ma alcune altre pensano addirittura di raggiungere uno stadio di leggerezza corporea mediante l'estasi.

Così i Tupi-Guarani del Brasile credono che, danzando ininterrottamente e osservando uno stretto digiuno, diverranno tanto leggeri da raggiungere la «terra senza male», oltre i mari, dove resteranno eternamente giovani, liberi dalla fatica e dalle prove dell'esistenza.

La maggior parte delle cosiddette società primitive crede che, dopo la morte, gli antenati vivano in un altro mondo, parallelo o simile a quello dei vivi. La pratica di seppellire armi e cibo nelle tombe può essere fatta risalire al Musteriano, all'uomo di Neandertal, mentre nel Paleolitico superiore i morti venivano solitamente ricoperti di ocra rossa, simbolo di vita e forse di resurrezione.

Molte popolazioni africane credono che un antenato, identificato tramite la divinazione o per qualche caratteristica specifica, pur vivendo nella terra degli spiriti, possa reincarnarsi in un neonato e a volte anche in diversi neonati, soprattutto gemelli.

Una volta separatesi dal corpo dopo la morte, alcune anime possono scomparire, altre possono raggiungere vari mondi dell'Aldilà. Per esempio, un'anima si indirizza verso il luogo in cui vivono gli antenati; un'altra si trasmette come forza vitale ai discendenti, di solito ai nipoti. Lo spettro rimane accanto al cadavere come un doppio, o appare ai vivi nel sonno.

A proposito delle forme di vita nell'Aldilà, è significativo un esempio tratto dai Dakota. Il dio del cielo Skan assegna ad ogni individuo, al momento della nascita, quattro tipi di anima. 1) *Nagi*, lo spirito che controlla le azioni degli esseri umani fino alla morte, quando lascia il corpo per attendere il giudizio di Skan; se il *nagi* lo merita, si unisce al mondo degli spiriti (*wanagi tamakoce*), altrimenti viene condannato a vagare senza fine. 2) *Niya*, il soffio vitale, che, pur se immateriale, si rende visibile qualora lo voglia, dà vitalità al corpo, facendogli distinguere ciò che è benefico da ciò che è dannoso e lo aiuta a esercitare il suo influsso su altri uomini. Il *niya* può lasciare il corpo umano, ma se contemporaneamente lo abbandona anche il *nagi*, ne segue la morte. Dopo la morte, il *niya* rende testimonianza sul ruolo del *nagi* e partecipa al giudizio di quest'ultimo. 3) *Nagiya*, l'ombra, il doppio esterno, responsabile delle azioni soprannaturali. Un uomo posseduto dal *nagiya* di un orso, ad esempio, avrà il carattere di un orso. Il *nagiya* permette anche la comunicazione tra animali e uomini. 4) *Sicun*, lo spirito custode, che non è mai visibile e viene emanato dai *wakan kin* («spiriti superiori»), perché l'uomo reagisca in modo diverso dagli animali. Dopo la morte, ritorna da dove è venuto.

Quasi dovunque il viaggio dell'anima nell'oltretomba implica una graduale purificazione attraverso una serie di prove (attraversare un corso d'acqua, salire al cielo per mezzo di una fune, ecc.). La destinazione finale è la terra dell'anima, descritta come uno spazio celeste o come un luogo sotterraneo, una radura o un deserto, o come un luogo privo di ogni caratteristica sensibile. Nelle isole Salomone si dice che l'Aldilà sia un paese lontano e al tempo stesso una caverna vicina. L'idea che i morti riposino nell'Ovest, dove il sole tramonta, o sottoterra, o nelle paludi, non contraddice l'idea della loro vicina, ma invisibile presenza.

Che l'individuo continui ad esistere in una nuova condizione non significa che l'anima sia creduta immortale. La vita può avere un movimento circolare e ciclico che la morte non interrompe, a patto che si compiano correttamente i riti della sepoltura (della cremazione nelle isole Salomone), le lamentazioni, le preghiere per il defunto e le offerte sacrificali. I popoli primitivi non parlano di vita eterna, ma di vita molto lunga, un tipo di esistenza simile a quella che i defunti hanno trascorso sulla terra. Il comportamento, buono o cattivo, come anche le modalità del decesso, determinano in larga misura il potere postumo. Tra i Fon del Dahomey l'individuo morto per un fulmine, per annegamento o di leb-

bra non può mai assurgere alla dignità di antenato, e tra i Tongan della Polinesia solo i nobili sono veramente immortali. Presso altre popolazioni, alcuni antenati possono innalzarsi al rango di divinità.

Per alcuni, la mutilazione impedisce all'anima di un defunto di compiere azioni dannose (Inuit di Bering); per altri, i poteri malefici dell'anima di uno stregone vengono distrutti bruciandone il corpo (Ganda dell'Uganda). Mentre prosegue la sua esistenza nell'altro mondo, il defunto può essere presente altrove, come spettro o fantasma (Raketta della Nuova Guinea) o sotto forma di animale (di lucertola tra i Samoani, di pitone tra i Kamba dell'Africa orientale). Anche se invisibili, le anime dei defunti possono apparire nei sogni oppure a quegli esperti che ne conoscono i desideri e possono in tal modo intercettarne i messaggi.

Riepilogo. Nelle religioni delle società primitive l'anima non costituisce necessariamente la forma particolareggiata di una forza soprannaturale generale e indifferenziata; non è nemmeno il genio che risiede in una realtà materiale, né l'archetipo unico dell'ego o della persona in quanto entità morale e giuridica. Molte società credono nell'esistenza di più anime in uno stesso individuo, ciascuna con una funzione distinta. Generalmente viene attribuita maggior importanza al potere di animazione (*anima*) che alla facoltà di rappresentazione (*animus*). La nozione che qualche elemento spirituale della persona sopravviva dopo la morte è quasi generale.

BIBLIOGRAFIA

Centre National de la Recherche Scientifique, *La Notion de personne en Afrique noire*, 2ª ed. Paris 1981.

A.E. Crawley, *The Idea of the Soul*, London 1909.

J.G. Frazer, *The Golden Bough*, I-XII, 3ª ed. riv. e ampl. London 1911-1915. Ridotta a cura di T.H. Gaster come *The New Golden Bough*, New York 1959 (trad. it. *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, I-III, Torino 1965).

G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933 (trad. it. *Fenomenologia della religione*, Torino 1975).

L. Lévy-Bruhl, *L'Âme primitive*, Paris 1927 (trad. it. *L'anima primitiva*, Torino 1949, 1990).

R.R. Marett, *The Threshold of Religion*, 3ª ed. London 1915

E.B. Tylor, *Primitive Culture* (1871), I-II, New York 1970.

CLAUDE RIVIÈRE

APACHE, RELIGIONE DEGLI. Il Sud-Ovest nordamericano annovera sei diverse tribù apache: gli Apache occidentali, i Chiricahua, i Jicarilla, i Kiowa-Apache, i Lipan, i Mescalero. Queste tribù risiedevano in buona parte dell'Arizona orientale, in quasi tutto il territorio del New Mexico e in aree del Messico settentrionale attigue gli Stati suddetti, nonché nel Colorado sudorientale, nell'Oklahoma occidentale e nel Texas occidentale, centrale e meridionale. L'estensione del territorio degli Apache fece sì che alcune tribù non fossero in contatto con altre e che nelle aree periferiche avvenissero molto probabilmente frequenti interazioni con gruppi esterni. Inevitabilmente ebbero dunque luogo modificazioni e mutui scambi che riguardarono non soltanto la cultura materiale, ma anche le concezioni astratte. Per questa ragione i soli Kiowa-Apache partecipavano a una Danza del Sole annuale, e soltanto i Jicarilla praticano ogni anno una sorta di staffetta cerimoniale, probabilmente ispirata da quelle in uso presso i Pueblo orientali. Tutti, salvo i Kiowa-Apache, poi, eseguono una complessa cerimonia al raggiungimento della pubertà delle ragazze, mentre nessun'altra tribù, salvo i Jicarilla, associa un ragazzo alla ragazza alla quale la cerimonia è destinata.

Nonostante queste differenze, la religione apache mantiene comunque un nocciolo comune che la identifica. L'elemento più importante di tale nucleo è il concetto di potere soprannaturale che pervade l'universo e con il quale l'uomo può intrattenere una relazione attiva. Questo potere si manifesta attraverso gli esseri divini delle leggende apache, i corpi celesti, le creature viventi e gli elementi geografici familiari: ben poco vi è nel mondo degli uomini che non sia potenzialmente soffuso di significati spirituali. Accade, nel corso della vita, che una persona abbia assoluta necessità della protezione che tale potere può offrire e il potere, dal canto suo, resterebbe incompiuto se rimanesse quiescente. Di conseguenza, benché spesso sia l'individuo a cercare di sperimentare un potere, accade altrettanto spesso che sia il potere soprannaturale a individuare il bisogno dell'uomo e a offrire i propri servigi. In entrambi i casi, il risultato è un'esperienza estatica nella quale un individuo ha la visione di una cerimonia, della cui finalità viene edotto e per il compimento della quale riceve le necessarie istruzioni.

Di solito, la sorgente del potere compare dapprima come animale o corpo celeste e in seguito assume una forma umana con la quale conduce presso un luogo sacro colui che ha avuto la visione. In questo luogo l'istruzione procede, se l'apprendista consente al rito, con l'indicazione dei fini della cerimonia e degli articoli rituali da richiedere inizialmente ai propri assistiti. Tali oggetti andranno, in realtà, in dono al potere e consistono di solito in turchesi, corallo, sacchetti di polline o pelli di daino senza difetti.

Al nuovo adepto vengono insegnate le preghiere appropriate, i canti e l'impiego degli articoli cerimoniali.

Grazie a tale insegnamento, egli può apprendere che per mezzo di questa cerimonia potrà individuare e «succhiare via» l'oggetto che procura la malattia del paziente. Egli è indotto a comprendere che la cerimonia serve soprattutto ad assicurare la presenza e l'aiuto soprannaturali, senza i quali nulla si può compiere.

Il potere si estrinseca quando il suo messaggero terreno è forte nella fede e accurato nell'esecuzione: se la fede dovesse vacillare, allora il potere ritirerebbe il proprio appoggio. Le cerimonie, originariamente individuali e basate sull'interazione costante tra colui che le esegue e il potere che le detta, sono designate col termine di sciamanismo. Tuttavia, la religione apache annovera anche un altro tipo di rituale che implica la presenza di sacerdoti officianti.

Benché la richiesta di una prestazione cerimoniale sciamanica sia un atto personale e sebbene il potere scaturisca da molte fonti, questo tipo di rito è estremamente codificato. Quattro è il numero sacro: i canti e le preghiere vengono solitamente eseguiti a serie di quattro e quattro simulazioni rituali accompagnano l'assunzione del «farmaco». Il circuito cerimoniale è orientato in senso orario a partire dall'Est e ogni direzione è connessa a un colore, solitamente il nero per l'Est, il blu per il Sud, il giallo per l'Ovest e il bianco per il Nord. La gamma di oggetti utilizzati per le offerte al potere è limitata. Accanto a quelli già menzionati, compaiono penne d'aquila, lame di selce nera, ossidiana, minerale ferroso dalla superficie riflettente, mazzi di *Bouteloua* (una diffusa graminacea), ocra gialla e rossa, frammenti della conchiglia dell'abalone (detto anche orecchio di mare), tabacco e argilla bianca. I riti hanno inizio normalmente al calar delle tenebre e proseguono fino all'alba per quattro notti successive. Le procedure e i simboli fin qui descritti sono presenti tanto nei riti sacerdotali quanto in quelli sciamanici e costituiscono un tratto unificante nel cerimoniale apache. Nello sciamanismo, tuttavia, il ruolo del potere soprannaturale è costantemente ricordato: per esempio, lo sciamano può introdurne l'esecuzione del rito narrando i termini in cui il potere venne acquisito. Un estraneo che, assistendo agli artifici degli sciamani apache, li bolli come inganni sarebbe in errore: gli Apache si rendono ben conto che si tratta di una semplice messinscena atta a mostrare l'interazione delle forze invisibili.

Esistono cerimonie intese a ritrovare oggetti perduti, altre a localizzare i nemici, altre ancora a influenzare i sentimenti di un membro di sesso opposto. Esistono anche riti, guidati da danzatori mascherati, per scongiurare le epidemie. Più comuni, però, sono i riti atti a guarire le persone. Le cause delle malattie sono varie: i poteri soprannaturali possono essere stati offesi; il contatto spesso involontario con animali e uccelli «impuri», in particolare orsi, serpenti, gufi o coyote, può provocare malattie negli esseri umani (anche il solo imbattersi nelle loro tracce può accelerare le calamità); o ancora, ci si può ammalare se ci si trova troppo vicino a un luogo colpito da un fulmine.

Molte delle malattie contro le quali combattono coloro che eseguono le cerimonie, tuttavia, non sono accidentali. Nel mondo esiste il male così come esiste il bene. Individui invidiosi o vendicativi possono servirsi di riti per provocare malattie. Il potere stesso ha una duplice natura e può manifestarsi come potere malvagio che istiga alla vendetta. A volte, infatti, dopo aver aiutato uno sciamano nella cura di diversi pazienti, il potere lo tenta a servirsi del rito per scopi malvagi. Alcuni sciamani interpretano una serie di fallimenti come prova del fatto che il potere li ha traditi. Se però uno sciamano sospetta di aver scambiato per potere benevolo quel che in realtà è una capricciosa stregoneria, può rifiutarsi di condurre oltre la cerimonia. La paura della stregoneria è molto viva e presente nel pensiero apache: si ritiene addirittura che i fantasmi di coloro che in vita si erano dedicati ad arti stregonesche persistano a molestare la terra seminando malanni, anziché andarsene quietamente nella terra sotterranea dei morti.

La conoscenza raggiunta da uno sciamano può essere così personale da non potersi tramandare ad altri. Certi sciamani, invece, acconsentono a insegnare la propria cerimonia, ma il successo dei loro discepoli nella pratica rituale dipende esclusivamente dalla volontà del potere. Se il novizio omette qualche dettaglio o non ottiene il risultato sperato, si ritiene che il potere rifiuti di manifestarsi attraverso di lui. Se il sostituto di uno sciamano trova favore presso il potere, deve essere considerato uno sciamano anziché un sacerdote, dal momento che ciò che esegue dipende più dal rapporto instaurato con il soprannaturale che dagli insegnamenti umani. A mano a mano che la confidenza dello sciamano col potere aumenta, quest'ultimo può fornire nuovi insegnamenti a proposito dei cerimoniali. Lo sciamano può essere tenuto a praticare il rito nel solo ambito strettamente familiare, oppure può farne un uso più generale. Egli può inoltre acquisire diversi riti e impiegarli separatamente per combattere diversi tipi di malattie.

Gli Apache compiono anche una serie di riti legati ai cicli vitali ai quali può presiedere, secondo la tribù o l'occasione, tanto il sacerdote quanto lo sciamano. Questi riti hanno luogo quando il neonato viene posto nella culla rigida (*cradleboard*), quando il bimbo muove i suoi primi passi e quando, la primavera successiva, gli si radono i capelli con l'eccezione di poche ciocche, lasciate come segno del legame con la stagione della crescita per favorirne la buona salute. Un rito di pubertà femminile ha luogo poco dopo le prime mestruazioni.

allo scopo di assicurare alla ragazza una vita lunga e felice. La sua famiglia deve assumersi l'onere di ospitare per quattro giorni un gran numero di amici, di procurarsi il necessario per allestire la cerimonia e pelli di daino senza difetti per l'abito della giovane, nonché di assumere diversi esperti del cerimoniale. Indispensabile è la presenza di una donna incaricata di cucire il costume della ragazza, di istruirla, di condurla al recinto cerimoniale e di prendersi cura di lei nei quattro giorni del cerimoniale. Occorre poi un esecutore del rito, che preghi per la ragazza ed esegua per lei dei canti che ogni notte la giovane dovrà accompagnare con danze. A garanzia della prosperità delle persone radunate per l'occasione, un altro esperto ha il compito di preparare un gruppo di giovani danzatori mascherati che impersonino gli spiriti della montagna, protettori dei territori apache. La maggior parte delle tribù riserva anche ai maschi certe pratiche di addestramento rituale, intese a prepararli alla loro prima incursione e all'esperienza del sentiero di guerra.

In tutte le tribù apache, accanto all'elemento sciamanico si trova il modello sacerdotale. Ciascuna tribù vanta almeno un rito che, secondo la tradizione, fu scrupolosamente insegnato agli uomini da esseri soprannaturali un tempo dimoranti tra loro. Nella primitiva storia umana, quando l'esistenza era minacciata da creature mostruose, una fanciulla divina diede miracolosamente vita a un figlio che crebbe per sterminare quegli esseri. Madre e figlio spiegarono agli Apache i dettagli del rito di pubertà femminile e andarono a costituire l'esempio del corretto comportamento maschile e femminile. Le cerimonie da loro insegnate devono essere eseguite secondo la procedura prescritta affinché tutto proceda bene all'interno della tribù. Coloro che eseguono questo rito non pretendono di agire per ispirazione divina, ma hanno coscienza di compiere un servizio pubblico. Quando la morte assottiglia il loro numero, si tenta di reclutare dei giovani che li possano sostituire. Costoro diventano veri e propri sacerdoti, che portano avanti pratiche tradizionali scevre dall'aspettativa di un intervento soprannaturale. Le cerimonie sacerdotali, infatti, non concernono in alcun modo quella lotta tra bene e male così centrale nello sciamanismo.

In tutte le tribù apache la religione è una combinazione di riti sacerdotali e di riti sciamanici, seppure in proporzioni diverse. Lo sciamanismo, per esempio, predomina presso Chiricahua e Mescalero; i Jicarilla, al contrario, preferiscono le cerimonie sacerdotali, ricorrendo all'uso degli sciamani soltanto nelle emergenze, mentre altre tribù trovano una via di mezzo. Eppure, nonostante le varianti, la comunanza dei simboli e dei concetti compone tutto il cerimoniale apache in un insieme identificabile e comprensibile.

BIBLIOGRAFIA

K.H. Basso, *Western Apache Witchcraft*, Tucson 1969 (Anthropological Papers of the University of Arizona, 15). Un'esaustiva presentazione della stregoneria presso gli Apache occidentali a opera di uno dei più eminenti studiosi della materia.

K.H. Basso, *The Cibecue Apache*, New York 1970. Un'illustrazione completa della cultura (in particolare del sistema religioso) di una suddivisione degli Apache occidentali.

G. Goodwin, *White Mountain Apache Religion*, in «American Anthropologist», 40 (1936), pp. 24-37. Succinta ma istruttiva panoramica del sistema di credenze delle varie suddivisioni degli Apache occidentali a opera di un abile studioso.

J.G. McAllister, *Dävéko. Kiowa-Apache Medicine Man*, Austin 1970 (Bulletin of the Texas Memorial Museum, 17). Valida collazione di racconti concernenti i buoni risultati ottenuti da un famoso sciamano. Il testo contiene anche un sunto della storia e della cultura dei Kiowa-Apache a opera di W.W. Newcomb Jr.

M.Edw. Opler, *Myths and Legends of the Lipan Apache Indians*, New York 1940 (Memoirs of the American Folk-Lore Society, 36). Pubblicazione dedicata al folclore dei Lipan, con numerose informazioni riguardanti la religione di questa tribù.

M.Edw. Opler, *An Apache Life-Way. The Economic, Social, and Religious Institutions of the Chiricahua Indians*, Chicago 1941, rist. Lincoln/Nebr. 1996. Fondamentale studio di tutti gli aspetti della cultura chiricahua, compresa la religione.

M.Edw. Opler, *Adolescence Rite of the Jicarilla*, in «El Palacio», 49 (1942), pp. 25-38. Densa descrizione del rito adolescenziale dei Jicarilla.

M.Edw. Opler, *The Character and Derivation of the Jicarilla Holiness Rite*, Albuquerque 1943 (University of New Mexico Bulletin, 390; Anthropological Series IV, 3). Dettagliato racconto di una delle più importanti cerimonie sacerdotali dei Jicarilla.

M.Edw. Opler, *The Jicarilla Apache Ceremonial Relay Race*, in «American Anthropologist», 46 (1944), pp. 75-97. Studio dedicato a un importante rito che non ha avuto origine presso i Jicarilla, ma che è stato da essi modificato in modo da conformarsi alla visione religiosa della tribù.

M.Edw. Opler, *Apache Odyssey. A Journey between Two Worlds*, New York 1969, rist. Lincoln/Nebr. 2002. L'autobiografia commentata di un mescalero che descrive molte cerimonie a cui ha assistito o partecipato.

[Aggiornamenti bibliografici:

E. Maestas, *Culture and History of Native Peoples of South Texas*, Diss. Austin 2003.

M. Salinas, *Indians of the Rio Grande Delta. Their role in the History of Southern Texas and Northeastern Mexico*, Austin 1990.

In italiano segnaliamo:

G. Altavilla, *Gli Apache*, Milano 1988.

S. Battaglia, *Gli Apache*, Milano 1998.

G. Strazzeri (cur. e trad.), *Il sole e il padre di mio padre. 102 canti cheyenne e apache*, Milano 1999

G. Strazzeri (cur. e trad.), *Quando il coyote parlava alla luna. Miti e leggende degli apache*, Milano 2000].

MORRIS EDWARD OPLER

ATAHUALLPA (circa 1502-1533), tredicesimo sovrano dell'Impero degli Inca, l'ultimo prima della Conquista spagnola. I popoli andini odierni considerano Atahuallpa una sorta di Messia. In molte leggende e opere poetiche e teatrali la sua figura viene associata tanto a credenze locali quanto a tradizioni cattoliche. La sua identità simbolica trascende di gran lunga quella reale. Storicamente, infatti, Atahuallpa non fu il più grande tra i sovrani degli Inca, né l'ultimo. Egli era figlio di Huayna Capac, l'undicesimo Inca (tale era il titolo attribuito al capo dell'Impero), il quale regnò dal 1493 al 1527. L'erede al trono non era Atahuallpa, bensì suo fratello Huascar (il cui regno durò dal 1527 al 1532), che però, su richiesta di Huayna Capac, lasciò che Atahuallpa regnasse sulla parte settentrionale dell'Impero, da Quito a Jauja. Tre anni più tardi, nel 1530, Atahuallpa sconfisse il fratello al termine di una guerra civile che indebolì l'Impero al punto da renderlo una facilissima preda, nel 1532, per le forze spagnole guidate da Francisco Pizarro. Atahuallpa, catturato da Pizarro, tentò invano di stringere con lui un'alleanza per mantenere il proprio titolo: per sottrarsi alla condanna al rogo chiese il battesimo, nonostante in precedenza avesse rifiutato di convertirsi al Cristianesimo. Fu decapitato il 28 agosto 1533.

Per soffocare le rivolte degli Inca quechua, nel 1535, Pizarro collocò sul loro trono Manco II, figlio di Atahuallpa. Manco si oppose ai dominatori spagnoli fino al 1545, anno della sua morte. I sovrani successivi, Sayri Tupac (che regnò tra il 1545 e il 1557), Titu Cusi Yupanqui (il cui regno durò dal 1557 al 1569) e Tupac Amaru (che governò dal 1569 al 1572) protrassero la resistenza ancora per quarant'anni. Il 1572, l'anno della condanna a morte di Tupac Amaru, segna la fine della Conquista spagnola, anche se alcuni gruppi di Indios continuarono a ribellarsi.

Atahuallpa fu criticato per la sua resa e fu considerato un vile codardo. Quando però i ricordi diretti sulla sua persona iniziarono a sfumare, egli divenne ben presto una tragica figura dai tratti salvifici, posta al crocevia tra la cultura degli Inca e quella degli Spagnoli. Il poeta peruviano Garcilaso de la Vega, vissuto nel XVII secolo, figlio di un avventuriero spagnolo e di una principessa inca, nipote di Huayna Capac, rappresentando l'anima di un popolo sottomesso nel suo *Comentarios reales de los Incas* del 1609, descrive Atahuallpa come un traditore. Egli riferisce le parole di un cittadino della capitale, Cuzco, il quale avrebbe affermato: «Atahuallpa ha distrutto il nostro Impero e ha commesso ogni sorta di crimine contro gli Inca. Consegnatemi quell'uomo, anche morto, e io me lo mangerò crudo, senza condimento!».

Garcilaso raffigura Atahuallpa anche come il simbolo dell'incomunicabilità tra Indios e Spagnoli. Durante il primo incontro tra il corteo di Atahuallpa e le truppe di Pizarro, nel 1532, il sovrano degli Inca si trovò a discutere con un sacerdote, Vicente de Valverde, al quale chiese: «Tu sostieni che Cristo è Dio: ma come può egli, allora, essere morto? Noi veneriamo il Sole e la Luna, che sono immortali! Con quale autorità tu affermi che Dio ha creato l'universo?». «Lo dice la Bibbia!» replicò Valverde, porgendo la propria copia ad Atahuallpa. L'Inca allora accostò il libro all'orecchio e, scuotendolo, rispose: «Ma non parla: è muto» e lo gettò per terra. A questo punto Valverde ordinò alle truppe spagnole di trucidare gli Indios. Garcilaso intende dire che Valverde, un rappresentante della pace, finì per portare la distruzione, mentre Atahuallpa, protagonista di una guerra civile, cercava invece una riconciliazione.

Durante il periodo coloniale (dal 1532 al 1826) e l'età repubblicana (dal 1826 fino ad oggi), Atahuallpa passò a rappresentare il popolo asservito, e la sua morte lo scempio della natura provocato dalla Conquista. Tutto ciò è espresso in un commovente componimento poetico, *Elegia per la morte di Atahuallpa*, scritto da un ignoto autore nel XVI secolo:

> Che arcobaleno orribile è quest'arco
> nero che si alza?...
>
> Una grandinata sinistra, in ogni luogo,
> si va estendendo.
>
> Neri sono i giorni e bianche le notti.
> I nostri cuori sono sopraffatti, perché Atahuallpa,
> l'ombra che ci proteggeva dal sole, è morto...
>
> Arricchiti con l'oro del riscatto,
> gli Spagnoli,
> l'orrendo cuore divorato dal potere.
> Hai dato loro quello che hanno chiesto,
> li hai colmati,
> ciò nonostante ti hanno assassinato...
>
> Che il tuo cuore possa oggi sopportare i nostri modi scellerati.
> (da Farfán e Arguedas, 1955).

Secondo l'attuale sistema di credenze dei Quechua, la Conquista distrusse l'armonia tra l'Inca e i suoi sudditi, tra Indios e Spagnoli e tra terra e cielo. L'armonia sarà restaurata, essi credono, quando Atahuallpa ritornerà a vivere, come ci rammenta uno spettacolo di danza popolare, *La morte di Atahuallpa*, rappresentato ogni anno nelle città boliviane di Kanata e Oruro. In quest'ultima città la recita ha luogo la domenica e il lunedì di Carnevale. Gli attori che impersonano Atahuallpa e le principesse inca stanno dalla parte opposta del-

la piazza centrale rispetto a quelli che interpretano la parte di Pizarro e dei suoi soldati. Dapprima Atahuallpa discute con un indovino a proposito di sinistri sogni premonitori e della divinità venerata dai conquistatori. Poi Pizarro cattura, inganna e uccide Atahuallpa. Nel finale il coro delle principesse inca canta: «Eterno Dio, fa' ritornare a nuova vita il potente e giovane Inca Atahuallpa!», quindi alcuni personaggi mascherati riportano in vita l'Inca.

Una rappresentazione drammatica assai simile viene inscenata a Kanata durante una festività dedicata a Gesù: come Cristo, infatti, anche Atahuallpa subisce un processo, viene giustiziato e infine ritorna alla vita. Le attrici che impersonano le principesse inca dedicano la rappresentazione alla Vergine Maria e marciano portando in processione la statua di Gesù, quindi vengono rappresentati la cattura, il processo, la morte e il ritorno in vita di Atahuallpa. Queste recite rituali associano Gesù e Atahuallpa in una figura simbolica ibrida, accettabile sia per gli oppressori che per gli oppressi, che promette la futura rinascita di una cultura di pace. L'immagine archetipica della morte e della rinascita costituisce il comune denominatore che unisce l'Atahuallpa degli Inca e il Gesù degli Spagnoli. La rappresentazione sacra, peraltro, allontana sia Atahuallpa sia Gesù da qualunque associazione storica negativa: di Atahuallpa viene dimenticata la funzione di tiranno traditore e di Gesù viene annullato ogni coinvolgimento con il Cattolicesimo violento dei colonizzatori.

Della rinascita di Atahuallpa parlano anche le leggende che trattano della figura di Inkarri (alterazione quechua del termine spagnolo *Inca rey*, «re inca»), che sono ampiamente diffuse in tutto il territorio andino. Secondo tali leggende, Inkarri è figlio del Sole e possiede oro in abbondanza. La sua testa si trova sepolta da qualche parte a Cuzco; il suo corpo, sottoposto a una lenta ma costante rigenerazione, si ricostituisce a partire dalla testa. Quando il corpo di Inkarri sarà infine completo, egli tornerà a giudicare il mondo. Queste leggende su Inkarri preannunciano in modo generico il ritorno dell'Inca, ma sono anche collegate con la figura di Atahuallpa. È credenza comune, sulle Ande, che anche la testa di Atahuallpa sia sepolta a Cuzco, così come il suo corpo che, in modo analogo, si sta ricomponendo grazie al potere di Pachamama (Madre Terra), una delle maggiori divinità andine. Quando si sarà rigenerato, Atahuallpa emergerà dal lago Titicaca e, nell'epoca messianica che seguirà, giudicherà tutti coloro che hanno sconvolto la natura, la cultura e la società.

Atahuallpa, dunque, è divenuto un simbolo che fonde elementi di armonia cosmica con le dottrine cattoliche riguardanti la morte, la resurrezione e la seconda venuta di Cristo. Entrambe le identificazioni, tuttavia, sono secondarie rispetto al legame di Atahuallpa con la Terra, intesa come nodo centrale di un ciclo rigenerativo che va dalla nascita alla morte, e ancora alla rinascita. Questo processo essenziale fornisce un significato cosmico alla tirannide che ha avuto inizio con la Conquista spagnola.

[Vedi *MANCO CAPAC*].

BIBLIOGRAFIA

Ben quattro cronache risalenti al primo periodo della colonizzazione riferiscono eventi della vita di Atahuallpa. Quella maggiormente affidabile, risalente al 1613, è F. Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, I-III, J.V. Murra e Rolena Adorno (edd.), México 1980 (trad. it. parz. *Conquista del regno del Perù*, Palermo 1992); l'incontro tra Atahuallpa e gli Spagnoli vi è descritto alle pagine 378-91 del manoscritto autografo. Guamán Poma fonda il proprio resoconto sulle testimonianze del padre e di altri che erano adulti al tempo della Conquista (cfr. Francesca Cantù [cur.], *Guaman Poma de Ayala y Blas Valera, Tradición andina y historia colonial*, Roma 2001). La seconda narrazione fu dettata nel 1570 da Titu Cusi Yupanqui, nipote di Atahuallpa, che governò gli Inca dal 1557 al 1569: si tratta di H.H. Urteaga e C.A Romero (edd.), *Relación de la conquista del Perú y hechos del Inca Manco II*, Lima 1916, che descrive fedelmente il punto di vista degli Inca e denuncia con chiarezza le infamie perpetrate dagli Spagnoli. Il terzo resoconto è *Relación de antiguedades desde reyno del Peru*, scritto da Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui all'inizio del XVII secolo, riedito in H.H. Urteaga (ed.), *Historia de los Incas y relación de su gobierno*, Lima 1927; assai più breve della storia di Guamán Poma, contiene informazioni circa la cosmologia e le credenze religiose dei popoli andini, compresa una mappa del loro universo. Atahuallpa vi è descritto negativamente, come l'assassino di Huascar e della sua famiglia. La quarta opera, scritta nel 1609, è Garcilaso de la Vega, *Commentarios reales de los Incas* (trad. it. *Commentari reali degli Incas*, Milano 1977). Garcilaso, educato alla tradizione classica, adotta uno stile letterario che valorizza le tradizioni degli Inca mentre biasima gli Spagnoli per aver tradito la cultura cristiana.

La *Elegia per la morte di Atahuallpa* è stata tradotta dalla lingua quechua in spagnolo in J.M Farfán (ed.), J.M. Arguedas (trad.), *Apu Inca Atawallpaman*, Lima 1955. J. Lara (ed. e trad.), *Tragedia del fin de Atawallpa*, Cochabamba 1957, propone la traduzione completa di un'antica versione della rappresentazione folcloristica di Oruro. Il testo, tradotto in italiano da Maria Beatrice Lenzi, si trova in L. Giannelli e Maria Beatrice Lenzi (curr.), *L'America e la differenza. Materiali dal II Seminario Interdisciplinare della Facoltà di Lettere e Filosofia*, Siena 1994, pp. 201-39. Vari studiosi hanno analizzato tale opera teatrale: in M. León-Portilla, *El reverso de la Conquista*, México 1964 (trad. it. *Il rovescio della conquista*, Milano 1974), Atahuallpa è paragonato al mexica Moctezuma II: entrambi sono il prodotto di culture millenarie, ed entrambi erano convinti che Pizarro e Cortés fossero divinità di cui si attendeva il ritorno sulla terra; similmente, in N. Wachtel, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la*

conquête espagnole, 1530-1570, Paris 1971 (trad. it. *La visione dei vinti. Gli Indios del Perù di fronte alla conquista spagnola*, Torino 1977), il dramma è interpretato secondo una prospettiva strutturalista che evidenzia talune contraddizioni: la Conquista produsse disarmonia, mentre Atahuallpa era portatore di armonia. Uno studio approfondito di questo componimento teatrale, nel contesto della produzione drammatica inca e secondo modelli cognitivi andini, è offerto da C. Hernando-Balmori (ed. e trad.), *La Conquista de los españoles. Drama indígena bilingüe quechua-castellano*, Tucumán 1955.

J.M. Ossio Acuña (cur.), *Ideología messianica del mundo andino*, Lima 1973 è un'interessante raccolta di ventidue saggi sul messianismo andino, odierno e del passato; contiene anche lo studio di Arguedas sulle leggende di Inkarri, *El mito de Inkarri y las tres humanidades*, in seguito ripubblicato in J.M. Arguedas, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México 1975 (trad. it. *Arte popolare, religione e cultura degli indios andini*, Torino 1983).

[Aggiornamenti bibliografici:

K.J. Andrien e Rolena Adorno (curr.), *Transatlantic Encounters. Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*, Los Angeles 1991.

V. Cantarino, *La sociedad en el Nuevo Mundo*, in V. Cantarino, *Civilización y Cultura de España*, New York 1981, 5ª ed. Upper Saddle River/N.J. 2006.

A. Flores Galindo, *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*, Lima 1988 (trad. it. *Perú. Identità e utopia. Cercando un Inca*, Firenze 1991).

In italiano segnaliamo:

P.L. Crovetto, *Il diritto e il rovescio. Testualizzazioni discordi dell'incontro tra Spagnoli e Incas a Cajamarca (1532)*, in «L'immagine riflessa», 4 (1980), pp. 191-246.

S. Giletti Benso, *Il silenzio e la voce di Atahualpa*, in «Quaderni iberoamericani», 72 (1992), pp. 649-60.

L. Terracini, *L'incomprensione linguistica nella Conquista spagnola. Dramma per i vinti, comicità per i vincitori*, in *I codici del silenzio*, Alessandria 1988, pp. 197-229].

JOSEPH W. BASTIEN

AZTECHI, RELIGIONE DEGLI. La religione degli Aztechi si sviluppò nella capitale Tenochtitlan, situata nel Bacino del Messico, tra il XIV e il XVI secolo. La tradizione religiosa degli Aztechi aveva assorbito, trasformandoli, un grande numero di elementi rituali, mitici e cosmologici provenienti dagli eterogenei gruppi culturali che abitavano l'altopiano centrale della Mesoamerica. Raramente una capitale ha realizzato più compiutamente il concetto di «centro del mondo» quanto Tenochtitlan: l'altopiano del Messico è situato più o meno al centro della Mesoamerica; il Bacino del Messico è il cuore dell'altopiano; i laghi collegati tra loro formano il centro del bacino e Tenochtitlan sorgeva quasi al centro dei laghi.

L'altopiano collocato al centro del Messico è stato la regione culturalmente dominante della Mesoamerica centrale fin dall'inizio della nostra era, quando la grande capitale imperiale di Teotihuacan (la «Dimora degli dei») fu fondata cinquanta chilometri a nord rispetto a dove sarebbe successivamente sorta Tenochtitlan. Come quest'ultima, anche Teotihuacan era divisa in quattro grandi quartieri disposti intorno a un importante centro cerimoniale. Gli archeologi e gli storici delle religioni pensano che la divisione della città in quattro parti fosse una sorta di fondamentale rappresentazione spaziale delle principali concezioni cosmologiche della religione degli Aztechi. Sotto molti punti di vista, i modelli culturali e religiosi che si colgono in Teotihuacan rappresentano lo sfondo sul quale si sono in seguito prodotti tutti i successivi sviluppi all'interno e intorno al Bacino del Messico. Le tradizioni mitologiche delle culture successive – le più importanti delle quali sono quella dei Toltechi e quella degli Aztechi – guardavano a Teotihuacan come al loro simbolico luogo di origine e come a una fonte di legittimazione della loro autorità politica.

Tra il 1300 e il 1521 tutte le strade della Mesoamerica centrale conducevano alla regione dei laghi, nel bacino dove sorgeva la magnifica capitale degli Aztechi. Quando i precursori degli Aztechi, i Chichimechi («lignaggio del cane»; letteralmente «corda del cane»), migrarono nella regione dei laghi, nel XIII secolo, il bacino era dominato da diverse città-Stato bellicose e costantemente in competizione tra loro per i territori e per i tributi. Questa situazione frammentata era in parte il risultato del collasso, avvenuto nel XII secolo, dell'Impero settentrionale dei Toltechi, che aveva al suo centro la celebre capitale Tollan (Luogo delle canne). Il crollo dell'Impero dei Toltechi attirò ondate di Chichimechi e di Toltechi sopravvissuti nel Bacino del Messico, dove costoro entrarono in contatto con le varie città-Stato e con le loro tradizioni religiose.

Nel Messico centrale, fin dall'epoca di Teotihuacan, l'insediamento fondamentale era stato il *tlatocayotl*, la città-Stato, che consisteva in una capitale circondata da numerose comunità subordinate, che lavoravano la terra, pagavano i tributi e prestavano vari servizi per l'*élite* della capitale, secondo i diversi calendari rituali e i modelli cosmologici. In qualche caso una città-Stato poteva crescere fino a raggiungere ampie proporzioni, estendendo il proprio controllo su un vasto territorio e realizzando almeno parzialmente la forma di un Impero tributario. Intorno al 1325 un gruppo di Chichimechi che si faceva chiamare *Mexica* fondò Tenochtitlan e nel giro di poco più di un secolo organizzò una realtà politica capace di estendere il suo dominio sopra un numero sempre crescente di città e di villaggi nel Bacino centrale.

Uno dei problemi più gravi che si incontrano nello studio della religione degli Aztechi è rappresentato dalla natura frammentaria delle fonti iconografiche, scritte e archeologiche legate a Tenochtitlan. La conquista militare del Messico da parte degli Spagnoli fu accompagnata da una radicale opera di eliminazione dei simboli, delle immagini, dei codici pittografici e degli edifici di culto degli Aztechi, così come dei membri delle *élite* militari e sacerdotali. Ma curiosamente un atteggiamento del tutto opposto si sviluppò in alcuni ufficiali spagnoli e in alcuni sacerdoti, che raccolsero molti documenti locali e ne curarono la riproduzione, con lo scopo di favorire l'attività missionaria e di informare le autorità spagnole sui costumi e sulla religione del luogo. Ne risulta un ampio repertorio di fonti: documentazione artistica e architettonica; codici pittografici precolombiani in cui sono rappresentate le tradizioni rituali, divinatorie, storiche e genealogiche delle diverse città; codici postcoloniali spesso accompagnati da commenti in spagnolo; fonti in prosa derivate dalle tradizioni pittoriche e orali indigene; testi storici composti da discendenti della nobiltà azteca; resoconti di testimoni oculari spagnoli; lunghe narrazioni e descrizioni sui rituali scritte da sacerdoti spagnoli quali Diego Durán, Toribio Motolinía e Bernardino de Sahagún, che indagarono con grande impegno la religione degli Aztechi. Soltanto attraverso una attenta analisi combinata di tutte queste fonti è possibile comprendere il complesso carattere della religione degli Aztechi.

La cosmogonia e la cosmologia. L'opinione più diffusa a proposito della posizione degli Aztechi rispetto al cosmo emerge con chiarezza da un frammento poetico che parla della capitale e che dice:

> Orgogliosa di se stessa
> È la città di Messico-Tenochtitlan.
> Qui nessuno ha timore di morire in battaglia.
> Questa è la nostra gloria,
> Questo è il tuo comando
> O datore di vita.
> Tenete questo a mente, o principi:
> Chi conquisterà Tenochtitlan?
> Chi scuoterà le fondamenta del cielo?
> (M. León-Portilla, *Pre-Columbian Literatures of Mexico*, Norman/Okl. 1969, p. 87).

L'immagine della capitale come roccaforte che costituisce le fondamenta del cielo (che gli Aztechi immaginavano come una colonna verticale formata da tredici livelli disposti al di sopra della terra) si fonda sulla concezione cosmologica caratteristica della religione degli Aztechi, secondo la quale sulla terra si manifesta una profonda corrispondenza tra le forze sacre dell'universo e l'organizzazione sociale dell'Impero azteco. Questa analogia tra la struttura del cosmo e la dimensione politica trova perfetta realizzazione nella capitale Tenochtitlan.

Nella sua importante sintesi della religione del Messico centrale preispanico, Henry B. Nicholson (1971) ha sottolineato il «fondamentale modello cosmico sequenziale» della cosmogonia degli Aztechi, che si manifesterebbe nei miti e nei racconti storici dei Mexica. A uno sguardo d'insieme appare come l'intera esistenza degli Aztechi si svolgeva all'interno di un sistema cosmico dinamico, instabile e, alla fine, distruttivo. Nonostante l'ordine cosmico oscillasse continuamente tra periodi di stabilità e periodi di caos, l'enfasi di molti miti e di molti racconti storici era posta piuttosto sulle forze distruttive che a più riprese finivano per travolgere le epoche dell'universo, la società divina e le città del passato.

Questo universo dinamico compare, per esempio, in alcuni testi in prosa del XVI secolo, come la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* e la *Leyenda de los soles*. Nel primo di questi testi l'universo viene organizzato in maniera rapida e ordinata quando il dio creatore duplice, Ometeotl, che dimorava nell'Omeyocan (Luogo della dualità), al tredicesimo livello del cielo, genera quatto figli, Tezcatlipoca Rosso (Specchio fumante), Tezcatlipoca Nero, Quetzalcoatl (Serpente piumato) e Huitzilopochtli (Colibrì della Sinistra). Per seicento anni vivono tutti in uno stato di perfetta immobilità, fino a quando i quattro figli si riuniscono «per stabilire ciò che deve essere fatto e fissare le leggi che devono essere seguite». Quetzalcoatl e Huitzilopochtli danno ordine all'universo e creano il fuoco, un mezzo sole («non del tutto splendente, ma solamente in parte»), la razza umana e il calendario. Poi i quattro fratelli creano l'acqua e gli altri esseri divini.

Dopo questa rapida e completa fase di ordinamento, le fonti si concentrano su una serie di eventi mitici che costituiscono una vera e propria storia sacra, attraverso la quale si manifesta l'instabilità dinamica dell'universo degli Aztechi. L'universo attraversa quattro ere, chiamate «Soli». Ciascuna di queste ere è governata da una delle grandi divinità e prende il nome dal giorno (sia il numero che il nome del giorno) in cui, all'interno del ciclo calendariale, ciascuna di queste era comincia (lo stesso nome viene attribuito alla forza che distruggerà ciascun Sole). I primi quattro Soli sono dunque chiamati, rispettivamente, 4 Giaguaro, 4 Vento, 4 Pioggia (o 4 Pioggia di Fuoco) e 4 Acqua. Il nome della quinta e ultima età cosmica, 4 Movimento, prefigura i terremoti che inevitabilmente finiranno per distruggere il mondo.

La creazione di questa epoca conclusiva, che è poi quella in cui vivono attualmente gli Aztechi, ha luogo

intorno a un fuoco divino nell'oscurità della mitica pianura di Teotihuacan (che è diversa dall'attuale città che ha lo stesso nome). Secondo la versione di questa storia contenuta nell'opera di Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España* (compilata tra il 1569 ed il 1582; nota anche come *Codice Fiorentino*), l'assemblea degli dei indica al suo interno due divinità, Nanahuatzin e Tecuciztecatl, destinate a gettarsi nel fuoco allo scopo di produrre una nuova era cosmica. Grazie al loro sacrificio, l'aurora illumina il cielo in tutte le direzioni, ma il sole non sale sopra l'orizzonte. Ciascuna divinità guarda in una differente direzione in attesa dell'alba. Quetzalcoatl guarda a oriente e da lì infine il sole spunta fuori, ma oscilla da una parte e dall'altra senza salire in alto nel cielo. Per risolvere questa crisi cosmica si decide che tutti gli dei debbano morire sotto la mano sacrificale di Ehecatl, che li uccide tagliando loro la gola. Ma nemmeno questo sacrificio di massa riesce a smuovere il sole: alla fine il dio del vento soffia con forza su di esso per metterlo in moto. Queste vicende cosmogoniche dimostrano che gli Aztechi erano profondamente convinti che il mondo è instabile e che esso trova la sua energia grazie ai sacrifici collettivi celebrati dalle divinità stesse. Per questo motivo il sacrificio su larga scala diventò un modello fondamentale della religione degli Aztechi, un rito capace di imporre o mantenere sia l'ordine cosmologico che quello sociale.

Con la creazione del Quinto Sole, la storia sacra sposta la sua attenzione dal cielo alla terra, sulla quale viene introdotta l'agricoltura e si inaugura il sacrificio umano come adeguata risposta rituale alle esigenze degli dei. Secondo un racconto mitico, Quetzalcoatl, in forma di formica nera, si reca insieme a una formica rossa verso la Montagna della sussistenza, dove ottengono il mais per gli uomini. Un altro racconto narra l'origine divina del cotone, delle patate dolci, di differenti tipi di mais e della bevanda alcolica nota come *pulque*. Altre narrazioni insegnano che la guerra serve a catturare uomini che saranno poi sacrificati per nutrire il sole nel suo percorso, diurno e notturno. Un dio come Mixcoatl, per esempio, crea quattrocento uomini destinati a combattere tra di loro allo scopo di catturare prigionieri da sacrificare nei centri cerimoniali: essi, offrendo alle divinità il cibo divino, il loro sangue, assicureranno l'esistenza stessa del cosmo.

Altri racconti che narrano la primitiva storia del cosmo, infine, culminano con la creazione del magnifico regno di Tollan, dove Quetzalcoatl, il dio, e Topiltzin Quetzalcoatl, il sacerdote-re, fondano una capitale cerimoniale divisa in cinque parti, con quattro piramidi e quattro montagne sacre che circondano il tempio collocato al centro. Questa città, Tollan, costituiva il cuore dell'Impero. La tradizione azteca ricorda come «da Quetzalcoatl derivassero tutte le arti e le conoscenze», sottolineando l'importanza paradigmatica del regno dei Toltechi e del suo fondatore religioso.

Il paradigma spaziale che organizza e descrive il cosmo degli Aztechi era rappresentato dal *cemanahuac*, che significa «la terra circondata dall'acqua». Al centro di questo spazio terrestre, chiamato *tlaxico* (ombelico della terra), era situata Tenochtitlan, a partire dalla quale si estendevano i quattro quadranti, chiamati *nauhcampa*, termine che significa «le quattro direzioni del vento». Le acque che circondavano la terra abitata erano chiamate *ilhuicatl*, l'acqua celestiale che si estende verso l'alto e si unisce con quella dei livelli più bassi dei tredici cieli. Sotto la terra ci sono ancora i nove livelli del mondo sotterraneo, concepiti come «stazioni rischiose» per le anime dei defunti, le quali, aiutate da speciali incantesimi magici che venivano seppelliti con il corpo, ricercavano la pace eterna nel livello più basso, chiamato Mictlan, la terra dei morti.

Il modello mesoamericano della quadripartizione articolata intorno a un centro costituisce, dunque, il principio organizzativo che domina l'intera religione degli Aztechi. Esso veniva utilizzato, per esempio, dalle concezioni azteche relative all'ordinamento temporale, come risulta dalla famosa Pietra calendariale, sulla quale le quattro epoche passate dell'universo sono collocate in ordine intorno alla quinta epoca, che occupa il centro. Recenti ricerche hanno dimostrato che questo medesimo modello spaziale veniva utilizzato per determinare l'ordinamento celeste di numerosi gruppi di divinità, per stabilire la forma architettonica delle strutture palatine, per organizzare la raccolta dei tributi nel territorio dell'Impero e per fondare l'organizzazione liturgica dei più importanti luoghi di culto.

Il pantheon. Una delle più straordinarie caratteristiche dei codici pittografici superstiti, che forniscono informazioni rituali e divinatorie, è l'incredibile quantità di dei che animavano l'antico mondo mesoamericano. Anche le rappresentazioni scultoree sopravvissute e gli scritti sul Messico azteco risalenti al XVI secolo ci presentano un pantheon così affollato che l'autorevole studio sulla religione degli Aztechi di Henry B. Nicholson propone una lista di oltre sessanta nomi, diversi ma tra loro collegati. Le analisi condotte dagli studiosi hanno dimostrato che virtualmente ogni aspetto dell'esistenza era considerato sacro e che tutte queste divinità erano l'espressione di una medesima qualità numinosa che permeava l'intera realtà. I riferimenti alle forze numinose erano espressi con il termine nahuatl *teotl*, che fu sempre tradotto dagli Spagnoli come «dio», «santo» o «demone». Ma *teotl* indicava piuttosto la potenza sacra che si può manifestare in forme naturali (un temporale, un albero, una montagna), in personaggi di grande pre-

stigio (un re, un antenato, un guerriero), oppure in luoghi misteriosi e caotici. Gli Spagnoli tradussero come «dio» quello che in realtà si riferiva a un'ampia varietà di ierofanie che animavano il mondo. Non sembra che il pantheon azteco (o meglio: questo intreccio di ierofanie) fosse organizzato in forma di sistema coerente, ma è possibile identificare alcuni gruppi di divinità legate ai maggiori temi del culto: quello della creatività cosmogonica, quello della fertilità e rigenerazione, quello della guerra e quello del nutrimento del Sole mediante i sacrifici.

Le divinità degli Aztechi venivano rappresentate iconograficamente come esseri antropomorfi. Anche negli dei con forme animali (come Xolotl, il cane divino) o in forma di oggetti rituali (come Itztli, il dio coltello) erano presenti tratti umani, come braccia, torso, gambe, viso, e così via. Le divinità degli Aztechi abitavano in uno dei tredici livelli della sfera celeste o nei nove livelli del mondo sotterraneo. Il principio generale che informava la struttura del pantheon derivava dal modello cosmico composto da un centro e da quattro parti, riflesso poi nell'ordinamento quadruplice o quintuplice degli dei. Nelle rappresentazioni dei *tlaloque* (divinità della pioggia) contenute nel *Codice Borgia*, per esempio, il dio della pioggia, Tlaloc, dimora nella regione centrale del cielo, mentre i quattro altri *tlaloque* abitano le quattro parti del cielo, ciascuna dispensatrice di un differente tipo di pioggia. Tutte le divinità erano invisibili all'occhio umano, ma gli Aztechi potevano vederle in sogno, nelle visioni e attraverso le varie «impersonazioni degli dei» (*teixiptla*) che intervenivano nel corso delle cerimonie più importanti. Questi impersonatori erano spesso uomini mascherati, oppure immagini di pietra, di legno o di gesso, sempre riccamente decorate con oggetti caratteristici, quali conchiglie, maschere, armi, gioielli, mantelli, piume, ecc.

Come abbiamo già detto, la religione degli Aztechi fu elaborata da emigrati chichimechi, i quali, trasferitisi nel Bacino del Messico, vi stabilirono alcuni importanti centri politici e culturali. Questo processo di migrazione e di urbanizzazione influenzò la loro concezione della divinità (ma insieme venne influenzato da quella). Una caratteristica essenziale della religione degli Aztechi era la relazione di patronato e di tutela che ciascuna divinità intratteneva con i particolari gruppi sociali che da quella erano guidati durante le loro peregrinazioni. Queste divinità tutelari (che i cronisti spagnoli chiamarono *abogados*) risiedevano nei *tlaquimilolli*, i sacri fardelli che i *teomamas* (i «portatori degli dei», che fungevano da sacerdoti-sciamani) portavano sulle spalle durante i loro lunghi viaggi. Il *teomama* riferiva alla comunità i comandi divini che gli venivano comunicati nel corso delle sue visioni oppure in sogno. Questi operatori del sacro erano considerati *hombre-dioses* (uomini-dei) e i loro particolari poteri di trasformazione spirituale, che derivavano dall'intimità con le forze numinose, li rendevano capaci di guidare, governare e organizzare il gruppo durante la migrazione e in occasione della formazione delle nuove comunità. Ritorna frequentemente nelle storie sacre dei vari gruppi tribali mesoamericani, quasi come uno schema comune, la costruzione di un santuario in onore della divinità tutelare come primo atto dello stanziamento in un nuovo territorio. Questa fondazione dell'insediamento intorno al luogo sacro della comunità esprime il legame profondo che unisce la divinità, l'*hombre-dios* e il popolo intero. Secondo la stessa logica, anche se in modo opposto, la conquista di un territorio si realizzava soltanto quando il santuario della divinità tutelare veniva incendiato e il suo *tlaquimilolli* veniva catturato, come se si trattasse di un prigioniero.

Questo schema che associa migrazione, fondazione e conquista alla potenza della divinità patrona è chiaramente esemplificato dal caso di Huitzilopochtli, il dio patrono dei nomadi Mexica. Secondo la tradizione degli Aztechi, Huitzilopochtli ispirò il *teomama* dei Mexica a guidare la tribù nel Bacino del Messico, dove egli apparve in forma di aquila sopra un cactus collocato nella laguna. In questo luogo i Mexica costruirono il santuario di Huitzilopochtli e intorno a quello edificarono la loro città. Questo santuario divenne il Templo Mayor, il supremo centro politico e simbolico dell'Impero degli Aztechi. Esso fu distrutto a cannonate nel 1521 dagli Spagnoli, che portarono via la colossale immagine di Huitzilopochtli, che non fu mai ritrovata.

Gli dei creatori. Il dio principale degli Aztechi, Ometeotl (Signore della dualità), androgino e primordiale, era il creatore celeste dell'universo, onnipotente, onnisciente, onnipresente fondamento di tutte le cose. In alcune fonti egli/ella appare confuso e mescolato con alcuni dei suoi discendenti, a confermare il suo potere pervasivo. Gli aspetti maschili di Ometeotl (Ometecuhtli e Tonacatecuhtli) e quelli femminili (Omecihuatl e Tonacacihuatl) a loro volta si uniscono a quelli di numerose divinità minori associate a qualità generative e distruttive, maschili e femminili. L'aspetto maschile era associato al fuoco, agli dei solari e al mais. L'aspetto femminile era legato alle divinità della terra e specialmente con le divinità della pannocchia. Ometeotl abitava il tredicesimo e più alto livello del cosmo, che era il luogo dal quale le anime dei bambini scendevano per nascere sulla terra. Ometeotl era piuttosto «essere» che «azione». Gran parte dello sforzo creativo per organizzare l'universo era infatti compiuto dai quattro discendenti della coppia divina: Tezcatlipoca, Quetzalcoatl, Xiuhtecuhtli e Tlaloc.

Tezcatlipoca (Specchio fumante) era la suprema for-

za attiva del pantheon. Questo dio potente e virile possedeva diversi appellativi e si identificava parzialmente con la suprema divinità di Ometeotl. Ma Tezcatlipoca era anche identificato con Iztli, il dio del coltello e del calendario, e con Tepeyolotl, il dio giaguaro conosciuto come «Cuore della montagna», ed era spesso presentato come il divino antagonista di Quetzalcoatl. In riferimento alla comunità degli uomini, Tezcatlipoca era lo stregone per eccellenza, il cui specchio fumante di ossidiana rivelava i poteri di trasformazione definitiva, associata all'oscurità, alla notte, al giaguaro e alla magia degli sciamani.

Un'altra grande potenza creatrice era Xiuhtecuhtli, l'antico dio del fuoco, capace di influenzare tutti i livelli della società e del cosmo. Xiuhtecuhtli era rappresentato dai «fuochi dell'esistenza», che erano mantenuti continuamente accesi, in perpetuo, in alcuni templi collocati nel centro cerimoniale. Egli si manifestava, inoltre, nell'accensione dei fuochi che inauguravano i nuovi edifici di culto e le pietre rituali. Ma in maniera ancor più rilevante Xiuhtecuhtli incarnava la forza rigeneratrice della cerimonia del Fuoco nuovo, detta anche il «Legame degli anni», che si svolgeva ogni cinquantadue anni sulla Collina della stella, a sud di Tenochtitlan. Alla mezzanotte dell'ultimo giorno del grande ciclo calendariale di cinquantadue anni, nel preciso momento in cui le stelle che noi chiamiamo Pleiadi passavano allo zenit, si celebrava il sacrificio del cuore di un prigioniero di guerra. Un nuovo fuoco veniva acceso nella cavità del petto della vittima, per simboleggiare la rinascita di Xiuhtecuhtli. Il nuovo fuoco veniva poi portato in ogni città, in ogni villaggio e in ogni casa dell'Impero, annunciando la rigenerazione dell'universo. Nelle singole abitazioni Xiuhtecuhtli abitava nel focolare ed era il destinatario dei riti quotidiani collegati con la preparazione del cibo, con il benessere comune e con il rendimento di grazie.

Fertilità e rigenerazione. Temi molto diffusi nella religione degli Aztechi erano la fertilità e la rigenerazione agricola. La società azteca, infatti, dipendeva da un imponente sistema agricolo fondato sui *chinampas* («orti galleggianti»), che occupavano gran parte dello spazio geografico della città. Ma anche alle circostanti città-Stato era richiesto di fornire alla capitale, come tributo, consistenti quantità di derrate agricole. Numerose erano le divinità femminili che presiedevano alla rigenerazione rituale dei campi, ma la più antica e celebre divinità della pioggia e della fertilità era Tlaloc, che abitava sulla vetta delle montagne, dove si credeva che le nubi uscissero dalle caverne per fertilizzare la terra attraverso la pioggia, i fiumi, gli specchi d'acqua e le tempeste. Gli Aztechi consideravano il monte Tlaloc come la fonte originaria delle acque e della vegetazione. La grande importanza di Tlaloc si riconosce facilmente se si considera che il suo santuario era collocato nel Templo Mayor, accanto a quello dedicato a Huitzilopochtli. E, curiosamente, la maggior parte delle offerte ritrovate nel corso degli scavi al Templo Mayor erano dedicate a Tlaloc piuttosto che a Huitzilopochtli.

Altre due importanti divinità strettamente collegate a Tlaloc erano Chalchihuitlicue, la dea dell'acqua, ed Ehecatl, il dio del vento, che rappresenta, in qualche modo, un aspetto di Quetzalcoatl. Ehecatl era noto come *in tlachpancauh in tlaloque* (Colui che apre il cammino agli dei della pioggia), a significare che la presenza di Ehecatl annunciava l'arrivo delle piogge fertilizzanti. Altre importanti divinità legate alla fertilità erano Centeotl, divinità del mais, Xilonen, divinità del mais giovane, Ometochtli, divinità del *maguey*, e Mayahuel, dotata di quattrocento mammelle, che assicuravano un'abbondante quantità di *pulque* per le celebrazioni rituali.

Il gruppo più importante di divinità femminili connesse con la fertilità era quello costituito dalle *teteoinnan*, dee della terra feconda e materna, che rappresentavano insieme, combinando qualità solitamente distinte, il terrore e la bellezza, la distruzione e la rigenerazione. Queste divinità erano venerate nel corso di riti che celebravano i poteri della terra, delle donne e della fertilità. Le più importanti erano Tlazolteotl, Xochiquetzal e Coatlicue. La prima presiedeva alla potenza e alle passioni erotiche e alla cancellazione delle trasgressioni sessuali. Xochiquetzal era la dea dell'amore e del desiderio e veniva rappresentata come una fanciulla non sposata, associata ai fiori, ai banchetti e al piacere. Coatlicue (Colei che indossa una veste di serpenti) era invece la feroce rappresentazione della montagna cosmica che, nella sua forma ambivalente, insieme repulsiva e affascinante, aveva generato i corpi celesti, ma aveva anche divorato tutti gli altri esseri. La sua immagine era decorata con cuori sacrificali, teschi, mani, terribili artigli e gigantesche teste di serpente.

Una divinità importante, che collegava il rinnovamento agricolo con la guerra, era Xipe Totec, i cui sacrifici al termine di duelli ineguali tra gladiatori favorivano il rinnovamento della vegetazione, a primavera, e celebravano la vittoria sul campo di battaglia. Una parte della cerimonia in suo onore, chiamata Festa dello scorticamento degli uomini, prevedeva lo scuoiamento di una vittima sacrificale e la vestizione cerimoniale della sua pelle da parte di un operatore del sacro. Le insegne simboliche di Xipe Totec, tra le quali ricordiamo il berretto a punta e il bastone con sonagli, costituivano il costume di guerra dell'imperatore dei Mexica.

Le cerimonie e i sacrifici. Un importantissimo elemento della pratica religiosa degli Aztechi era il sacri-

cio umano, che veniva solitamente celebrato allo scopo di nutrire e rinnovare il Sole o altre divinità (o comunque per placarle), quindi per assicurare la stabilità dell'universo. La narrazione mitica che fondava il sacrificio umano di massa era la storia della creazione della quinta era, nella quale gli dei stessi erano stati sacrificati per aumentare il potere del Sole. Tonatiuh, la personificazione di questo Sole (il cui volto appare al centro della Pietra calendariale), dipendeva dal continuo nutrimento fornitogli da cuori di uomini.

Alcune altre cerimonie sacrificali su larga scala riproducevano antiche storie sacre. Molte donne e guerrieri catturati in gran numero, per esempio, venivano sacrificati di fronte al santuario di Huitzilopochtli sul Templo Mayor. I loro corpi erano gettati giù lungo la scalinata e giacevano infine, in basso, accanto all'immagine colossale in pietra di Coyolxauqui, la sorella smembrata di Huitzilopochtli, rappresentando così simbolicamente la leggendaria uccisione dei quattrocento fratelli alla nascita di Huitzilopochtli. [Vedi *HUITZILOPOCHTLI*].

La cosmologia, il pantheon e la ritualità sacrificale erano collegati tra loro e prendevano vita nelle grandiose ma ordinate cerimonie che si svolgevano negli oltre ottanta edifici situati nel sacro recinto della capitale e nelle centinaia di centri cerimoniali che occupavano il mondo azteco. Regolate da dettagliate norme calendariali, le cerimonie sacre degli Aztechi variavano da villaggio a villaggio, ma di norma prevedevano tre fasi: i giorni della preparazione rituale, il sacrificio cruento e il nutrimento degli dei. I giorni della preparazione rituale prevedevano digiuni, offerte di cibo, di fiori e di strisce di carta, l'uso dell'incenso per pratiche di purificazione, la mascheratura con rami e foglie, canti e processioni degli imperonatori degli dei verso i vari templi racchiusi nel recinto cerimoniale.

Dopo queste complesse cerimonie di preparazione, i sacrifici cruenti erano celebrati da sacerdoti specialmente addestrati a uccidere rapidamente. Le vittime erano in genere guerrieri catturati in guerra oppure schiavi acquistati per l'occasione. Esisteva una grande varietà di procedure per l'uccisione rituale (la decapitazione, il rogo, la precipitazione nel vuoto da grandi altezze, lo strangolamento, l'uccisione mediante frecce), ma il rituale più diffuso era quello che prevedeva l'estirpazione del cuore dal petto e la sua collocazione nel recipiente cerimoniale (*cuauhxicalli*), allo scopo di nutrire gli dei. Al suono assordante delle percussioni, delle conchiglie usate come trombe, dei sonagli e di altri strumenti musicali, che producevano un'atmosfera di drammatica intensità, il sangue veniva spalmato sul volto delle immagini divine e le teste delle vittime erano collocate nella gigantesca rastrelliera di teschi (*tzompantli*) che conteneva migliaia di questi trofei.

Tutte queste cerimonie erano celebrate secondo le indicazioni dei due calendari rituali, il calendario di 365 giorni (18 mesi di 20 giorni, a cui erano aggiunti 5 giorni), e il calendario di 260 giorni, il *tonalpohualli* («conto dei giorni», che prevedeva 13 mesi di 20 giorni). Oltre un terzo di queste cerimonie era dedicato a Tlaloc e alle divinità terrestri della fertilità. Accanto alle cerimonie legate al ciclo calendariale, esistevano alcune cerimonie religiose collegate alle diverse fasi del ciclo della vita dell'individuo. Occasionalmente l'intera comunità era coinvolta in cerimonie che prevedevano il salasso rituale.

La religione degli Aztechi, come abbiamo detto, si era formata durante l'ascesa politica, fino alla formazione di un Impero, di una popolazione minoritaria, che aveva ereditato una tradizione urbana e una serie di conflitti socio-politici di grande importanza e intensità. Essa giunse a una fine improvvisa e drammatica in occasione della conquista militare di Tenochtitlan da parte degli Spagnoli e alla conseguente distruzione del Templo Mayor. Una delle ultime immagini che possediamo del Templo Mayor, prima che fosse distrutto dai cannoni, del resto, ci mostra guerrieri aztechi che sacrificano soldati spagnoli prigionieri di fronte al santuario di Huitzilopochtli.

[Vedi anche *COATLICUE*; *HUITZILOPOCHTLI*; *POLITEISMO*, vol. 1; *MESOAMERICA, RELIGIONI DELLA*; *QUETZALCOATL*; *SACRIFICIO UMANO PRESSO GLI AZTECHI*; *TEMPIO NELLA MESOAMERICA*; *TEZCATLIPOCA*; e *TLALOC*].

BIBLIOGRAFIA

Johanna Broda, *El tributo en trajes guerreros y la estructura del sistema tributario Mexica*, in P. Carrasco e Johanna Broda (curr.), *Economía, política e ideología en el México prehispanico*, México 1978. Eccellente analisi delle modalità e della struttura del pagamento del tributo a Tenochtitlan nel momento del suo massimo sviluppo.

B.C. Brundage, *The Fifth Sun. Aztec Gods, Aztec World*, Austin/Tex. 1979. Ottima monografia introduttiva sulla religione degli Aztechi, che offre una penetrante interpretazione del pantheon e del sacrificio umano.

D. Carrasco, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire. Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*, Chicago 1982. Utilizzando un approccio di tipo storico-religioso, l'autore si concentra sull'esempio di Quetzalcoatl per studiare la storia delle religioni mesoamericane.

A. López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México 1973. Ottima indagine sull'intreccio tra mito, storia, politica e autorità religiosa nella storia della Mesoamerica.

Ed. Matos Moctezuma, *Una visita al Templo Mayor de Tenoctitlán*, México 1981. Il direttore degli scavi del Templo Mayor

descrive gli affascinanti tesori trovati nel cuore dell'Impero degli Aztechi.

H.B. Nicholson, *Religion in Pre-Hispanic Central Mexico*, in R. Wauchope, G.F. Eckholm e I. Bernal (curr.), *Handbook of Middle American Indians*, X, *Archaeology of Northern Mesoamerica*, Austin/Tex. 1971, pp. 395-446. Descrizione classica della religione dell'altopiano centrale del Messico durante i decenni precedenti alla Conquista.

Esther Pasztory, *Aztec Art*, New York 1983. Raffinatissimo volume illustrato sull'arte azteca e sul suo significato religioso. Gradevolissima è la prosa delle esplicazioni e interpretazioni e magiche sono le fotografie.

R. Townsend, *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan*, Washington/D.C. 1979. Sintetica e brillante interpretazione dell'arte monumentale di Tenochtitlan alla luce di una buona conoscenza delle realtà religiose.

[Aggiornamenti bibliografici:

Kay Almere Read, *Time and Sacrifice in the Aztec Cosmos*, Bloomington/Ind. 1998.

R.A. Anaya e F.A. Lomelí (curr.), *Aztlán. Essay on the Chicano Homeland*, Albuquerque 1989.

J. Bierhorst, *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, Tucson 1992.

D. Carrasco, *Religions of Mesoamerica. Cosmovision and Cerimonial centers*, San Francisco 1990.

R.H. Markman e P.T. Markman, *Flayed God. The Mesoamerican Mythological Tradition. Sacred Texts and Images from Pre-Columbian Mexico and Central America*, San Francisco 1992.

L. McKeever-Furst, *Natural History of the Soul in Ancient Mexico*, New Haven 1995.

Mary Ellen Miller e K. Taube, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya. An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*, London 1993.

J.C. Pérez Guerrero, *Religión azteca*, Madrid 2000].

DAVÍD CARRASCO

B-C

BLACK ELK (Alce Nero, 1863-1950), guida spirituale lakota, noto in lingua lakota con il nome di Hehaka Sapa. Non sono molte le guide spirituali degli Indiani americani ad aver raggiunto una notorietà nazionale e internazionale pari a quella conseguita da questo membro degli Oglala, una delle tribù lakota delle pianure occidentali. Ben noto al suo popolo, che lo considerava una persona santa (*wicaša wakan*), Nicholas Black Elk ottenne l'attenzione e l'interesse di un più vasto pubblico grazie alla reinterpretazione poetica che della sua vita e delle sue esperienze sacre diede John G. Neihardt in un volume dal titolo *Black Elk Speaks* (1932). Una seconda pubblicazione, intitolata *The Sacred Pipe* (1963) e dedicata alle sette cerimonie dei Lakota, venne dettata da Black Elk a Joseph Epes Brown. Questo secondo lavoro stimolò ulteriore interesse per l'uomo e per il suo messaggio, che assursero entrambi, specie negli anni '60 del secolo scorso, a simboli significativi per una generazione in cerca di valori alternativi. Nell'introduzione all'edizione del 1979 di *Black Elk Speaks*, lo scrittore dakota Vine Deloria Jr. definì questi testi la «tradizione teologica di Black Elk», predicendo che essi sarebbero diventati «il nucleo centrale di un canone teologico degli Indiani nordamericani che un giorno sfiderà le tradizioni orientali e occidentali come modo di vedere il mondo».

Black Elk, membro del ramo Big Road dei Lakota, nacque nel dicembre del 1863 sul Little Powder River, nell'attuale Wyoming. Il suo popolo, datosi in quel periodo a uno stile di vita nomadico in seguito all'adozione del cavallo, spostò i propri orizzonti di caccia a ovest delle Black Hills (in lingua lakota, Pa Sapa), dove rimase fino al 1877, quando fu costretto a spingersi a est nell'area della loro attuale riserva di Pine Ridge nel Dakota del Sud. All'età di tredici anni, Black Elk assistette alla disfatta del generale Custer nella battaglia di Little Big Horn. Tra i suoi dolorosi ricordi giovanili, figuravano l'omicidio a Fort Robinson del grande guerriero e guida spirituale Crazy Horse (Cavallo Pazzo), suo parente, e gli anni durante i quali il suo popolo cercò rifugio con le genti di Sitting Bull (Toro Seduto) in Canada. Black Elk fu presente anche al tragico massacro di Wounded Knee (1890), che mise fine al movimento religioso della Danza degli Spiriti (Ghost Dance). In contrasto con queste esperienze storiche traumatiche, Black Elk a nove anni ebbe la prima di una lunga serie di visioni sacre inconsce, che lo spinsero a intraprendere una ricerca dei mezzi con i quali il suo popolo avrebbe potuto riparare il «cerchio spezzato» della propria vita, trovando un fulcro sacro intorno al quale «l'albero in fiore» della tradizione avrebbe potuto nuovamente sbocciare. In questa sua prima visione gli apparvero terrificanti esseri di tuono, i poteri dell'Ovest; chiunque avesse ricevuto il loro potere sarebbe stato costretto a diventare un *heyoka*, ossia un buffone sacro. Sconvolto da questa esperienza, fino a diciassette anni Black Elk non riuscì a rivelare ad altri la sua visione. Infine, si confidò con il sant'uomo Black Road, il quale gli insegnò, nella primavera del 1881, il modo per dare forma scenica alla sua esperienza visionaria tramite la Great Horse Dance, affinché il popolo potesse condividere il potere della sua visione.

Spinto in parte dalla sua missione di trovare il mezzo per aiutare la sua gente, Black Elk si aggregò, nel 1886, al Wild West Show di Buffalo Bill. Si esibì a New York e poi in Inghilterra nel 1887-1888 per il cinquan-

tesimo anniversario di regno della regina Vittoria, che egli probabilmente incontrò. In seguito si aggregò a un altro spettacolo «*western*» con il quale si esibì in Francia, Germania e Italia, tornando infine nel Dakota del Sud nel 1889. Qui, senza abbandonare la ricerca di una via per il suo popolo e influenzato dai missionari cattolici, Black Elk si convertì al Cristianesimo e divenne catechista. Pur essendo un cristiano devoto, riuscì comunque ad adattare le due tradizioni religiose senza conflitti interni. Come molti Indiani americani, costretti per sopravvivere ad adattare e selezionare con attenzione le culture prese a prestito, Black Elk finì per non essere né un Indiano tradizionale, né un completo convertito, perché aveva compreso la verità di entrambe le religioni. Alla sua morte, avvenuta il 19 agosto 1950 nella sua capanna di legno a Manderson, Dakota del Sud, non sembrò una contraddizione il fatto che tenesse in mano un rosario cristiano e una sacra pipa lakota, che non aveva mai rinunciato a fumare secondo il rito.

Benché lo stesso Black Elk abbia probabilmente ritenuto di aver fallito la missione di far rivivere la cultura del suo popolo, soltanto la storia potrà decretare la reale portata dei suoi sforzi. Ben consapevole del potere della carta stampata, egli volle consegnare ai libri la narrazione delle sue visioni, con tutta la loro forza missionaria, così come la descrizione dei riti e della metafisica del suo popolo. La grande popolarità delle sue opere, presso gli Indiani e presso il vasto pubblico, e la successiva rinascita delle cerimonie tradizionali nelle riserve da parte dei membri più giovani attestano che la voce di Black Elk è tuttora viva.

BIBLIOGRAFIA

J.E. Brown (cur.), *The Sacred Pipe. Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*, Norman/Okl. (1953) 1989, rist. (trad. it. *La sacra pipa*, Milano 2005).

R.J. DeMallie (cur.), *The Sixth Grandfather. Black Elk's Teachings Given to John G. Neihardt*, Lincoln/Nebr. 1984 (trad. it. *Il sesto antenato. I testi originali degli insegnamenti di Alce Nero*, Milano 1996).

J.G. Neihardt, *Black Elk Speaks. Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux*, New York 1932, ed. riv. Lincoln/Nebr. 1979 (trad. it. *Alce Nero parla. Vita di uno stregone dei Sioux Oglala*, Milano 2003).

[Aggiornamenti bibliografici:

Alice Beck Kehoe, *The Ghost Dance. Ethnohistory and Revitalization*, Forth Worth/Tex. 1989.

J. Rice, *Black Elk's Story. Distinguishing Its Lakota Purpose*, Albuquerque/N.Mex. 1991].

JOSEPH EPES BROWN

BOCHICA è una delle divinità più importanti degli Indios Muisca (di cultura chibcha), che abitavano le zone montuose intorno a Bogotà, in Colombia, ai tempi della Conquista spagnola del XVI secolo. I primi cronisti spagnoli riferiscono varie narrazioni mitiche che parlano della prima comparsa di Bochica nel territorio dei Muisca. Egli veniva indicato con diversi nomi e titoli, uno dei quali significa «Sole», un altro «colui che scompare». Era ritenuto uno straniero proveniente da oriente. cioè dall'attuale Venezuela, aveva l'aspetto di un vecchio dalla barba lunga e incolta, portava lunghi capelli e indossava un mantello. Bochica predicava la morigeratezza e istruì il popolo nei rituali religiosi e nelle arti manuali, in particolare a filare, tessere e a tingere gli indumenti. Viaggiando verso occidente attraverso la regione dei Muisca, e poi di nuovo verso oriente, giunse infine a Sogamoso, agli estremi confini orientali; qui, stando ai diversi resoconti, morì, scomparve oppure fu tramutato nel Sole. Al tempo della Conquista spagnola, infatti, esisteva a Sogamoso un importante Tempio del Sole. Uno dei miti dei Muisca narra che il mondo fu creato proprio in quel luogo e che uno degli appellativi di Bochica era «messaggero del creatore».

Bochica combina in sé i tratti dell'eroe culturale con quelli del Sole e con gli aspetti metamorfici che sono tipici di molte divinità del Nuovo Mondo. Egli era il protettore dei capi tribù e di coloro che lavoravano l'oro: quest'ultima funzione deriva probabilmente dal fatto che era associato sia al sole sia alle arti manuali. L'offerta più frequente che gli veniva dedicata era appunto quella di oggetti d'oro finemente lavorato. Quando, secondo una leggenda, un dio locale, in preda all'ira, provocò un diluvio devastante, i Muisca invocarono Bochica e il dio subito comparve sopra l'arcobaleno e colpì una roccia con il suo bastone d'oro, frantumandola: le acque furono allora spazzate via dall'altopiano di Bogotà fino a formare le imponenti cascate del Tequendama, ancora oggi una delle meraviglie paesaggistiche dell'America meridionale.

Una serie di leggende narra che una dea bellissima insegnò agli uomini la promiscuità sessuale, i piaceri e la danza: tutto l'opposto rispetto ai precetti di Bochica. Secondo alcune versioni si trattava della Luna o di una dea che Bochica aveva trasformato nella Luna e a cui, a causa della sua malvagità, aveva concesso di brillare soltanto di notte. Talvolta essa è detta la «sposa del Sole», ossia, presumibilmente, di Bochica. Una particolare versione del mito narra che Bochica trasformò questa dea in gufo.

BIBLIOGRAFIA

A.L. Kroeber, *The Chibcha*, in J.H. Steward (cur.), *Handbook of South American Indians*, II, *The Andean Civilizations*, Washing-

son D.C. 1946: una delle migliori raccolte di fonti primarie su Bochica. J.P. de Barradas, *Los Muiscas antes de la Conquista*, II, Madrid 1951: ampie citazioni, opportunamente commentate, dei cronisti spagnoli. H. Osborne, *South American Mythology*, London 1968: buona pubblicazione che utilizza materiali in gran parte tratti da Kroeber ma che trascura le fonti più antiche.
[Aggiornamenti bibliografici:
J. Arango Cano, *Mitología en América Precolombina. México-Aztecas, Colombia-Chibchas, Perú-Incas*, Bogotá 1989].

ELIZABETH P. BENSON

CALENDARI. [Questa voce è composta da due articoli: *I calendari nella Mesoamerica* e *I calendari nell'America meridionale*].

I calendari nella Mesoamerica

[Questo articolo esamina come la mitologia cosmologica delle popolazioni mesoamericane, in particolare degli Aztechi, fosse codificata nei loro sistemi calendariali. Per ulteriori trattazioni descrittive dei calendari mesoamericani, vedi *MESOAMERICA, RELIGIONI DELLA*, per una panoramica generale, e *MAYA, RELIGIONE DEI*].

Secondo i sondaggi stratigrafici, la Mesoamerica (Messico e America centrale) fu depositaria di una civiltà per più di 5.000 anni consecutivi, fino all'epoca della Conquista spagnola, all'inizio del XVI secolo (Séjourné, 1983). Questa civiltà e i suoi abitanti furono fisicamente distrutti, moralmente screditati e intellettualmente incompresi dagli invasori europei. È difficile investigare sulla civiltà mesoamericana, poiché è rimasto davvero poco di essa, fatta eccezione per gli artefatti, ormai fuori dal loro contesto e quindi dalla loro parte più rilevante. Tuttavia, una volta che si incontra l'affascinante miriade di costruzioni, di sculture, di ceramiche, di *murales* e di altre opere preispaniche, che è stata portata alla luce da scavi condotti nella regione, diventa imperativa la ricerca del nucleo di pensiero che teneva unita la cultura mesoamericana. I testi storici, le tracce, i miti e i concetti cosmologici pervenutici, quando vengono studiati insieme alle scoperte archeologiche, indicano che il pensiero mesoamericano e il sistema di simboli che ne era espressione si concentravano sulla figura mitologica di Quetzalcoatl, l'eroe venerato come il creatore di questo straordinario universo culturale e della sua più significativa espressione, il calendario.

Quetzalcoatl, l'eroe culturale. La parola nahuatl *Quetzalcoatl* combina i termini *quetzal*, un uccello della giungla centroamericana, fragile e con un piumaggio regale, e *coatl*, «serpente». Gli attributi del dio Quetzalcoatl, che viene rappresentato come un serpente piumato, sono innumerevoli, complessi e contraddittori: egli è allo stesso tempo figlio e padre degli uomini e creatore di se stesso; un casto sacerdote e un peccatore licenzioso; la guida spirituale della gioventù (in quanto patrono dei collegi scolastici) e un esempio di eccesso e trasgressione. A casa, in oscuri e solitari ritiri, è il patrono dei viandanti, che si spostano attraverso la Mesoamerica, scambiando conoscenze e materiali preziosi. È un cittadino della terra, dei cieli e degli abissi. È lo scopritore dei cibi terreni, delle gemme sotterranee e delle leggi celesti, ed è il creatore di tutte le arti.

Probabilmente la cosa più importante è che Quetzalcoatl è l'artefice dei concetti filosofici e cosmologici che sono alla base della visione del mondo della civiltà mesoamericana. In un mito, descritto più in basso, egli dà vita al punto di congiunzione della dualità della «pesantezza» e della spiritualità, che costituiscono il fenomeno umano. Egli è l'autore di un calendario artificiale, il quale, unendo il suo ciclo a quelli dei corpi naturali, che hanno una durata differente dalla sua, forma un ciclo di 52 anni che nomina e codifica tutto ciò che esiste nel mondo. Il meccanismo del calendario di Quetzalcoatl, anch'esso descritto più in basso, va così strettamente di pari passo con il mito della sua vita e quello della sua morte da sembrare entrambi espressione di una comune influenza culturale.

Gli attributi di Quetzalcoatl e i suoi contributi alla cultura mesoamericana sono presentati nel mito che celebra il suo passaggio sulla terra, mito che è raccontato frammentariamente in diversi testi. Egli comincia questo passaggio come sovrano di un regno ricco e potente, la cui capitale è la leggendaria città di Tollan-Teotihuacan (vedi il *Codex Vaticanus* e la *Leyenda de los isles*); è un asceta incorruttibile, che i demoni un giorno decidono di provare a corrompere; tentano un sotterfugio, avvicinandogli uno specchio per «dargli il suo corpo». La trasformazione ha luogo, prima per mezzo dei riflessi del suo volto e poi con l'intossicazione causata dall'ingestione di cinque bicchieri di vino.

Qui le versioni del mito prendono due strade diverse: in una tradizione, Quetzalcoatl inorridisce alla vista del suo stesso volto e giura di non apparire mai più davanti al suo popolo; in un'altra, si dà ai piaceri della carne, mentre è sotto l'influenza dell'alcol. Queste due varianti, e anche una terza nella quale Quetzalcoatl viene costretto dai demoni a iniziare la pratica dei sacrifici umani, conducono a una svolta comune: egli lascia la sua ricca terra natìa, Tollan, e si imbarca in un lungo pellegrinaggio costellato di fatti prodigiosi e meravigliosi.

Secondo gli informatori del compilatore spagnolo della tradizione mesoamericana, *fray* Bernardino de Sahagún (1499-1590), questo pellegrinaggio, nel quale

Quetzalcoatl segue la chiamata del dio sole, termina quando egli scompare in mare aperto su una zattera di serpenti intrecciati. Gli *Anales de Cuahtitlan*, provenienti dall'anonima raccolta scritta dei miti nahuatl chiamata *Codice Chimalpopoca* (circa 1570), riportano la seguente storia:

> Si dice che, avendo raggiunto la celeste riva dell'acqua divina [la costa], egli [Quetzalcoatl] si fermò, pianse, afferrò le sue vesti e indossò le sue insegne di piume e la sua maschera verde. Poi, quando fu adornato, si diede fuoco e bruciò. Si dice che quando arse, le sue ceneri furono di colpo sollevate e tutti i magnifici uccelli che si librano in volo vennero a vederle. Quando le ceneri scomparirono, essi videro il cuore di Quetzalcoatl levarsi. Sapevano che saliva al cielo ed entrava nel cielo. Gli uomini anziani dicono che il cuore divenne la stella che sorge all'alba; essi dicono anche che questa apparve quando Quetzalcoatl morì e perciò lo chiamarono il Signore dell'Aurora.
> (Velázquez, 1945, p. 11).

Quindi Quetzalcoatl viene identificato con la Stella del Mattino (cioè il pianeta Venere) in virtù della sua trasfigurazione nella luce, come raccontato in questo mito. Una tale identificazione è rafforzata da una prova implicita nel calendario mesoamericano. La data di nascita di Quetzalcoatl e quella della Stella del Mattino sono le stesse, Ce Acatl o 1 Canna. È attraverso il nome Ce Acatl che Quetzalcoatl era conosciuto nel suo ruolo di patrono dei collegi scolastici.

Ma l'episodio centrale nella vita di Quetzalcoatl, l'episodio che conduce alla creazione del mondo, è la sua discesa all'inferno per richiamare in vita le ossa dei suoi antenati (o del suo stesso padre). Stranamente trascurato da molti cronisti, compreso Sahagún, questo episodio viene brevemente registrato negli *Anales de Cuahtitlan*:

> Dicono che quando morì, non apparve per quattro giorni, poiché era andato a dimorare tra i morti; e che in quattro giorni si procurò delle grandi frecce; e che poi in otto giorni apparve là una grande stella chiamata Quetzalcoatl. E aggiungono che a quell'epoca egli era incoronato come un Signore.
> (Velázquez, 1945, p. 11).

Una versione più completa di questo mito, di inestimabile valore per la lettura dei geroglifici, viene raccontata nella *Leyenda de los Soles*, anch'essa parte del *Codice Chimalpopoca*. Questa versione situa il viaggio sotterraneo di Quetzalcoatl e la sua successiva trasformazione nella Stella del Mattino alla fine dell'era durante la quale gli dei avevano lavorato per portare alla nascita l'umanità, la razza che avrebbe liberato il mondo dall'oscurità. Il recupero delle ossa ha successo nonostante la caduta del Serpente Piumato, dovuta al panico. È questo doppione, il quale apparve nel momento di estremo pericolo, che più tardi divenne il Quinto Sole, la Stella dell'era del Movimento assegnata a Quetzalcoatl.

A parte la profonda rilevanza spirituale e la bellezza delle metafore, questo mito si distingue per la severità con cui impone il dovere di partecipare alla realizzazione della morale che esso trasmette. Perché l'eroe culturale non si limita a mostrare il percorso per raggiungere la propria realizzazione individuale, ma produce anche i mezzi attraverso i quali ogni membro della comunità è collegato al destino comune come al proprio. Questo strumento è il calendario di Quetzalcoatl, senza dubbio la più importante tra le sue molte creazioni, e costituisce il fondamento della civiltà mesoamericana. Un calendario «artificiale» di 260 giorni infonde significato alla vita e al tempo attraverso un'azione reciproca di simboli, numeri e rituali, che sono derivati da eventi e temi del mito del re di Tollan. Infatti, il mito e il calendario vanno così di pari passo che è probabile che siano stati creati nello stesso momento. Le caratteristiche del calendario sono analoghe all'«ascensione del corpo» di Quetzalcoatl, alle sue trasfigurazioni, in una luce sempre più brillante, prima come Venere, poi come Sole, e alle sue discese nella terra dei morti con i loro rispettivi doppi.

Il calendario. Il calendario della Mesoamerica rappresenta una tecnica per il calcolo del tempo a partire dalla cosmogonia. Composto di 260 giorni (approssimativamente il tempo della gestazione umana), il calendario «artificiale» è generato da una serie di 20 geroglifici, che rappresentano piante, animali, forze della natura, idee astratte e artefatti umani. Quindi il calendario simbolicamente mescola ambiti di esperienze disparati con il valore simbolico dei numeri, in un caratteristico modo di pensare mesoamericano. Per formare questo anno di 260 giorni, la sequenza invariabile dei 20 geroglifici, o nomi dei giorni (vedi tabella 1), si divide in «settimane» di 13 giorni: i geroglifici avanzano cioè giornalmente nella loro invariabile sequenza di 20, mentre i numeri che li precedono e che li designano come date avanzano solo fino a 13, per poi ricominciare da 1 al termine di ciascuna «settimana». Quindi il quattordicesimo geroglifico, il Giaguaro, è di fatto il primo giorno della seconda settimana, pertanto in questo caso viene indicato come 1 Giaguaro. Nella terza settimana appare come 8 Giaguaro, nella quinta come 2 Giaguaro, nella sesta come 9 Giaguaro e così via. Al fine di arrivare a 260, che determina l'incontro matematico dei vari corpi celesti ogni 104 anni, questa unità di 20 si spezza per mezzo dell'intromissione del numero 13, che ne altera la continuità numerica. Se si comprende che il numero è l'elemento che trasmette l'adesione significativa dell'immagine al tempo che essa indica, si può dedurre la complessità e lo spessore del tessuto

simbolico che continua ad avvolgere l'universo attraverso i secoli (Séjourné, 1982).

Il calendario di 260 giorni è fuso con il calendario solare, perdendo così la sua integrità all'interno di un insieme più grande del suo. L'anno di 365 giorni era composto da 18 «mesi» di 20 giorni ciascuno; i rimanenti 5 giorni, alla fine di questo anno solare vago, erano considerati un'unità separata a causa della mobilitazione simbolica del residuo che questo numero ha come risultato in tutti i calcoli. Prima di raggiungere nuovamente la sua interezza numerica, il calendario di 260 giorni avrebbe dovuto aspettare la congiunzione con il calendario di 365, che avviene solo una volta ogni 52 anni. L'unione delle due rivoluzioni è così completa che, dopo 18.890 giorni di viaggio insieme, la differenza tra le loro rispettive quantità scompare. L'ultimo giorno del mese coincide in questo punto con l'ultimo dei 20 geroglifici, e l'inizio del ciclo successivo di 52 anni comincia con il primo giorno del primo mese e della prima serie di 13 giorni.

Negli antichi libri illustrati della Mesoamerica, queste serie di settimane di 13 giorni sono accompagnate da guardiani che trasmettono i loro significati attraverso illustrazioni che espandono e approfondiscono questi stessi significati. Le 20 illustrazioni permettono l'identificazione dell'insieme iconografico di 260 giorni con le tappe mitiche della vita di Quetzalcoatl. Una volta stabilita questa identificazione tra mito e calcolo, si scopre che i molteplici personaggi che intervengono non solo nelle serie ma anche nei mesi (personaggi che i cronisti chiamano «dei») sono in effetti le rappresentazioni dell'eroe culturale in ogni punto del tempo e dello spazio attraverso cui viaggia.

Ciascuno dei 18 mesi dell'anno solare veniva celebrato da una festa, che derivava il suo significato dalle particolari caratteristiche assegnate a questa parte dell'anno. Queste caratteristiche sembrano essere state determinate dalle variazioni stagionali della luce del sole. Le variazioni, che svolgono un importante ruolo simbolico, erano annotate con una tale precisione che si pensava dettassero la processione giornaliera dei geroglifici del giorno. Anche l'importanza rituale degli equinozi, dei solstizi, dei passaggi del sole attraverso lo zenit, dei cambiamenti delle stagioni, e così via, ha senza dubbio avuto origine dal significato visto in queste variazioni. La festa mensile comprendeva drammi rappresentati in maniera realistica. Questi erano lunghe rappresentazioni teatrali, in svariati atti, a volte eseguite in segreto, per poche persone, altre volte riccamente messe in scena con la partecipazione dell'intera comunità; la messa in scena era sempre impressionante. L'arduo lavoro di comparazione rivela un'esatta corrispondenza tra l'importanza di questi drammi e dei loro protagonisti da un lato e il contesto iconografico dei guardiani delle 20 serie dall'altro; que-

TABELLA 1. *Sequenza dei nomi e dei numeri dei giorni nel calendario azteco*[1]

Nome del giorno		Numero del giorno		
Nahuat	Equivalente italiano	Prima sequenza di 20 giorni	Seconda sequenza di 20 giorni	Terza sequenza di 20 giorni
Cipactli	Alligatore	1 (settimana 1)	8	2
Ehécatl	Vento	2	9	3
Calli	Casa	3	10	4
Cuatzpallin	Lucertola	4	11	5
Coatl	Serpente	5	12	6
Miquiztli	Morte	6	13	7
Mazatl	Cervo	7	1 (settimana 3)	8
Tochtli	Coniglio	8	2	9
Atl	Acqua	9	3	10
Itzcuintli	Cane	10	4	11
Ozomatl	Scimmia	11	5	12
Malinalli	Erba penitenziale	12	6	13
Acatl	Canna	13	7	1 (settimana 5)
Ocelotl	Giaguaro	1 (settimana 2)	8	2
Cuauhtli	Aquila	2	9	3
Cozacuauhtli	Avvoltoio	3	10	4
Ollin	Movimento	4	11	5
Tecpatl	Coltello di pietra	5	12	6
Quaihuitl	Pioggia	6	13	7
Xochitl	Fiore	7	1 (settimana 4)	8

[1] Questa tabella mostra solo i primi 60 giorni del ciclo di 260.

sta corrispondenza rende ogni giorno del calendario artificiale (durante il corso dell'anno) indivisibile dallo spazio che occupa nel tempo (cioè il mese). Ne consegue che il medesimo geroglifico con un numero identico nello stesso mese può capitare solo una volta ogni 52 anni. Allora ovviamente un anniversario della «nascita», nella migliore delle ipotesi, può avvenire solo una volta nell'arco della vita di una persona. Nella società mesoamericana si presta quindi molta attenzione ai compleanni, che sono associati, attraverso rappresentazioni mensili, alle date di iniziazione della vita spirituale di una persona, come ad esempio il momento della propria fusione con il mondo o il passaggio in quello successivo.

Cosmologia mesoamericana. I significati del mito di Quetzalcoatl, incarnati nel suo sistema calendariale, forniscono informazioni anche su diversi aspetti della cosmologia mesoamericana. Questa cosmologia, includendo i miti d'origine, le descrizioni di epoche passate e un senso di come e perché l'universo si sviluppa, è ordinata sulla base del calendario di Quetzalcoatl ed è quindi colma di date e del significato simbolico che queste ultime portano con loro. Il calendario quindi dà un significato non solo al presente, ma anche al passato e al futuro. La cosmologia mesoamericana in questo senso è costruita attorno a Quetzalcoatl, le cui conquiste come fondatore della cultura umana rappresentano il coronamento della creazione.

Nella *Leyenda de los Soles* si trova una delle rare descrizioni giunte fino a noi dell'immagine che avevano gli Aztechi dello sviluppo laborioso del mondo verso l'era del genere umano. Secondo la storia qui raccontata, il mondo era passato attraverso quattro stadi precedenti (conosciuti come «Soli») prima di raggiungere l'era presente, caratterizzata dalla venuta degli esseri umani. Ognuno degli stadi precedenti viene identificato con un particolare nome di giorno, e la catastrofe, che porta ciascuna epoca alla sua chiusura, è associata al potere distruttivo della creatura o della forza naturale da cui l'era stessa prende il nome.

Il Primo Sole è chiamato Nahui Ocelotl, o 4 Giaguaro, e ha termine quando coloro che vivono durante questo tempo vengono divorati da bestie selvagge. Il Secondo Sole, chiamato Nahuecatl, o 4 Vento, termina quando tutto viene spazzato via dal vento. Il Terzo Sole, Nahui Quiyahuitl (4 Pioggia), si conclude con una devastante pioggia di fuoco; e il Quarto Sole, chiamato Nahui Atl (4 Acqua), termina con un'alluvione che mette fine al mondo.

Un esame delle diverse versioni di queste creazioni rivela che la ricerca intrapresa con ansia dagli dei ha come scopo l'avvento dell'uomo, dal momento che gli dei dichiarano: «Non ci sarà né gloria, né grandezza nella nostra creazione, finché non verrà creata la creatura umana, l'uomo Formato» (Recinos, 1947, p. 87). Ma se la riflessione concettuale e la coscienza (che i calcoli sottolineano così bene) che i simboli e il mito dell'eroe culturale non dimostrano che la creazione del fenomeno umano aveva già avuto luogo, allora a che genere di creatura si faceva riferimento? Comunque le lamentele aumentano a ogni fallimento: «Gli dei si consultarono l'un l'altro e piansero: "Chi vivrà in questo posto, ora che il cielo è stato legato e che il Signore della Terra si è fermato? Chi vivrà in questo posto, o dei?"» (Velázquez, 1945, p. 121). Quetzalcoatl è tra le divinità che mostrano questa impotenza cosmica, così come la speranza riposta in una creatura che si preoccuperà del destino del cielo e della terra. In altre parole, esiste una mancanza essenziale nell'avanzare dell'universo, che l'eroe culturale non è ancora riuscito a superare. Il *Popol Vuh* riporta la natura di questa mancanza:

> A quel punto, essi parlarono a quegli dei, la Nonna del Giorno, la Nonna dell'Alba, che erano chiamate così dai Divinatori. Il Creatore e il Produttore... Quindi Huracan, Tepeu e Gucumatz [il nome quiche per Quetzalcoatl], quando furono chiamati dall'Indovino e dal Creatore, che sono i Divinatori, dissero: «Dobbiamo radunare e trovare i mezzi per far sì che l'uomo che formeremo, l'uomo che abbiamo intenzione di creare, ci sostenga e ci sostenti, ci invochi e ci ricordi». Così il Nonno, la Nonna, il Nostro Nonno, la Nostra Nonna, Ixpiyacoc e Ixmucane conferirono, cosicché votarono che saremo sorti, che saremo invocati, che saremo adorati, così da essere ricordati dall'uomo creato, dall'uomo fatto, dall'uomo mortale. Così fu fatto.
>
> (Recinos, 1947, pp. 91s.)

Quindi l'elemento che mette in ordine l'universo è la mortalità dell'uomo, che porta con sé la coscienza della finitudine della vita individuale. Per questa ragione, la morte di Quetzalcoatl e la sua successiva trasfigurazione nella luce della Stella del Mattino occupano un posto centrale nel mito dell'eroe culturale e nella sua principale creazione, il Sole umano. La *Leyenda de los Soles* ci racconta come Quetzalcoatl discenda nella terra dei morti per rianimare le ossa dei suoi antenati, e come, attraverso questo confronto con la morte, egli inizi l'era della specie umana. Anche se lo stesso Quetzalcoatl perisce, la sua ascensione ai cieli come Stella del Mattino preannuncia l'alba dell'era mortale. Il seguente passo proviene dal *Codex Telleriano-Remensis*:

> Questo Tlahuizcalpantecuhtli [il pianeta Venere] è Quetzalcoatl. Essi dicono che è quella la stella che noi chiamiamo Stella del Mattino. Questo Tlahuizcalpantecuhtli significa «Signore del Mattino», quando il giorno albeggia, e allo stesso tempo è il Signore della Chiarità quando la notte sta calando. È invero la luce sulle cose o sulla faccia della terra.
>
> (Núñez, 1964, tav. 14)

Inoltre il Sole dell'era dei mortali, chiamato Quinto Sole, sorge dopo la Stella del Mattino dal corpo di Xolotl, il doppio di Quetzalcoatl, che aiutò l'eroe culturale nel momento del confronto con la morte, nel mondo sotterraneo.

Il significato filosofico di questo raddoppiamento, nel quale la personalità di Quetzalcoatl viene magnificata e arricchita, e attraverso il quale ebbe inizio l'era dell'umanità, porta a un certo numero di domande interessanti. Apparentemente l'azione del raddoppiamento è essenziale per i processi del destino umano implicitamente espressi nel calendario. Forse questo implica che un'idea spirituale, come la speranza di Quetzalcoatl nell'avvento dell'uomo nel vuoto prima del Quinto Sole, debba essere tradotta in atto per acquisire il suo vero significato, e che il frutto dell'immaginazione possa essere portato alla luce solo attraverso un'esperienza esistenziale? E dato che l'intervento attraverso cui l'esperienza di Quetzalcoatl nel mondo sotterraneo termina con successo non è nient'altro che il suo stesso doppio, in quale senso filosofico si può dire che l'esperienza coronata da successo dipenda da tale aiuto? Anche se Xolotl appare come il doppio di Quetzalcoatl, egli è nonostante questo una creatura che va oltre l'esperienza di Quetzalcoatl, ed è come guida per l'Aldilà che Xolotl offre la sua assistenza. Le azioni di Quetzalcoatl hanno successo, sembrerebbe, perché riceve aiuto da un essere che è allo stesso tempo il doppio di sé e l'oltre di sé.

L'eloquenza poetica del *Popol Vuh* descrive la ritirata di Quetzalcoatl, precedente all'inizio del Quinto Sole e all'inizio delle sue esperienze sulla terra, come il punto di partenza della sua ricerca della nuova razza per popolare l'universo.

> C'era solo immobilità e silenzio nel buio della notte. Solo l'Artefice, il Creatore, Tepeu, Gucumatz [Quetzalcoatl] e gli antenati erano nell'acqua, circondati dalla luce. Erano nascosti sotto piume blu e verdi e allora venne chiamato Gucumatz. Essi erano grandi saggi e grandi pensatori per natura. In questo modo il cielo esisteva e anche il Cuore del Cielo, che è il nome di Dio...
> Quindi venne la parola. Tepeu e Gucumatz si riunirono nel buio della notte e Tepeu e Gucumatz parlarono insieme. Essi parlarono dunque, discutendo e deliberando; si misero d'accordo, unirono le loro parole e i loro pensieri.
> Poi mentre stavano meditando divenne loro chiaro che, quando sarebbe giunta l'alba, l'uomo sarebbe dovuto comparire.
> (Recinos, 1947, pp. 81s.).

Tutto ciò che ci aiuta a formare la nostra comprensione del pensiero mesoamericano (i calendari, le rappresentazioni teatrali mensili, le scoperte archeologiche e i testi spagnoli del XVI secolo) indica chiaramente che, in questa cosmologia, l'unico uomo in grado di assicurare il progresso dell'universo è un uomo d'azione, che lotta continuamente attraverso il suo lavoro a beneficio della società nel suo complesso. Così, fino all'invasione europea i discepoli e i discendenti di Quetzalcoatl si autodefinivano i Grandi Artigiani e riponevano il valore più alto nei lavori di rilevanza culturale.

Da questa idea segue che queste popolazioni, a volte considerate senza storia dagli studiosi, erano di fatto coscienti non solo del loro futuro, ma anche della loro responsabilità in quanto attori della loro stessa storia. Questa coscienza si manifestava nella preoccupazione per il proprio ambiente sociale e sosteneva un vigoroso codice etico per mezzo di varie istituzioni, credenze, leggi e doveri, attività economiche e così via.

La cosmologia mesoamericana spiega la creazione dell'universo facendo riferimento a individui e società che cercano continuamente di superarsi nell'adempimento del compito che la storia ha stabilito per loro. Questa spinta verso una sempre maggiore realizzazione diventa chiara nell'esempio seguente (Séjourné, 1983). Secondo questo mito, la nascita del Quinto Sole avviene nella città di Teotihuacan, cioè in un ambiente sociale creato puramente dall'uomo. La metropoli, la più grande dell'America precolombiana, è circondata da un'area che contiene le vestigia di numerose città antiche che l'avevano preceduta, risalenti ad almeno 2.000 anni fa. Scoperte archeologiche hanno provato che queste città precedenti presero parte alla costruzione di un complicato sistema idraulico, che servì come base per la successiva grande città di Teotihuacan. Una volta che le popolazioni delle città precedenti ebbero perfezionato le scienze e le arti considerate necessarie per questa impresa, costruirono insieme la loro capitale comune, la quale arrivò a esprimere una magnificenza artistica che rifletteva lo splendore del Quinto Sole che secondo il mito sorgeva dal grembo della città.

[Vedi anche *AZTECHI, RELIGIONE DEGLI*, e *QUETZALCOATL*].

BIBLIOGRAFIA

D. Durán, *Historia de las Indias de Nueva-España e islas de Tierra Firme*, México c. 1581.

J.C. Núñez (ed. e trad.), *Códice Telleriano Remensis*, I-IV, México 1964.

A. Recinos (ed. e trad.), *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, México 1947 (trad. it. *Popol Vuh. Le antiche storie del Quiché*, Torino 1960).

B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1569-1582), México (1829-1830), ried. 1956 (trad. it. parz. in T. Todorov e G. Baudot [curr.], *Racconti aztechi della Conquista*, Torino 1988, che contiene una traduzione integrale dal nahuatl del Libro XII). Opera tradotta in inglese come *Floren-*

tine Codex. General History of the Things of New Spain, I-XIII, A.J.O. Anderson e Ch.E. Dibble (edd.), Santa Fe 1950-1982.
Laurette Séjourné, *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*, México 1981.
Laurette Séjourné, *La arqueología en el Valle de México*, México 1983.
P.F. Velázquez (ed. e trad.), *Códice Chimalpópoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*, México 1945.

LAURETTE SÉJOURNÉ

I calendari nell'America meridionale

All'epoca della Conquista spagnola del Nuovo Mondo, all'inizio del XVI secolo, le popolazioni della Mesoamerica e delle Ande vivevano in civiltà altamente sviluppate sorrette da organizzazioni politiche e religiose ben integrate tra loro. Gli Aztechi, i Mixtechi e i Maya produssero codici nei quali venivano descritti i loro dei, i sacerdoti, gli accessori religiosi e così via. La loro conoscenza era organizzata per mezzo di un elaborato calendario che non aveva alcuna relazione con nessun tipo di sistema calendariale conosciuto dagli Spagnoli. Ad ogni modo, i cronisti si resero ben presto conto che un aspetto importante di questi calendari mesaoamericani era il ripetersi della successione di 260 giorni. L'«anno», composto da 260 giorni, era diviso in 13 «mesi», ciascuno dei quali comprendeva 20 giorni, indipendentemente dall'osservazione del sole, della luna e degli altri corpi celesti.

A differenza delle popolazioni mesoamericane, quelle andine non lasciarono dei codici o una scrittura geroglifica (come per esempio si usava presso i Maya dall'inizio della loro storia in avanti). A quanto pare non avevano la tradizione di una cronologia storica e non hanno lasciato monumenti con date. Tuttavia, un'analisi recente dei *quipu* peruviani (corde annodate che venivano utilizzate per diversi scopi amministrativi) dimostra che le popolazioni delle Ande erano capaci di un elevato pensiero matematico astratto. Dunque, potremmo desumere che la conclusione raggiunta da certi cronisti spagnoli, secondo la quale i *quipu* venivano utilizzati per scopi calendariali, è valida. Infatti José de Acosta, uno dei primi cronisti che studiò approfonditamente le culture di entrambe le parti di quella che oggi chiamiamo «America nucleare» e che mise a confronto i calendari andini con quelli mesoamericani, privilegiò il sistema andino per via delle sue doti tecniche. Quindi potrebbe essere ragionevole supporre che le necessità politiche e religiose degli Stati delle Ande si cristallizzarono in una comune tradizione calendariale complessa quanto quella della Mesoamerica; ma i suoi princìpi organizzativi potrebbero aver differito da quelli della tradizione mesoamericana quanto questi ultimi differivano da quelli europei.

I resoconti dei primi cronisti. Quando i conquistatori spagnoli entrarono a Cuzco, la capitale dell'Impero inca, i territori di quest'ultimo si estendevano dall'attuale Ecuador settentrionale fino al Cile e all'Argentina. I cronisti spagnoli ci hanno lasciato alcuni dati sull'astronomia e sul calendario delle genti che vivevano lungo la costa settentrionale del Perù, una ricca descrizione di miti e di rituali delle popolazioni di lingua quechua del Perù centrale e meridionale e parte delle tradizioni astronomiche e calendariali delle popolazioni di lingua aymara che vivevano attorno al lago Titicaca. Ma fu solo a Cuzco che i cronisti vennero a conoscenza della ricca tradizione della storia, dei miti e dei rituali degli Inca, così come delle loro attività stagionali (ad esempio l'agricoltura e l'allevamento dei lama), delle loro osservazioni astronomiche e delle loro credenze sul sole, sulla luna e sulle stelle. Molti dati di importanza critica per la ricostruzione del calendario inca sono giunti fino a noi. Tuttavia, anche se taluni cronisti avrebbero potuto essere a conoscenza dell'importanza di alcuni di questi dati per la ricostruzione del calendario, registrarono solo poco più dei nomi dei mesi. Essi presumevano che il calendario inca comprendesse 12 mesi, ma analizzarono appena con che tipo di «mesi» stavano, di fatto, avendo a che fare. La vera ricostruzione del calendario inca, che andava di gran lunga oltre la lista di 20 nomi dei cronisti, ci permette di renderci conto della grandezza del debito che gli Inca avevano con gli Stati e con le culture che li precedettero: Huari, Tiahuanaco e Chavin sugli altopiani andini e Nazca, Mochica e Paracas sulla costa. L'interpretazione spagnola dei dati inca fornisce solo una pallida idea di come si presentasse un calendario precedente alla Conquista.

Una settantina di anni dopo di questa, Juan de Betanzos divenne il primo cronista a Cuzco a tentare un conteggio dei mesi. La sua descrizione, ad ogni modo, è inestricabilmente intrecciata con una registrazione della storia inca, specialmente con quegli eventi che riguardano la leggendaria riorganizzazione di Cuzco, dopo che la città aveva respinto con successo un attacco straniero. Egli suggerisce la stretta relazione tra il calendario della capitale e l'organizzazione politica della stessa, un aspetto che gli era probabilmente molto più familiare che a ogni altro cronista successivo, ma lasciò irrisolto il problema tecnico del conto calendariale. Nel 1574, il sacerdote Cristóbal de Molina scrisse il primo resoconto dettagliato dei rituali calendariali a Cuzco. Juan de Polo de Ondegardo, un avvocato, ha probabilmente scritto una relazione simile alcuni anni prima, ma andò persa. Nel 1584, il terzo Concilio della Chiesa peruviana pubblicò una versione più corta del calendario

rio di Polo; è questa versione, o la conoscenza dell'esistenza di un resoconto più lungo, che influenzò pesantemente tutte le successive descrizioni fatte dai maggiori cronisti (per esempio, Cavello de Balboa e Murua). Solo il successivo cronista indigeno, Felipe Poma de Avala, fornisce nuove informazioni essenziali sull'uso economico del calendario; ancora un altro cronista indigeno, Juan de Santa Cruz, riferisce sui dati mitologici che lo riguardano. La descrizione data nel 1653 da Bernabé Cobo, l'ultimo cronista, è probabilmente la più fedele a quelle di Polo e di Molina.

Le interpretazioni di Polo e di Molina. Polo e Molina, sebbene non sembrino avere compreso completamente la questione del calendario, ci danno la migliore testimonianza sulla base della quale valutare le caratteristiche dei mesi. Per esempio Polo ci dice: «[Gli Inca] dividevano l'anno in 20 mesi per mezzo delle lune e i giorni rimanenti erano aggiunti alle [differenti] lune stesse». Polo dichiara di parlare di mesi sinodici, cioè quelli che segnano il periodo tra le lune nuove in una sequenza indipendente dall'anno solare; ciò nonostante, dice che gli 11 giorni che rimanevano fuori dai mesi in un anno venivano aggiunti ai singoli mesi. Se ha ragione su quest'ultimo punto, possiamo presumere che il calendario inca avesse dei mesi solari, ciascuno dei quali lungo 30 o 31 giorni, senza alcuna connessione alle fasi lunari. Polo fa riferimento a certe osservazioni mensili dell'alba e del tramonto che danno forza a questa asserzione. I dati critici di Polo, quando vengano considerati insieme alle importanti informazioni provenienti da Molina, sottolineano il fatto che il calendario inca comprendeva tanto mesi sinodici, quanto mesi solari.

Secondo Molina (1574), l'anno inca cominciava con il mese lunare segnato dal solstizio di giugno; questo mese iniziava con la prima luna nuova dopo la metà di maggio. Molina, ad ogni modo, stava ancora utilizzando il calendario giuliano; la sua «metà maggio» equivale così al 25 maggio del calendario gregoriano, che non venne introdotto a Cuzco fino a dieci anni dopo che Molina ebbe scritto questo resoconto. Di conseguenza, ogni mese che inizia con una luna nuova dopo il 25 maggio includerebbe la data del solstizio di giugno, 21 giugno (Zuidema, 1982a).

Molina poi descrive i successivi mesi lunari, mettendo in particolare evidenza le osservazioni della luna nuova e della luna piena nel quarto mese. Questo era il mese in cui venivano piantate le colture e tutte le donne, compresa la regina, celebravano la luna. Molina poi giunge al settimo mese, Capac Raymi (festa regale), durante il quale i ragazzi nobili erano iniziati all'età adulta. Durante l'ottavo mese, Capac Raymi Camay Quilla (festa regale, luna di Camay), i rituali erano dedicati alle piogge, che si sarebbero placate nei mesi a venire. La sezione di Molina sul settimo mese è un resoconto giorno per giorno dei suoi eventi rituali, ma non fa riferimento alla luna; l'ottavo mese, però, viene descritto soltanto in termini di ciclo lunare.

Polo dice che Capac Raymi originariamente iniziava a gennaio, ma fu successivamente spostato indietro fino a dicembre, il mese «quando il Sole raggiunge l'ultimo punto della sua strada verso il Polo Sud». Qualsiasi informazione storica egli pensasse che sarebbe potuta derivare da questa asserzione, la lettura più soddisfacente, in termini di calendario, sarebbe quella che Capac Raymi finisse con lo stesso solstizio di dicembre e da lì in avanti cominciasse Camay Quilla; anche la descrizione di Molina del rituale che si tiene alla fine di Capac Raymi sembra suggerire la stessa conclusione. Ma, se sia Polo che Molina avessero ragione riguardo al carattere lunare dei mesi, allora sarebbe possibile che un dato Capac Raymi potrebbe non avere affatto compreso il solstizio di dicembre, dato che il mese di Inti Raymi sarebbe potuto cominciare appena dopo il 25 maggio (ci sono 211 giorni dal 25 maggio al 22 dicembre; 7 mesi sinodici hanno solo 206 giorni). Sulla base di questi dati da soli non possiamo determinare esattamente come gli Inca risolsero questa discrepanza calendariale, ma possiamo concludere che erano a conoscenza di essa e avevano probabilmente trovato una soluzione.

I cronisti successivi, compresi gli autori moderni, non hanno tenuto conto dei dati critici di Molina e di Polo, sebbene abbiano optato per mesi o solari o lunari. Così Clements R. Markham (*The Incas of Peru*, London 1910) interpreta il calendario come composto da mesi solari; il primo mese, dice, inizia con il solstizio di giugno. John Howland Rowe, invece, nel suo influente articolo *Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest* (1946), sceglie i mesi lunari, rivendicando l'autorità di Polo. Studi successivi sulla cultura inca seguono generalmente l'esempio di Rowe. Questi resoconti differiscono di due mesi nella loro valutazione della posizione nel calendario di un particolare mese, rendendo difficile da comprendere la relazione tra i rituali specifici e le attività stagionali.

Archeoastronomia a Coricancha. Il problema del calendario non può essere risolto sulla base dei soli dati di Molina e di Polo. Fortunatamente le ricerche sull'allineamento di certi edifici inca (Zuidema, 1982a; Aveni, 1981; Urton e Aveni, 1983; Urton, 1981; Ziolkowski e Sadowski, 1984) ci permettono di valutare tipologie addizionali di dati astronomici e calendariali. Menzionerò qui i dati basati sull'architettura del Coricancha (Giardino d'oro), propriamente conosciuto come il Tempio del Sole, e sui rituali e sui miti associati ad esso. Situato al centro di Cuzco, il Coricancha comprende quattro edi-

fici monostanza che servivano da templi, posti uno di fronte all'altro a due a due. Si diceva che gli edifici più importanti stessero di fronte al sole nascente durante il solstizio di giugno. Ma le misurazioni esatte fatte da Anthony F. Aveni e da me hanno rivelato che i templi stavano di fronte al punto dell'orizzonte in cui il sole sorge il 25 maggio. Questo allineamento non solo sostiene la validità dei dati di Molina riguardo a quando iniziasse l'anno inca, ma ci aiuta anche a interpretare altre informazioni significative. Per esempio, esattamente nella stessa direzione dell'alba, ma appena oltre l'orizzonte, esiste un luogo leggendario chiamato Susurpuquio, ben conosciuto per il suo importante ruolo nella mitologia inca. Fu qui che Pachacuti Inca, il sovrano che mise gli Inca sulla via della conquista, incontrò suo padre, il dio Sole, che predisse che lui e la sua gente avrebbero condiviso un futuro pieno di successi militari. La direzione verso Susurpuquio coincide da vicino con quella da dove sorge l'ammasso stellare delle Pleiadi, la «madre» di tutte le stelle. La ricomparsa delle Pleiadi agli inizi di giugno, dopo essere scomparse dal cielo meridionale per una cinquantina di giorni, generalmente segnava l'inizio dell'anno per le popolazioni del Perù centrale e settentrionale. A Cuzco, la luna piena del mese che comprendeva il solstizio di giugno sarebbe apparsa dopo il primo sorgere delle Pleiadi nel cielo del mattino. I dati degli Inca su Pleiadi, sole e luna replicano nel dettaglio il più generale concetto andino dell'ordine sociale, calendariale e divino stabilito in relazione alle Pleiadi; vediamo qui il debito che gli Inca hanno verso le culture andine che li hanno preceduti.

Divisione sociale calendariale. Un altro modo per favorire la nostra comprensione del calendario inca è quello di analizzare l'integrazione ottenuta tra il calendario, la gerarchia politica dell'Impero e la sua organizzazione territoriale. Betanzos cita questa integrazione, ma non fornisce alcun dettaglio tecnico a riguardo. Un cronista anonimo, piuttosto antico e bene informato, ricorda come Pachacuti Inca, colui che riorganizzò Cuzco, divise la popolazione della valle di Cuzco in dodici gruppi. Il suo scopo era far sì che ciascun gruppo tenesse «conto del proprio mese, adottando il nome di quel mese lunare, e di quello che c'era da fare nello stesso. Ogni gruppo era inoltre obbligato ad andare nella *plaza* il primo giorno del proprio mese suonando trombe e gridando, cosicché tutti sapessero» (Maúrtua, 1908). Mentre suo padre aveva portato ordine nell'osservanza dei mesi lunari, Pachacuti Inca eresse dei pilastri all'orizzonte dai quali si potesse osservare il sole. Questo fu un tentativo di integrare i mesi dentro al conto dell'anno solare.

Il calendario dei ceque. Cobo, basandosi sulle informazioni originali di Polo, descrive un problema simile riguardo al calendario e stabilisce lo stretto legame fra le tradizioni di ciascun gruppo di Cuzco e le osservazioni astronomiche. La sua descrizione si basa su un'importante concezione politica andina, che esprime la relazione visiva e direzionale tra le partizioni politiche e il loro centro politico e rituale. A questo scopo gli Inca impiegarono un sistema di quarantadue «direzioni», dette *ceque* (linee).

I *ceque* erano linee immaginarie che si irradiavano da Coricancha verso determinati punti all'orizzonte. Esse erano distribuiti in gruppi di tre sui quattro quarti del territorio; in un quarto, tuttavia, venivano utilizzate quindici direzioni, cioè quattordici *ceque* (in questo caso, due *ceque* erano considerati insieme come uno solo). Le dodici partizioni politiche di Cuzco erano associate singolarmente non solo a un gruppo differente di tre *ceque*, ma anche a un particolare *ceque* per ciascun gruppo. Ogni *ceque* collegava la partizione con la posizione del terreno che gli era stata assegnata da Pachacuti Inca nella valle. I terreni del quarto quarto erano divisi fra tre partizioni solamente; abbiamo notato che in questo quarto i quattordici *ceque* erano raggruppati in tre gruppi (che avevano rispettivamente quattro, quattro e sei linee).

Ciascuna delle dodici partizioni politiche aveva un importante compito rituale: portare offerte in un luogo di culto all'orizzonte. Il sole sarebbe poi giunto in questo luogo, o all'alba o al tramonto, prima o poi durante il suo percorso annuale. Questi dodici luoghi all'orizzonte erano chiamati *sayhua*; due supplementari, chiamati *sucanca*, erano necessari per eseguire le osservazioni astronomiche. Il sistema dei *ceque* utilizzava l'intero orizzonte, sebbene il sole sorgesse e calasse solo in parti di esso. Quindi un *sayhua* o un *sucanca* non era necessariamente posizionato lungo un *ceque*, che si stendeva tra l'orizzonte e il terreno della partizione politica responsabile del suo culto. Il popolo prima venerava una serie di luoghi di culto, chiamati *huaca*, che erano situati lungo i tre *ceque* associati alla loro partizione. Si sarebbero poi rivolti verso i *sayhua* corrispondenti, situati in un'altra direzione, e avrebbero offerto ciò che rimaneva di quello che era stato servito nelle *huaca*.

Cobo elenca questi luoghi di culto che venivano serviti prima dei *sayhua* e dei *sucanca*. Se questa lista è completa (328 *huaca*), come sembra, allora ci permette di ipotizzare svariate conseguenze calendariali. Sebbene non sia appropriato effettuare qui un'analisi tecnica dell'elenco di Cobo, si possono illustrare certe caratteristiche generali di un tale calendario dei *ceque*.

Un'osservazione del sole veniva fatta lungo un *ceque* che si irradiava dal Tempio del Sole verso il punto dell'alba del 25 maggio. Forse ne veniva fatta un'altra lungo un *ceque* nella direzione opposta. Ma tutte le al-

tre osservazioni del sole venivano fatte dai luoghi più alti appena fuori dalla città. Sulla base dei nostri dati sulle stelle e su certe *huaca* nel sistema dei *ceque*, crediamo che tutti i punti dove sorgevano e calavano le stelle venivano osservati dal Tempio del Sole. Al contrario dei *sayhua* (pilastri di pietra verticali, fatti dall'uomo, che erano utilizzati per osservare il sole), le *huaca* erano per la maggior parte configurazioni topografiche naturali, la cui adorazione faceva parte di un culto della terra. La distribuzione numerica piuttosto irregolare delle *huaca* nei confronti dei *ceque* e dei gruppi di tre *ceque* sembra essere condizionata dal loro uso calendariale. Il numero di *huaca*, rispetto ai *ceque* e ai gruppi di *ceque* in ogni quarto, rivela che gli Inca erano interessati ad allineare il culto della luna durante la sua fase piena e la sua fase nuova (queste fasi capitano ogni 29 giorni e mezzo) con un culto del sole (il sole è la causa delle fasi lunari), così come con un culto delle stelle (sullo sfondo delle quali la luna cambia la sua posizione ogni notte). L'anno può quindi essere diviso in 12 mesi solari di 30 o 31 giorni ciascuno, mentre la luna raggiunge la stessa posizione fra le stelle ogni 27 notti e un terzo. I rituali durante le lune piene e le lune nuove compivano un atto di bilanciamento tra questi due cicli correlati al sole e alle stelle; il primo ciclo avveniva durante il giorno e l'altro di notte, mentre la luna poteva essere osservata sia di giorno che di notte.

Miti e leggende. Ad ogni modo, a prescindere da dove un'analisi tecnica sui calendari dei *ceque* ci potrebbe condurre, i dati fornitici dall'anonimo cronista, da Polo e da Cobo ci permettono di integrare le idee inca del tempo e dello spazio con i loro rituali, le storie leggendarie e i miti calendariali. Ogni partizione politica compiva dei rituali durante il particolare mese da cui prendeva il nome; possiamo supporre, quindi, che ciascuna idea del gruppo, riguardo alla sua funzione nella società, al suo passato e ai suoi miti d'origine, sia rilevante per una comprensione dei suoi rituali. Ogni gruppo adorava il proprio antenato mitico (in forma di mummia). Influenzati da certe idee di ordine gerarchico, gli Inca integrarono questi antenati nella storia leggendaria della loro dinastia reale. Questa linea di pensiero spiega perché dieci partizioni politiche su dodici erano legate genealogicamente alla dinastia ed erano chiamate *panaca* (linee collaterali di discendenza dalla famiglia reale). Le due partizioni rimanenti rappresentavano la popolazione autoctona della valle di Cuzco, che era stata conquistata dagli Inca.

I miti specifici sulle *panaca* e sui primi re dovrebbero aiutarci a interpretare i rituali calendariali. Il cronista anonimo ci fornisce una traccia su come procedere. Egli sostiene che ciascuna partizione, cioè ciascuna *panaca*, prende il nome dal suo mese specifico. Quindi possiamo sostenere che la *panaca* di più alto rango, chiamata *capac ayllu*, era quella responsabile dei rituali di iniziazione dei giovani nobili, che venivano anche chiamati *capac churi* (figli reali). Questi rituali avvenivano durante il mese di Capac Raymi, che terminava al solstizio di dicembre. Un'altra *panaca*, detta *aucailli* (il «canto della vittoria» che veniva cantato nel periodo del raccolto), implicava che i suoi rituali fossero eseguiti in aprile. Ma questi esempi sembrano essere eccezioni rispetto alla regola e solo un cronista (Murua) riporta un mito che collega esplicitamente due delle partizioni politiche a certi mesi dell'anno e ai loro rituali (Zuidema, 1982b).

Ciò che rende interessante il seguente mito è la relazione che stabilisce fra le leggende dinastiche e i miti nella cultura inca. Pachacuti Inca, che compare nel mito come il figlio del fondatore mitico della dinastia reale, stabilisce un patto con un gigante. Durante un mese di piogge pesanti, il gigante scende sulle acque impetuose di un fiume, a una trentina di chilometri da Cuzco. Dato che le piogge minacciano di distruggere la città, Pachacuti, che in questo mito viene caratterizzato come un guerriero giovane e sfacciato, persuade il gigante a ritirarsi ed egli stesso si trasforma in pietra. Secondo il mito, è a causa di questo patto con il gigante che gli Inca celebravano Capac Raymi a dicembre. Un seguito del mito tratta delle gesta eroiche di un figlio di Pachacuti Inca, le cui conquiste e il cui matrimonio spiegano perché gli Inca celebravano la loro festa della semina (di norma assegnata al mese di settembre, ma qui al primo ottobre).

Altre versioni più leggendarie del primo mito trasformano Pachacuti Inca nel nono re della dinastia e il gigante in suo padre, Viracocha Inca; sono queste trasformazioni che ci permettono di collegare le loro *panaca* a mesi specifici. Queste versioni presentano Pachacuti Inca come il riorganizzatore della città, del suo sistema politico e del suo calendario. Entrambi i re sono visti come personaggi storici, ma il loro aspetto mitico li cristallizza a loro volta in divinità: diventano il dio del tuono, adorato da Pachacuti Inca come suo dio personale, e Viracocha, il dio che gli Spagnoli intesero in modo erroneo come il dio creatore degli Inca. Si pensava che Viracocha Inca, il sovrano, fosse l'antenato dei sommi sacerdoti di Cuzco. Si potrebbe qui suggerire che il gigante del mito doveva essere associato alle faccende della società durante il mese di marzo. Questo era il mese nel quale i sacerdoti del Sole effettuavano rituali volti a ridurre le piogge e a preparare la successiva stagione secca e il raccolto; essi dirigevano la costruzione di dighe nei laghi di montagna per immagazzinare l'acqua per l'irrigazione da utilizzare durante la stagione secca.

Nessuna leggenda dinastica simile a quelle trovate a Cuzco è stata registrata per il Perù centrale dai cronisti spagnoli, che hanno comunque raccontato storie di battaglie, simili a quella tra Pachacuti e il gigante, che furono combattute tra il dio del tuono e una divinità primordiale nel periodo precedente a una grande inondazione.

La storia di Pachacuti Inca funzionava su due livelli temporali differenti a Cuzco: come mito legato annualmente al calendario e come leggenda dinastica. Si dovrebbe pertanto osservare che la sequenza temporale non era la stessa in entrambi i casi. Nel mito, il gigante è associato a un evento calendariale (a marzo) che seguiva quello associato a Pachacuti Inca (a dicembre). Nella dinastia, Viracocha Inca è il padre di Pachacuti Inca. L'interesse dinastico stabiliva una specie di legame causale tra le versioni leggendarie delle storie raccontate a proposito dei re successivi. Ma i miti, come le versioni stagionali delle medesime storie, non seguono la stessa sequenza temporale.

Probabilmente i rituali calendariali, in termini di ciclo annuale chiuso, possono portare più unità nel pensiero inca, integrando gli aspetti cosmologici e politici della loro società. Sulla base dei dati sui mesi degli Inca nelle cronache, Henrique Urbano ha valutato la relazione dialettica tra gli dei Viracocha e Inti (Sole), che simboleggiano rispettivamente i valori opposti dell'acqua e del fuoco. Sono entrambi associati a simboli animali: Viracocha all'*amaru* (serpente), che è collegato all'agricoltura e alla fertilità della terra; e Inti al *guaman* (falcone) e al *puma* (leone di montagna), che rappresentano entrambi la guerra. In questo caso, Inti è l'emblema della società e dell'interiore, mentre Viracocha simboleggia la natura e l'esteriore.

Il rito e il calendario inca. Il valore analitico dei dati a disposizione ci permette di studiare molti altri aspetti del calendario andino. Uno di questi, quello dei sacrifici umani, era di importanza capitale nello Stato degli Inca, poiché stabiliva alleanze politiche e relazioni gerarchiche fra le popolazioni sottoposte al dominio imperiale. Le vittime venivano portate a Cuzco da tutte le parti dell'Impero per essere sacrificate lì o per essere inviate al sacrificio altrove. Nel viaggio per Cuzco e da Cuzco percorrevano le strade più dritte possibili, che, come le linee che si irradiavano da Cuzco, erano chiamate *ceque*. I dati suggeriscono che il sistema dei sacrifici umani era integrato al calendario. Diverse specie di animali venivano sacrificate secondo la particolare occasione; gli animali venivano mangiati o bruciati ed era utilizzato anche il loro sangue. Inoltre, le ceneri, comprese quelle dei tessuti e di altri prodotti, venivano conservate così da poter essere gettate nei fiumi in periodi appropriati dell'anno.

I sacrifici più importanti di tutti, comunque, erano quelli dei lama. Questi animali erano utilizzati per vari scopi rituali a seconda della loro varietà (alpaca, lama, guanaco, vigogna), del colore, dell'età e del sesso. Il sistema del sacrificio del lama può essere ricostruito (Zuidema e Urton, 1976). Una testimonianza iconografica proveniente dalle culture huari e tiahuanaco (1-1000 d.C.) dimostra quanto i sacrifici dei lama fossero profondamente radicati nella società andina.

Un altro aspetto importante della cultura andina è quello della divinazione, studiato da E.-J. de Durand (1968). Tuttavia, i numerosi dati che si riferiscono alla sua importanza per il calendario devono ancora essere coordinati.

Conclusioni. Il calendario andino, come esatto sistema numerico per il calcolo dei giorni dell'anno, non sopravvisse all'assalto della civiltà occidentale. Molti rituali e molte tradizioni calendariali furono comunque integrati nel calendario cattolico; parecchi studiosi hanno scritto a riguardo di questo sincretismo (Urbano, 1974; Poole, 1984). I loro studi, così come i dati provenienti da numerose monografie sulle società andine odierne, sono estremamente preziosi per aiutarci a capire i valori simbolici dei rituali precedenti alla Conquista. Inoltre la conoscenza dell'astronomia delle popolazioni odierne delle Ande ha le sue radici principali nella cultura antecedente alla Conquista, senza contare il fatto che i loro avi erano in grado di integrare nei propri sistemi le nozioni spagnole apprese e le nozioni popolari sul cielo e sul tempo meteorologico (Urton, 1981).

La quantità di dati etnostorici disponibile per la ricostruzione dei calendari degli Inca e delle altre popolazioni andine è più vasta e più profonda di quanto non si pensasse precedentemente. In Perù, le nozioni calendariali indigene non ebbero un impatto travolgente sugli Spagnoli, come lo avevano avuto in Messico. È interessante notare che nella comprensione della cultura andina precedente alla Conquista e del suo calendario i dati più utili sono proprio quelli che agli Spagnoli non sembrarono importanti, poiché non minacciavano i loro interessi missionari e politici e avevano perso il loro rilievo nella società coloniale, ma che nonostante ciò vennero casualmente riportati.

[Vedi anche *ETNOASTRONOMIA*].

BIBLIOGRAFIA

A.F. Aveni, *Horizon Astronomy in Incaic Cuzco*, in R.A. Williamson (cur.), *Archaeoastronomy in the Americas*, Los Altos Ca. 1981, pp. 305-18.

E.-J. de Durand, *Aperçu sur les présages et la divination de l'ancien Pérou*, in A. Caquot e M. Leibovici (curr.), *La Divination*, Paris 1968, pp. 1-67.

Laura Laurencich Minelli (cur.), *I regni preincaici e il mondo inca*, Milano 1992, 2007.
V.M. Maúrtua, *Juicio de límites entre el Perú y Bolívia*, Lima 1908. Il vol. VIII contiene *Discurso de la sucesión y gobierno de los Yngas* di un cronista anonimo.
C. de Molina, *Ritos y fábulas de los Incas* (1574), Buenos Aires 1959 (trad. it. *Leggende e riti degli Incas. Cuzco 1574*, Rimini 1993).
Deborah A. Poole, *Ritual-Economic Calendars in Paruro. The Structure of Representation in Andean Ethnography*, Diss. Urbana 1984.
J.H. Rowe, *Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest*, in J.H. Steward (cur.), *Handbook of South American Indians*, II, *The Andean Civilizations*, Washington/D.C. 1946, pp. 183-330.
H. Urbano, *La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta*, in «Allpanchis Phuturinqua», 7 (1974), pp. 9s.
G. Urton, *At the Crossroads of the Earth and Sky. An Andean Cosmology*, Austin 1981.
G. Urton e A.F. Aveni, *Archaeoastronomical Fieldwork on the Coast of Peru*, in A.F. Aveni e G. Brotherston (curr.), *Calendars in Mesoamerica and Peru*, Oxford 1983.
M.S. Ziolkowski e R.M. Sadowski, *Informe acerca de las investigaciones arqueo-astronómicas en el area central de Ingapirca (Ecuador)*, in «Revista española de antropología americana», 15 (1984), pp. 103-25.
R.T. Zuidema, *Inca Observations of the Solar and Lunar Passages through Zenith and Anti-Zenith at Cuzco*, in R.A. Williamson (cur.), *Archaeoastronomy in the Americas*, Los Altos/Cal. 1981, pp. 319-42.
R T. Zuidema, *Catachillay. The Role of the Pleiades and of the Southern Cross and α and β Centauri in the Calendar of the Incas*, in A.F. Aveni e G. Urton (curr.), *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, New York 1982, pp. 203-20 (citato nel testo come Zuidema 1982a).
R.T. Zuidema, *The Sidereal Lunar Calendar of the Incas*, in A.F. Aveni (cur.), *Archaeoastronomy in the New World*, Cambridge 1982, pp. 59-107 (citato nel testo come Zuidema 1982b).
R.T. Zuidema e G. Urton, *La constelación de la llama en los Andes peruanos*, in «Allpanchis Phuturinqua», 9 (1976), pp. 59-119.

R. TOM ZUIDEMA

CARAIBI, RELIGIONI DEI. [Questa voce è divisa in due articoli: il primo, *Le religioni precolombiane*, tratta delle tradizioni religiose dei Caribe e degli Arawak, abitanti aborigeni delle Indie occidentali; il secondo, *Le religioni afrocaraibiche*, discute i sistemi sincretici di credenze e pratiche nati dal contatto tra il Cristianesimo, le tradizioni isolane aborigene e le religioni importate in questa parte del Nuovo Mondo dagli schiavi africani. Per una discussione delle forme specificamente cristiane della vita religiosa nei Caraibi, vedi *CRISTIANESIMO NELLE AMERICHE*, articolo *Il Cristianesimo nella regione caraibica*].

Le religioni precolombiane

Gli esploratori europei nei Caraibi osservarono tre gruppi principali di aborigeni al tempo del primo contatto (nel 1492 e negli anni immediatamente seguenti): gli Arawak delle Isole, i Caribe delle Isole e i Ciboney. Esiste una gran quantità di informazioni sulle pratiche religiose degli Arawak e dei Caribe, ma si sa molto poco della religione dei Ciboney. La nostra conoscenza dei Ciboney si è ampliata in qualche misura specialmente grazie al lavoro di archeologi cubani come Osvaldo Morales Patiño, ma rimangono molte lacune nella documentazione archeologica ed etno-storica.

Questo articolo riguarda soprattutto gli Arawak e i Caribe delle Isole. Gli Arawak delle Isole si concentravano nelle Grandi Antille, un gruppo di grandi isole per la maggior parte sedimentarie. Le isole principali delle Grandi Antille sono, da est a ovest, Puerto Rico, Hispaniola (ora divisa in Haiti e Santo Domingo), Giamaica e Cuba. I Caribe delle Isole abitavano le isole più piccole, per la maggior parte vulcaniche, delle Piccole Antille (Saint Kitts e Nevis, Antigua, Guadalupa, Dominica, Martinica, Saint Lucia, Barbados, Grenada, Saint Vincent e Tobago). Trinidad, Margarita, Cubagua e Coche sono considerate di solito come parte della regione caraibica, ma culturalmente queste isole hanno molto in comune con la terraferma sudamericana (Glazier, 1980b; Figueredo e Glazier, 1982).

I primi studiosi, come Hartley B. Alexander (1920), sottolinearono le differenze tra la religione degli Arawak e quella dei Caribe. Questa tradizione continua nel lavoro di studiosi contemporanei, come per esempio Fred Olsen (1974) e Charles A. Hoffman (1980), i quali ipotizzano l'esistenza di una forte influenza maya sui sistemi religiosi delle Grandi Antille. Nell'ultimo quarto del XX secolo, tuttavia, gli studiosi hanno dedicato maggiore attenzione alle somiglianze tra i sistemi di credenze degli Arawak e quelli dei Caribe – per esempio, i molti parallelismi tra lo sciamanismo dei due gruppi – piuttosto che alle loro differenze.

Sia gli Arawak delle Isole sia i Caribe delle Isole originariamente migrarono dalla terraferma sudamericana (Rouse, 1964). Gli Arawak si stabilirono nelle Grandi Antille all'inizio della nostra era e furono seguiti diverse centinaia di anni dopo dai Caribe, i quali affermavano di avere iniziato la loro migrazione verso le Piccole Antille poche generazioni prima dell'arrivo di Colombo. I Caribe sostenevano di avere conquistato gli Arawak delle Piccole Antille, uccidendo gli uomini e sposando le donne. Douglas M. Taylor (1951) ipotizza che fu la lingua delle donne a prevalere, poiché la lingua parlata dai discendenti dei Caribe appartiene alla fami-

glia linguistica arawak. Naturalmente, un'altra possibile spiegazione è che tutti i popoli delle Piccole Antille fossero di origine arawak.

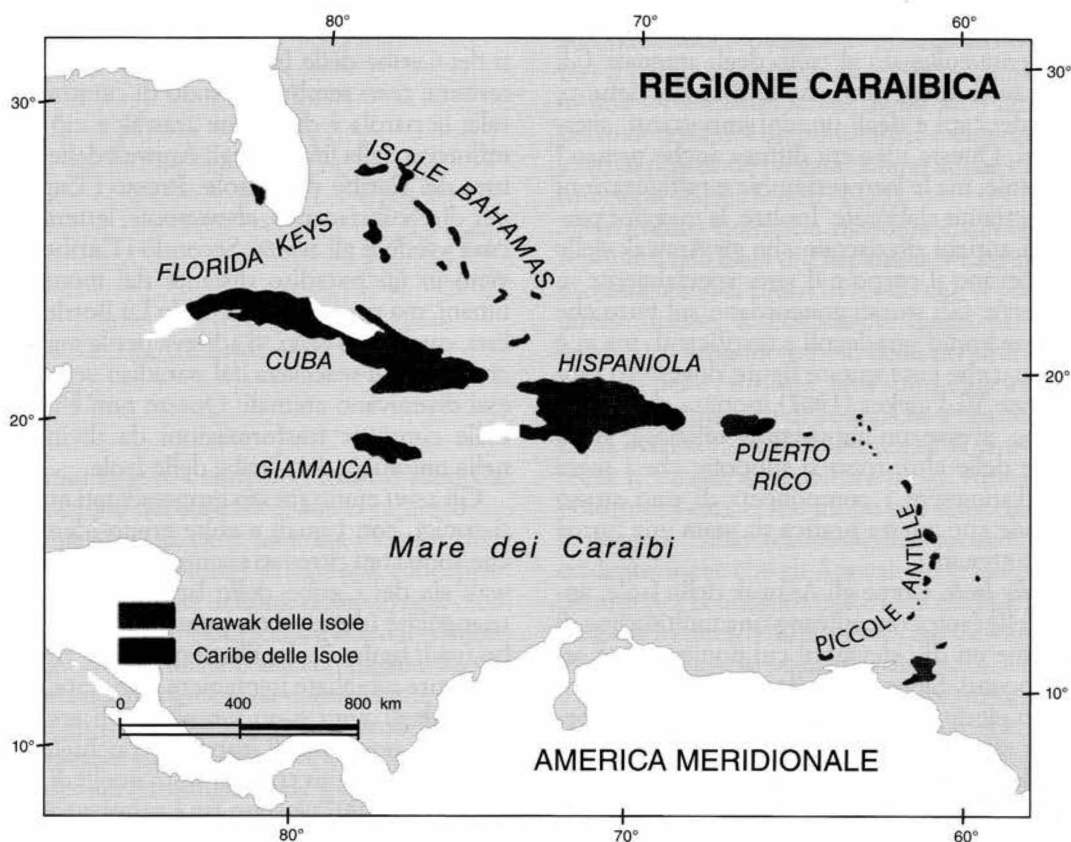
Non bisogna presupporre che gli Arawak delle Isole delle Grandi Antille e gli Arawak dell'America meridionale appartengano allo stesso gruppo etnico. Gli Arawak delle Isole non parlavano la stessa lingua degli Arawak. Irving Rouse fa notare che le loro lingue «erano simili tra loro come possono esserlo il francese e l'inglese» (Rouse, 1974). Inoltre, gli abitanti delle Grandi Antille non consideravano se stessi come «Arawak», ma come appartenenti a tribù locali, ognuna delle quali aveva il proprio nome. Dato che ogni tribù era del tutto indipendente dalle altre, il gruppo che oggi conosciamo come Arawak delle Isole non aveva bisogno di un nome per indicare le tribù nel loro complesso.

Nel 1920 Hartley Alexander ipotizzò che il mare avesse rappresentato un'enorme barriera per la trasmissione culturale nei Caraibi (Alexander, 1920). Oggi, tuttavia, gli archeologi hanno constatato che l'acqua non ha costituito una barriera per questi popoli e per questo motivo non studiano più le singole isole individualmente. Ciò comporta tutta una serie di implicazioni per lo studio delle religioni aborigene dei Caraibi, poiché diventa sempre più chiaro che gli sviluppi religiosi in un'isola con molta probabilità hanno influenzato gli sviluppi religiosi in altre parti della regione. Sembra, infatti, che vari gruppi delle isole siano stati in contatto costante tra di loro.

Nella seconda metà del XX secolo, gli archeologi hanno stabilito una cronologia più certa e completa per la regione caraibica (Rouse e Allaire, 1978). Inoltre hanno scoperto che esiste una varietà negli artefatti religiosi molto maggiore di quanto non si ritenesse prima, il che a sua volta porta a pensare a una maggiore varietà all'interno delle tradizioni religiose degli Arawak e dei Caribe delle Isole, rispetto a quanto non si supponesse prima. È possibile, per esempio, che le tradizioni degli Arawak e dei Caribe differissero da insediamento a insediamento nella stessa isola.

Divinità. Sia gli Arawak sia i Caribe delle Isole concepivano l'idea di un dio elevato, anche se, come si evince chiaramente dai resoconti degli storici antichi, il loro concetto di dio elevato era diverso da quello del Dio del Cristianesimo. Sappiamo anche che si riteneva che le divinità elevate aborigene esercitassero poca influenza diretta sul funzionamento dell'universo. Molti degli antichi autori, tra i quali padre Ramón Pané, Gonzalo F. de Oviedo e Raymond Breton, descrivono gli dei elevati degli Arawak e dei Caribe con le caratteristiche di un *deus otiosus*; vale a dire, essi sono dei inattivi, distaccati dagli affari e dagli interessi umani. Né gli Arawak delle Isole, né i Caribe delle Isole concepivano il loro dio elevato come un dio creatore dell'universo, e non è ancora chiaro quanto questo dio fosse considerato potente. Era forse il dio elevato in grado di intervenire direttamente nelle questioni umane ma decideva di non farlo, oppure il dio era considerato del tutto inefficace? Gli antichi storici hanno opinioni diverse a questo proposito. Secondo Pané, il dio elevato era una divinità potente che sceglieva di essere inattiva. Altri storici sottolineano l'inattività del dio elevato e la mancanza di attenzione a lui rivolta. La maggior parte delle testimonianze, e anche ciò che sappiamo di altre religioni indiane americane (Hultkrantz, 1967), vanno a sostegno di quest'ultima interpretazione.

Gli Arawak delle Isole. L'identificazione delle divinità degli Arawak delle Isole è spesso problematica. Il loro dio elevato era conosciuto con due nomi: Iocauna e Guamaonocon (la grafia cambia a seconda degli storici). Peter Martyr riferisce che l'Essere supremo degli Arawak non si era creato da solo ma egli stesso era stato creato da una madre, la quale ha cinque nomi o identità: Attabeira, Mamona, Guacarapita, Iella e Guimazoa. Egli menziona anche altri nomi riferiti al dio elevato, come Jocakuvaque, Yocahu, Vaque, Maorocon e Macrocoti. Pané fornisce una lista altrettanto complessa di divinità maschili e femminili, ed è evidente che la maggior parte delle divinità nel pantheon degli Arawak era conosciuta con un certo numero di appellativi. Henri Pettitjean-Roget (1983) ha ipotizzato che i vari nomi si possano interpretare come diverse incarnazioni della stessa divinità, come avviene nella tradizione induista. Un'altra possibile spiegazione è che i diversi nomi rappresentino semplicemente varianti locali.

Alcuni studiosi (Joyce, 1916; Alexander, 1920) hanno supposto che gli Arawak delle Isole avessero una concezione della Madre Terra e del Padre Cielo simile a quella di altri gruppi indiani americani. Questo, tuttavia, è stato messo in discussione. Sebbene vi siano molte somiglianze tra la dea Attabeira e la Madre Terra della mitologia indiana americana, vi sono anche molte differenze. In effetti, Attabeira, a quanto sembra, era associata alla fertilità e, come suggerisce Fred Olsen (1974), i suoi numerosi nomi in arawak rimandano alle sue varie funzioni: madre delle acque moventi (il mare, le maree e le sorgenti), dea della luna e dea del parto. Nelle sue rappresentazioni spesso Attabeira è raffigurata accovacciata nell'atto di partorire e gli archeologi sono rimasti molto colpiti da questi ritratti tanto vividi. Appoggia il mento sulle mani, mentre le gambe premono di lato nello sforzo di partorire. In diverse rappresentazioni la bocca aperta e le sopracciglia corrugate sugli occhi spalancati rendono efficacemente l'intensità dei suoi sforzi. Ma ci sono altre caratteristiche di Attabeira che non sono affatto simili a quelle di una Madre

Terra. Sven Lovén (1935) è giunto alla conclusione che Attabeira non possa essere identificata come dea della terra perché essa sembra abitare permanentemente nei cieli. Lo studioso ammette che Attabeira possa essere una dea madre, ma ciò non implica necessariamente che fosse una dea della terra.

Lovén (1935) mostra anche che Iocauna non era un dio padre. Come già notato, la concezione di Iocauna da parte degli aborigeni ne precludeva le attività procreative. È possibile che uno dei nomi di Iocauna, Yocahu, sia collegato alla pianta di yucca (o cassava) (Fewkes, 1907). Yocahu potrebbe indicare colui che ha donato la yucca o che l'ha scoperta, ma non colui che ha creato la yucca (Olsen, 1974). Da tutti i resoconti emerge chiaramente che dopo che la pianta di yucca fu donata agli Arawak delle Isole, essa fu coltivata grazie alla cooperazione degli spiriti *zemi* e la coltivazione non dipendeva affatto dall'aiuto di Yocahu.

Tra le altre importanti divinità degli Arawak delle Isole vi sono: Guabancex, dea del vento e dell'acqua, che aveva due subordinati, Guatauva, suo messaggero, e Coatrischio, che solleva le tempeste; Yobanua-Borna, divinità della pioggia; Baidrama (o Vaybruma), una divinità gemellare associata alla forza e alla guarigione; Opigielguoviran, un essere in forma di cane che si dice si sia tuffato in una palude all'arrivo degli Spagnoli; e infine Faraguvaol, un tronco d'albero in grado di spostarsi a piacimento. Una difficoltà che presentano le varie liste fornite dagli storici è che purtroppo esse non distinguono tra esseri mitologici e divinità, mentre a quanto pare gli stessi Arawak delle Isole facevano tale distinzione.

Come ha fatto notare Alexander (1920), vi sono alcune testimonianze dell'esistenza di un culto della natura e/o della vegetazione presso gli Arawak delle Isole. Questo rimane, tuttavia, un aspetto molto trascurato della religione degli Arawak. La descrizione elaborata, fornita da Pané, della lavorazione di oggetti religiosi in legno indica alcune somiglianze tra la produzione di questi oggetti e la costruzione di feticci in legno nell'Africa occidentale. Sebbene non si tratti di un'analogia perfetta, si è notato che molti aspetti delle religioni caraibiche sembrano derivare da atteggiamenti simili verso gli oggetti materiali (Alexander, 1920).

Una delle differenze più importanti tra la religione degli Arawak e quella dei Caribe è il fatto che presso gli

Arawak delle Isole il culto della natura sembra essere stato strettamente collegato al culto degli antenati. Gli Arawak delle Isole ritenevano che le ossa dei defunti, specialmente dei capi e degli uomini importanti, avessero dei poteri. Questa idea era diffusa anche presso i Caribe delle Isole, ma le loro cerimonie e raffigurazioni non erano altrettanto elaborate. Inoltre, la maggior parte degli storici antichi riferiscono che gli Arawak delle Isole si dipingevano il corpo e il viso, specialmente in vista della guerra. Gli storici concordano sul fatto che le figure dipinte erano sgradevoli e terrificanti, ma vi è poco accordo su che cosa queste figure dovessero rappresentare. Jesse W. Fewkes (1907) ipotizza che la pittura sul corpo avesse un'importanza religiosa; nella maggior parte delle altre fonti si suppone che i segni servissero a distinguere i componenti di uno stesso clan. È possibile che questa pratica sia stata una forma di culto degli antenati.

I Caribe delle Isole. Come gli Arawak delle Isole, anche i Caribe delle Isole concepivano una moltitudine di spiriti così come un dio elevato il cui nome varia a seconda dei resoconti. Sieur de La Borde (1704) si riferisce al loro dio elevato con il nome di Akamboüe. Secondo quanto afferma Raymond Breton (1665), tuttavia, il nome Akamboüe significa «portatore del re», e la divinità più elevata nel pantheon dei Caribe delle Isole era la luna, Nonuma. Breton sostiene che la luna era al centro della religione dei Caribe perché essi misuravano il tempo in base ai cicli lunari. Anche il sole, Huoiou, occupava un posto importante nel pantheon dei Caribe delle Isole. Sebbene si considerasse il sole più potente della luna, Huoiou era visto anche come più distaccato dagli affari umani e quindi come meno significativo.

Tra gli spiriti direttamente coinvolti negli affari umani, Icheiri e Mabouia sono quelli menzionati più spesso. Icheiri, il cui nome proviene dal verbo *ichéem*, che significa «ciò che mi piace» (Breton, 1665, p. 287), è stato interpretato come uno spirito del bene, mentre Mabouia, il cui nome ha la stessa radice della parola *boye*, «stregone», è stato interpretato come uno spirito del male. I Caribe dissero a Breton che era Mabouia che causava le eclissi solari e faceva scomparire le stelle all'improvviso.

I termini *icheiri* e *mabouia* sono stati ampiamente discussi dagli studiosi. La mia opinione è che questi non fossero nomi degli spiriti, ma di categorie generali all'interno del mondo degli spiriti, e che gli spiriti fossero classificati principalmente secondo i loro rapporti con gli individui. L'*icheira* (aiutante) di un uomo poteva essere il *mabouia* (spirito malvagio) di un altro e viceversa (Glazier, 1980a). Ciò che importava di più era far sì che un particolare spirito fosse dalla propria parte.

Un'altra importante categoria nel mondo degli spiriti dei Caribe delle Isole era quella degli *zemi*. Anche il termine *zemi* sembra sia stato di carattere molto generale; la parola è di origine arawak e ciò indica la forte influenza della lingua degli Arawak delle Isole sulla cultura dei Caribe delle Isole. Presso i Caribe, il termine per dire «ubriacarsi», *chemerocae*, letteralmente significava «vedere gli *zemi*». Secondo i Caribe, gli *zemi* vivevano in un paradiso distante dal mondo degli esseri umani, ma ogni tanto, secondo La Borde (1704), Coualina, capo degli *zemi*, si adirava per la malvagità di qualche *zemi* e li scacciava dal paradiso verso la terra, dove essi divenivano animali. Questo non è che un esempio delle continue trasformazioni da divinità in animale nella mitologia dei Caribe delle Isole.

Gli *zemi* erano spesso rappresentati attraverso oggetti conici, con i quali a volte erano identificati, oggetti che sono stati ritrovati sia negli insediamenti degli Arawak sia dei Caribe delle Isole. Il tipo più comune è triangolare (detto «a tre punte»; vedi figura 1) e/o gobbo (vedi figura 2). Le illustrazioni qui riportate mostrano figure intagliate in maniera elaborata, ma la maggior parte degli *zemi* sono semplici. Gli archeologi hanno scoperto *zemi* fatti di legno, di conchiglia di strombo e di pietra, ma i più comuni sono quelli di pietra.

Fewkes (1907) è stato tra i primi a sottolineare l'importanza religiosa di questi oggetti. Egli ha ipotizzato che essi avessero una funzione magica, specialmente per diminuire i dolori del parto. Olsen (1974) propone una spiegazione più materialistica: ipotizza che la forma conica di queste pietre rappresenti le isole dei Caraibi che si ergevano dalle acque del mare con le loro cime vulcaniche. Pettitjean-Roget (1983) fornisce una spiegazione più ampia rispetto a Fewkes e Olsen: con-

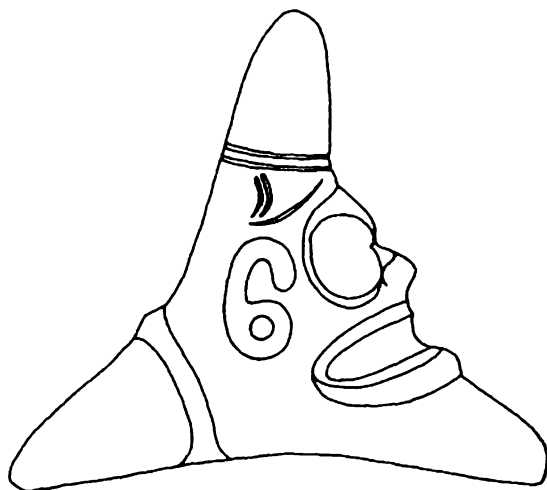



FIGURA 1. *Zemi* triangolare.

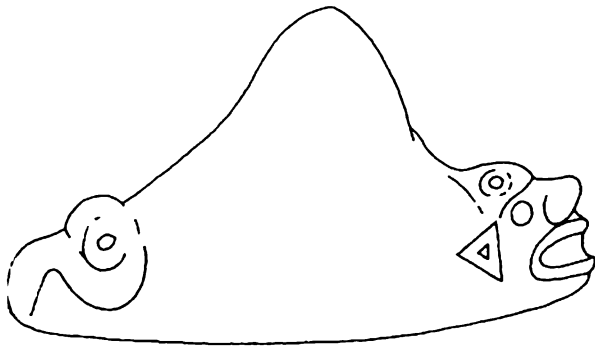



FIGURA 2. *Zemi* gobbo.

gettura che questi oggetti conici non fossero altro che una rappresentazione del cosmo nel suo complesso.

L'Aldilà. Sia gli Arawak delle Isole sia i Caribe delle Isole avevano un'idea di Aldilà. Gli Arawak concepivano l'esistenza degli spiriti dei defunti, chiamati *opia* o *hupia*, che si diceva vagassero nella foresta dopo il tramonto. Ogni tanto gli *opia* si univano alla compagnia dei vivi e si diceva fossero indistinguibili da questi ultimi, tranne per il fatto che gli spiriti erano privi dell'ombelico. Sia nella religione arawak sia in quella caribe, si pensava che le attività dei defunti assomigliassero a quelle dei vivi. Gli *opia*, per esempio, trascorrevano il loro tempo a banchettare e a danzare nella foresta. Il loro comportamento era simile a quello tenuto nelle cerimonie locali.

Pané riferisce che gli Arawak di Haiti credevano in un regno della morte, Coaibai, che si trovava sulla loro isola. Ogni capo di una certa importanza aveva il proprio regno della morte, di solito situato entro il proprio dominio. Inoltre, vi erano dei luoghi disabitati dove si diceva vagassero gli spiriti delle persone malvagie.

I Caribe delle Isole, d'altro canto, avevano un'idea molto più ampia dell'Aldilà. Tutti gli spiriti del corpo, *omicou*, andavano in riva al mare o divenivano *mabouia* nella foresta. Non vi era alcuna idea di un mondo degli Inferi, né gli spiriti erano collegati a luoghi specifici, come avveniva presso gli Arawak delle Isole. Si diceva che ogni individuo possedesse tre anime: una nel cuore, una nella testa e una nelle spalle. Soltanto l'anima del cuore ascende al cielo, mentre le altre due anime vagano sulla terra in eterno. Secondo i Caribe delle Isole solo le anime del cuore di coloro che erano valorosi ascendevano al cielo; è sottinteso, quindi, che anche le anime del cuore di persone meno valorose a volte divenissero *mabouia* e vagassero sulla terra.

Sia presso gli Arawak delle Isole sia presso i Caribe delle Isole si è rilevata la presenza di cerimonie funerarie elaborate. Le testimonianze archeologiche indicano che gli Arawak delle Isole praticavano diversi tipi di sepoltura: 1) interramento diretto, con lo scheletro in posizione seduta o piegata; 2) interramento in un tumulo, con il corpo in posizione accovacciata; 3) interramento in una tomba sormontata da un arco fatto di rami coperto di terra; e 4) sepoltura nelle caverne, con lo scheletro in posizione piegata. Erano anche diffuse le sepolture secondarie (Lovén, 1935).

Cristoforo Colombo riassume così i diversi modi di sepoltura nell'isola di Hispaniola: «Essi aprono il corpo e lo asciugano al fuoco in modo che si possa conservare intero. Spesso, a seconda del rango, prendono solo la testa. Altri vengono sepolti nelle caverne. Altri vengono bruciati nelle loro case, altri fuori dalle case; altri ancora vengono posti su delle amache e lasciati a decomporsi» (Lovén, 1935). È evidente che vi erano grosse differenze nei modi di sepoltura tra gli Arawak e che le sepolture dei capi erano molto più elaborate di quelle per il popolo. Dalle testimonianze archeologiche appare evidente anche che gli Arawak delle Isole seppellivano i defunti per la maggior parte in posizione accovacciata o piegata. In questo differiscono dai Ciboney, che seppellivano i defunti in posizione distesa (Lovén, 1935).

Le usanze relative alla sepoltura presso i Caribe delle Isole non presentano altrettanta varietà. Breton (1665) osservò che i Caribe delle Isole temevano la morte e che era proibito pronunciare il nome dei defunti. I Caribe delle Isole si riferivano ai defunti in maniera indiretta (per esempio, «il marito di X»), perché fare altrimenti avrebbe causato il ritorno in terra del defunto.

Quando moriva un uomo caribe, le donne gli dipingevano di rosso le guance e le labbra e lo collocavano su un'amaca. Dopo qualche tempo il corpo decomposto veniva portato dentro una capanna e calato in una tomba poco profonda. La sepoltura avveniva in posizione piegata, con il corpo seduto sui talloni e i gomiti appoggiati alle ginocchia e le mani sul petto. Gli uomini importanti venivano sepolti insieme a pentole e utensili da cucina, con i loro cani e i loro schiavi, che venivano uccisi in modo che potessero continuare a servire i padroni nell'altra vita. La Borde (1704) osserva che i Caribe delle Isole spesso bruciavano i corpi dei capi e mescolavano le ceneri con le loro bevande. Questo dato potrebbe non essere attendibile, poiché vi sono poche testimonianze archeologiche dell'uso della cremazione presso i Caribe delle Isole.

Miti delle origini. Non abbiamo notizie di miti delle origini presso i popoli caraibici. Sia gli Arawak sia i Caribe delle Isole, a quanto pare, ritenevano che l'universo fosse sempre esistito. Tuttavia essi avevano elaborato molte storie riguardanti i popoli antichi dei rispettivi gruppi.

Gli Arawak delle Isole. Secondo gli aborigeni di Haiti, il primo popolo venne fuori da due caverne. La maggior parte delle persone uscì da una caverna conosciuta

con il nome di Cicibagiagua, mentre un altro gruppo più piccolo uscì dalla caverna detta Amaiacuva. Alexander (1920) ipotizza che queste due caverne rappresentassero due diverse razze o tribù. Lovén (1935) sostiene il contrario: per lui non esiste che un unico gruppo tribale. Dato che la maggior parte delle persone venne fuori da Cicibagiagua, coloro che uscirono invece da Amaiacuva rappresentavano una *élite*, i Taino. Personalmente ritengo più plausibile l'interpretazione di Lovén. Si credeva che queste caverne, situate sulla montagna di Cauta nella regione di Caunana, esistessero realmente: è possibile che siano rintracciabili nella zona oggi conosciuta come Sierra de Coonao. Dove non vi erano caverne, gli Arawak delle Isole parlavano di uomini venuti fuori dal terreno.

Le leggende degli Arawak delle Isole raccontano anche di come il sole e la luna comparvero per la prima volta uscendo da una grotta conosciuta come Giovaua, e anche di come i pesci ebbero origine nell'oceano; secondo la leggenda:

> Vi era un uomo, tale Giaia, il cui figlio, Giaiael, tentò di assassinare il padre, ma che invece fu ucciso a sua volta dal genitore, il quale mise le ossa in un recipiente ricavato da una zucca a fiasco, che appese sulla porta della sua capanna. Un giorno tirò giù il contenitore, vi guardò dentro e una gran quantità di pesci ne venne fuori. Le ossa si erano trasformate in pesci. Successivamente, mentre Giaia era assente, i suoi quattro figli presero il contenitore di zucca e mangiarono alcuni pesci. Giaia tornò all'improvviso e nella fretta i figli rimisero il contenitore fuori posto. Perciò ne venne fuori una tale quantità di acqua che inondò tutto il paese e insieme all'acqua arrivò una grande abbondanza di pesce.
>
> (Fernández Méndez, 1979).

Altre storie raccontano di come i quattro fratelli ricevettero la manioca e il tabacco da persone alle quali fecero visita (Fernández Méndez, 1979). Rouse (1948) suppone che queste storie siano state messe in musica e cantate.

Alle storie che raccontano delle persone uscite dalle caverne e dell'origine dei pesci, secondo il resoconto di Pané, seguono le storie che riguardano le avventure di Guaguigiana, un eroe culturale, e il suo compagno, Giadruvava. Guaguigiana sembra essere stato in qualche modo una figura di trickster, e le sue avventure somigliano a quelle degli eroi trickster di altri gruppi indiani americani. Bisogna riconoscere a Pané il merito di aver tentato di presentare le storie nell'ordine in cui le presentavano gli stessi Arawak delle Isole, anche quando quell'ordine gli appariva poco sensato (Deive, 1976).

I Caribe delle Isole. Presso i Caribe delle Isole si diceva che il primo uomo, Louguo, fosse disceso dal cielo. Altri uomini vennero fuori dal suo ombelico e dalle sue cosce. Louguo creò i pesci gettando nel mare scaglie raschiate dalla radice di manioca e, secondo La Borde (1704), molti di questi primi uomini furono successivamente trasformati in stelle.

I Caribe delle Isole attribuivano grande importanza alle costellazioni: Chiric (le Pleiadi) serviva per calcolare gli anni; Sauacou, trasformatasi in un grande airone azzurro, fu mandato in cielo dove forma una costellazione che preannunzia gli uragani; l'Orsa Maggiore è la canoa dell'airone; la costellazione di Achinaou preannunzia piogge leggere e forti venti; la costellazione di Cauroumon è collegata alle onde potenti; la costellazione di Racumon fu trasformata in serpente; Baccamon (lo Scorpione) predice forti venti (Breton, 1665). È evidente che le costellazioni erano usate per divinare il futuro, ma non è chiaro se le costellazioni fossero considerate esse stesse causa degli eventi terreni.

Riti e cerimonie. Le cerimonie più importanti presso gli Arawak delle Isole riguardavano la pioggia e il raccolto, ma vi erano anche cerimonie importanti per ottenere la vittoria in guerra, per la sepoltura dei morti, per curare i malati, costruire una canoa, tagliare i capelli, per le nascite, i matrimoni e l'iniziazione. Nella maggior parte dei casi questi riti consistevano in danze elaborate, conosciute come *areito*. Fewkes (1907) nota che in tutte le cerimonie era presente una forma di drammatizzazione. Per esempio, nelle danze della guerra veniva rappresentata l'intera sequenza militare: la partenza dei guerrieri, l'attacco a sorpresa sui nemici, il combattimento, la celebrazione della vittoria e il ritorno della spedizione. Anche il canto faceva parte di tutte le cerimonie: alcuni storici antichi erroneamente riferiscono il termine *areito* soltanto ai canti funerari e alle elegie in onore degli eroi.

Le cerimonie che si celebravano presso i Caribe delle Isole riguardavano molte delle stesse occasioni celebrate presso gli Arawak delle Isole. Secondo La Borde, i Caribe delle Isole celebravano dei riti ogni qual volta si teneva un consiglio a proposito di una guerra, al ritorno da una spedizione, quando nasceva un primogenito maschio, quando tagliavano i capelli ai bambini, quando i ragazzi erano abbastanza adulti da andare in guerra, quando si abbatteva un albero, quando si varava un'imbarcazione. Alcune fonti riferiscono di altre occasioni rituali: quando un bambino raggiungeva la pubertà, quando moriva un genitore o un coniuge, quando dei Caribe venivano presi prigionieri e quando essi uccidevano uno dei loro nemici.

I riti dei Caribe delle Isole rispondevano a esigenze sia individuali sia sociali. Ogni individuo aveva la propria divinità personale o *zemi*. Si riteneva che queste divinità personali rivelassero informazioni all'individuo, e viene riferito che alcune persone periodicamente si iso-

lavano dalla società per sei o sette giorni, senza assumere cibo, ma soltanto tabacco e il succo di erbe: durante questo periodo, la persona aveva delle visioni di ciò che desiderava (vittoria sui nemici, ricchezza, e così via).

Si è scritto molto sul presunto cannibalismo dei Caribe delle Isole (la stessa parola *cannibale* è una corruzione di *Caribal*, termine spagnolo per «Caribe»). Gli Arawak delle Isole raccontarono a Colombo di essere vittime delle incursioni di Indios mangiatori di uomini conosciuti come Caribe, e Colombo, nel suo secondo viaggio, si diresse verso le Piccole Antille, dove gli era stato riferito che vivevano i Caribe, per confermare la veridicità del resoconto degli Arawak. Rouse (1964) ritiene che Colombo abbia confermato che i Caribe praticassero il cannibalismo rituale, cioè che mangiassero i prigionieri per appropriarsi della loro abilità guerresca. L'antropologo William Arens (1979) ha proposto l'ipotesi che Colombo non abbia avuto una prova diretta per la sua affermazione, e che in realtà non credesse che i Caribe fossero cannibali, ma che abbia diffuso il mito del loro cannibalismo per ragioni politiche. Gli storici antichi forniscono alcune prove a sostegno di questa tesi. Nella sua *Historia de las Indias*, Bartolomé de Las Casas nega decisamente che i Caribe fossero cannibali. Qualunque fosse la natura del cannibalismo dei Caribe, si concorda sul fatto che esso non fosse una pratica quotidiana e che fosse in gran parte limitato a occasioni rituali.

Vi è un altro rito dei Caribe delle Isole che ha attratto l'attenzione dei primi studiosi, cioè la pratica della *couvade*. Come riferisce Jean-Baptiste Du Tertre, quando nasceva un bambino presso i Caribe, il padre si riposava come se fosse stato lui ad avere i dolori del parto. Per quaranta giorni e notti il padre rimaneva isolato dalla società, digiunando o mangiando pochissimo. Alla fine di questo periodo vi era una grande festa, durante la quale gli invitati laceravano la pelle del padre con le unghie e poi gli lavavano le ferite con una soluzione di peperoncino rosso. Per altri sei mesi il padre doveva osservare una serie di speciali tabu legati all'alimentazione (per esempio, si credeva che se il padre avesse mangiato la tartaruga, il bambino sarebbe diventato sordo). Du Tertre riferisce di un certo numero di altri tabu riguardanti uccelli e pesci. [Vedi *COUVADE*, vol. 2].

Droghe. Il tabacco, i narcotici e gli stimolanti svolgevano un ruolo importante nei riti sia degli Arawak sia dei Caribe delle Isole. Il tabacco, chiamato *cohiba*, veniva usato in svariate forme in tutte le cerimonie. Presso gli Arawak delle Isole il fumo del tabacco veniva usato in funzione propiziatoria per evocare gli dei. Il tabacco veniva sparso sul capo degli idoli come offerta. I capi religiosi presso gli Arawak e i Caribe «si stordivano» con il tabacco quando consultavano i loro oracoli; il tabacco veniva usato anche nei riti di guarigione.

Come riferisce Breton (1665), i Caribe delle Isole «conoscono il tabacco, ma non lo fumano». Lo fanno seccare vicino al fuoco, lo riducono in polvere, aggiungono un po' di acqua marina e poi ne mettono un pizzico tra le labbra e le gengive. Gli Arawak delle Isole, invece, a volte inalavano il fumo del tabacco attraverso le narici, ma il suo uso era limitato. Generalmente non vi è prova del fatto che si bruciasse tabacco durante le cerimonie.

La pratica di gettare l'*ají* (pepe) sulle braci ardenti faceva parte dei preparativi per la guerra sia presso gli Arawak sia presso i Caribe delle Isole. Ricardo E. Alegría (1979) sostiene che il pepe causasse l'irritazione delle mucose, una tosse assillante e altri fastidi che si riteneva favorissero il giusto stato psicologico per la guerra.

Sciamanismo. La distinzione tra sciamani, che si dice acquisiscano il proprio potere direttamente dal soprannaturale, e sacerdoti, che devono imparare una quantità di conoscenze rituali da chi le pratica regolarmente, non è utile per distinguere i vari capi religiosi degli Arawak delle Isole (conosciuti con vari nomi: *piaie*, *behutio*, *buhitihu*, *behique*) dai capi religiosi dei Caribe delle Isole conosciuti come *boye*. Malgrado sembri che il ruolo di *piaie* fosse più simile a quello di un sacerdote rispetto al ruolo del *boye*, le somiglianze tra *piaie* e *boye* sono molto maggiori delle differenze.

Gli Arawak delle Isole. I compiti più importanti dei *piaie* arawak erano divinare il futuro consultando i loro *zemi* personali e fare loro offerte durante le cerimonie pubbliche. In entrambi questi compiti, essi fungevano da intermediari tra gli Arawak e i loro dei (Deive, 1978).

I resoconti dello sciamanismo arawak forniscono ben pochi dettagli sul ruolo del *piaie* nelle cerimonie pubbliche, e non è chiaro se tutti i *piaie* potessero officiare dei rituali pubblici. È possibile che alcuni *piaie* fungessero solo da guaritori e indovini, e non potessero officiare altri riti.

Pané fa un lungo resoconto delle pratiche di guarigione presso gli Arawak. Secondo quanto questo autore afferma, il guaritore iniziava il trattamento del paziente prescrivendogli una dieta speciale, che egli stesso doveva a sua volta seguire. Herrera fornisce una sintetica descrizione delle procedure di guarigione:

> Quando si ammala un uomo importante, egli chiama un guaritore, il quale è costretto a osservare le stesse regole alimentari prescritte al paziente. Secondo l'uso, il guaritore si purifica con un'erba, che assume per inalazione fino a che non si sente ispirato. In questa condizione, dice molte cose, facendo capire al malato di stare parlando con un idolo. Quindi gli Indios si dipingono la faccia con l'olio e purificano il malato che sta in piedi, lì vicino, in silenzio.
> Il guaritore per prima cosa fa due giri attorno al paziente e, ti-

> randolo per le gambe, va verso la porta di casa, che chiude, dicendo: «Ritorna alla montagna o dovunque tu voglia; soffia, unisci le mani, trema e chiudi la bocca». Soffiando sulle proprie mani, egli fa poi il gesto di succhiare il collo, le spalle, la pancia e altre parti del corpo della persona malata, tossendo e facendo delle smorfie; poi sputa nelle proprie mani ciò che prima aveva messo in bocca e dice al malato di aver preso dal corpo ciò che c'era di cattivo. Egli dice anche che lo *zemi* del paziente glielo aveva dato perché non era stato obbedito. Gli oggetti che i guaritori si mettono in bocca sono per lo più pietre, che usano spesso in occasione del parto o per altri scopi speciali e che conservano anche come reliquie.
>
> (Herrera, 1937, p. 69).

Se un paziente moriva, si pensava che ciò fosse avvenuto perché il *piaie* non aveva rispettato la giusta dieta. Gli Arawak delle Isole non erano molto tolleranti con i guaritori che non avevano successo e non era raro che un guaritore fosse preso dai parenti di una persona deceduta, i quali lo percuotevano con un bastone fino a rompergli le braccia e le gambe, gli cavavano gli occhi e gli strappavano i genitali.

Alfred Métraux (1949), nel suo studio panoramico sullo sciamanismo nell'America meridionale, afferma che nella maggior parte dei casi il ruolo di capo religioso era distinto da quello di capo politico, ma questa distinzione tra autorità politica e religiosa non sembra essere così pronunciata presso gli Arawak delle Isole. Per esempio, Rouse (1948) sottolinea che non è chiaro se un capo e i suoi aiutanti (gli uomini più importanti del villaggio) fossero anche sciamani. Gli aiutanti, egli osserva, avevano un nome speciale, *bohuti*, e godevano di un prestigio tale che di solito non accettavano persone comuni come pazienti.

I Caribe delle Isole. I Caribe delle Isole mantenevano una distinzione rigida tra autorità politica e autorità religiosa. Non vi sono racconti di guaritori che diventarono capi o viceversa. Ma anche nelle Piccole Antille è evidente che esisteva una certa complicità tra capi religiosi e capi politici. Per esempio, un capo politico aveva bisogno del sostegno di un *boye* per muovere guerra, e i *boye* ottenevano personalmente benefici economici dall'essere collegati ai capi.

I Caribe non andavano mai in guerra senza prima consultare il mondo degli spiriti per sapere se le condizioni fossero o meno favorevoli alla vittoria. Dal momento che i capi non erano in grado di entrare in contatto diretto con gli spiriti, essi avevano bisogno di servirsi di un *boye*, le cui predizioni avevano un enorme impatto sull'opinione pubblica. Era difficile per un capo militare non tenere conto delle predizioni di un *boye* e organizzare una spedizione ritenuta infausta. Gli sciamani tuttavia non avevano mai la meglio, poiché se un capo non era soddisfatto della predizione fatta da un *boye*, era libero di consultarne altri. Spesso venivano consultati diversi *boye* contemporaneamente, e il capo militare anziano sceglieva la predizione più «corretta». Date le circostanze, era vantaggioso per entrambe le parti che un capo instaurasse un rapporto di lavoro con un particolare sciamano, sul quale poteva contare per sostenere le proprie politiche militari. Spesso questi rapporti si instauravano sulla base della parentela.

I *boye* avevano l'esigenza di intrattenere rapporti di lavoro con i capi per sostenere gli alti costi dell'apprendistato. Non abbiamo un'idea chiara dei tempi dell'apprendistato per gli sciamani presso i Caribe delle Isole. anche se presso alcune tribù delle Guyane si dice che l'apprendistato durasse dai dieci ai vent'anni (Métraux. 1949). Probabilmente, questo periodo di formazione era molto più breve presso i Caribe, ma non possediamo informazioni a questo proposito, se non quelle che riguardano i mesi finali della preparazione:

> Dopo un digiuno di cinque mesi, il candidato viene portato nel *carbet* (un luogo in cui sono state messe da parte alcune cose), davanti a un tavolo sul quale sono stati collocati pane di manioca, *ouicou* (birra ottenuta dalla patata dolce e dalla manioca) e i primi frutti della stagione. Uno sciamano anziano intona dei canti e soffia il fumo del tabacco per evocare il suo spirito familiare che discende e si siede su un'amaca per ricevere le offerte (*anaeri*). Lo sciamano più anziano allora chiede che un altro spirito possa discendere e diventare lo spirito familiare dello sciamano apprendista.
>
> (Du Tertre, 1667-1671, II, pp. 365s.

Da questo brano è evidente che almeno cinque mesi (e forse di più) di apprendistato erano necessari per un aspirante sciamano. Ciò avrebbe costituito una difficoltà per la famiglia dello sciamano, poiché altri si sarebbero dovuti assumere la sua parte di lavoro e lo avrebbero dovuto mantenere durante il suo apprendistato. Inoltre, la famiglia doveva procurare le offerte per i sacrifici e pagare i *boye* anziani.

I *boye* rappresentavano una classe di professionisti nella società dei Caribe delle Isole. Essi richiedevano compensi per tutte le prestazioni e io sono dell'avviso che non fossero disposti a occuparsi dell'apprendistato di un nuovo sciamano senza chiedere qualcosa in cambio. I capi militari e le loro famiglie, che erano i componenti più ricchi della società, si trovavano nella migliore posizione per assumersi degli obblighi nei confronti dei *boye* anziani (Glazier, 1980).

Lo sciamanismo presso i Caribe delle Isole non aveva alcuna flessibilità: non era, cioè, possibile che qualcuno divenisse un *boye* per conto proprio. L'aspirante sciamano doveva svolgere un apprendistato sotto la guida di un *boye* affermato e doveva sottoporsi ad alcuni riti for-

mali di iniziazione al fine di ricevere uno spirito familiare. Gli sciamani che affermavano che la loro conoscenza derivasse solo dalla loro relazione con gli spiriti probabilmente tenevano nascosto questo aspetto relativo alla loro faticosa formazione, sottolineando invece gli aspetti mistici della propria carriera e dando così un'immagine imprecisa dello sciamanismo delle Piccole Antille.

Non vi è, tuttavia, alcuna ambiguità riguardo all'autorità dei *boye*. Mentre l'autorità del capo militare poteva derivare dal carisma, l'autorità di un *boye* dipendeva chiaramente da un'investitura formale. Breton (1665) riassume così: «Sono i *boye* che fanno di altri dei *boye*».

Probabilmente i *boye* erano i membri più ricchi della società. Mentre i capi militari e le loro famiglie avevano un notevole controllo, relativamente parlando, su alcune risorse e sui bottini di guerra, i *boye* controllavano la distribuzione dei beni al di fuori degli obblighi di parentela. La clientela di un *boye* non era limitata al proprio gruppo di parenti, e la sua fama poteva anche andare oltre i confini della propria isola. La fama del *boye* Iris, per esempio, era diffusa anche al di fuori della Dominica, la sua isola nativa (Du Puis, 1652).

I *boye* erano dunque potenzialmente molto ricchi, poiché le loro prestazioni erano sempre richieste. In tempi difficili, venivano chiamati per disperdere gli spiriti malvagi; in tempi di prosperità, venivano chiamati perché ne assicurassero la continuazione; e quando vi erano dei dubbi, essi fornivano rassicurazioni per il futuro. Le attività religiose più importanti erano i sacrifici e le offerte, entrambi monopolizzati dai *boye* (Rochefort, 1665). Le offerte consistevano in cibo e in alcuni beni durevoli, una parte dei quali andava direttamente allo sciamano come compenso per le sue prestazioni; il resto, che in teoria doveva essere per gli dei, veniva comunque preso dallo sciamano successivamente. Gli sciamani, dunque, avevano molte occasioni per accumulare ricchezze e in alcuni casi è possibile che uno sciamano diventato troppo ricco fosse costretto dall'opinione pubblica a ridistribuire una parte della sua proprietà.

In certi casi particolari, i capi militari più anziani potevano unirsi ai *boye* nel momento in cui si appropriavano delle offerte dedicate agli dei. Ciò mostra ulteriormente quanto fossero diversi i ruoli di *boye* e di capo militare: solo i capi militari più anziani avevano il diritto di fare ciò che qualunque *boye* poteva fare dal momento della sua iniziazione.

BIBLIOGRAFIA

R.E. Alegría, *The Use of Noxious Gas in Warfare by the Taino and Carib Indians of the Antilles*, in «Revista/Review Interamericana», 8 (1979), pp. 409-15.

R.E. Alegría, *Ball Courts and Ceremonial Plazas in the West Indies*, New Haven 1983.

H.B. Alexander, *The Antilles*, in L.H. Gray (cur.), *The Mythology of All Races*, XI, *Latin-American Mythology*, Boston 1920, pp. 15-40.

W.E. Arens, *The Man-Eating Myth. Anthropology and Anthropophagy*, Oxford 1979 (trad. it. *Il mito del cannibale. Antropologia e antropofagia*, Torino 2001).

G. Benzoni, *La historia del mondo nuovo*, Venetia 1565, ried. A. Vig (ed.), Milano 1965.

R. Breton, *Dictionnaire caraïbe-françois*, Auxerre 1665.

P.-F. de Charlevoix, *Histoire de l'Isle Espagnole ou de Saint-Dominigue*, I-II, Paris 1730-1731.

C.E. Deive, *Fray Ramón Pané y el nacimiento de la etnografía americana*, in «Boletín del Museo del Hombre Dominicano», 6 (1976), pp. 136-56.

C.E. Deive, *El chamanismo taíno*, in «Boletín del Museo del Hombre Dominicano», 9 (1978), pp. 189-203.

M. Du Puis, *Relation de l'establissement d'une colonie françoise dans la Gardeloupe isle de l'Amérique, et des mœurs des sauvages*, Caen 1652, rist. Basse-Terre 1972.

J.-B. Du Tertre, *Histoire générale des Antilles habitées par les François*, I-IV, Paris 1667-1671, rist. Fort-de-France, Martinique, 1973.

E. Fernández Méndez, *Arte y mitología de los indios taínos de las Antillas Mayores*, San Juan, Puerto Rico, 1979.

J.W. Fewkes, *The Aborigines of Porto Rico and Neighboring Islands*, Washington/D.C. 1907 (Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 25). Cfr. in particolare pp. 53-72.

A.E. Figueredo e S.D. Glazier, *Spatial Behavior, Social Organization, and Ethnicity in the Prehistory of Trinidad*, in «Journal de la Société des Américanistes», 68 (1982), pp. 33-40.

P. García Valdés, *The Ethnography of the Ciboney*, in J.H. Steward (cur.), *Handbook of South American Indians*, IV, *The Circum-Caribbean Tribes*, Washington/D.C. 1948, pp. 503-505.

S.D. Glazier, *The Boyé in Island-Carib Culture*, in *La antropología americanista en la actualidad. Homenaje a Raphael Girard*, México 1980, II, pp. 37-46. Cit. nel testo come 1980a.

S.D. Glazier, *Aboriginal Trinidad and the Guianas. An Historical Reconstruction*, in «Archaeology and Anthropology. Journal of the Walter Roth Museum» (Georgetown, Guyana), 3 (1980), pp. 119-24. Cit. nel testo come 1980b.

C.J.M.R. Gullick, *Exiled from St. Vincent*, Valletta 1976.

A. de Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra firme del Mar Oceano*, I-IV, Madrid 1601-1615, ried. I-XVII, Madrid 1934-1957.

Ch.A. Hoffman, *The Outpost Concept and the Mesoamerican Connection*, in Suzanne M. Lewenstein (cur.), *Proceedings of the Eighth International Congress for the Study of the Pre-Columbian Cultures of the Lesser Antilles*, Tempe/Ariz. 1980, pp. 307-16.

Å. Hultkrantz, *De amerikanska indianernas religioner*, Stockholm 1967.

Th.A. Joyce, *Central American and West Indian Archaeology*, London 1916.

Sieur de La Borde, *Voyage qui contient une relation exacte de l'origine, mœurs, coûtumes, réligion, guerres, et voyages des Caraïbes, sauvages des isles Antilles de l'Amérique*, Amsterdam 1704.

B. de Las Casas, *Historia de las Indias*, Madrid 1875-1876, ried. I-II, J. Perez de Tudela Bueso e E. Lopez Oto (edd.), Madrid 1957.
A. Layng, *The Carib Reserve. Identity and Security in the West Indies*, Lanham/Mar. 1983.
S. Lovén, *Origins of the Tainan Culture, West Indies*, Göteborg 1935.
A. Métraux, *Religion and Shamanism*, in J.H. Steward (cur.), *Handbook of South American Indians*, V, *The Comparative Ethnology of South American Indians*, Washington/D.C. 1949, pp. 559-99.
O. Morales Patiño, *Arqueología Cubana, resumen de actividades, 1946*, in «Revista de arqueología y etnografía», 1 (1947), pp. 5-32.
F. Olsen, *On the Trail of the Arawaks*, Norman/Okl. 1974.
G.F. de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias*, Madrid 1851-1855, ried. I-V, J. Perez de Tudela Bueso (ed.), Madrid 1959.
R. Pané (padre Ramón), *Relación acerca de las antigüedades de los Indios*, J.J. Arrom (ed.), México 1974 (trad. it. *Relazione sulle antichità degli Indiani*, Palermo 1992; *Le antichità degli Indiani*, Cinisello Balsamo 1992).
F. Pérez de Oliva, *Historia de la inuención de las Yndias*, J.J. Arrom (ed.), Bogotá 1965 (Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 20).
H. Pettitjean-Roget, *De l'origine de la famille humaine ou contribution à l'étude des Pierres à Trois-Pointes des Antilles*, in L. Allaire e Francine-M. Mayer (curr.), *Proceedings of the Ninth International Congress for the Study of Pre-Columbian Cultures of the Lesser Antilles*, Montreal 1983, pp. 511-30.
Ch.C. de Rochefort, *Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique*, Rotterdam (1658) 1665, 2ª ed. riv. e ampl.
I. Rouse, *The West Indies*, in J.H. Steward (cur.), *Handbook of South American Indians*, IV, *The Circum-Caribbean Tribes*, Washington/D.C. 1948, pp. 495-565.
I. Rouse, *Prehistory of the West Indies*, in «Science», 144 (1964), pp. 499-513.
I. Rouse, *On the Meaning of the Term «Arawak»*, in F. Olsen, *On the Trail of the Arawaks*, Norman/Okl. 1974, pp. XIII-XVI.
I. Rouse e L. Allaire, *Caribbean*, in R.E. Taylor e C.W. Meighan (curr.), *Chronologies in New World Archaeology*, New York 1978, pp. 431-81.
D.M. Taylor, *The Black Carib of British Honduras*, New York 1951.
J. Wilbert, *Magico-Religious Use of Tobacco among South American Indians*, in D.L. Browman e R.A. Schwarz (curr.), *Spirits, Shamans and Stars. Perspectives from South America*, Den Haag 1979, pp. 13-38. Questo articolo si trova anche in Vera D. Rubin (cur.), *Cannabis and Culture*, Den Haag 1975, pp. 439-61.

STEPHEN D. GLAZIER

Le religioni afrocaraibiche

La maggior parte dei Caraibici di origine africana appartiene, almeno nominalmente, a una delle storiche denominazioni cristiane oppure a una delle nuove sette [Vedi *CRISTIANESIMO NELLE AMERICHE*, articolo *Il Cristianesimo nella regione caraibica*]. Tuttavia, in molte zone dei Caraibi alcune religioni ibride hanno attratto un gran numero di seguaci. Ad Haiti, si può dire che l'intera popolazione sia in qualche modo legata al Vudu. In Giamaica, i culti revivalisti, il Kumina e il Convince, attraggono continuamente un piccolo numero di seguaci. Dovunque si trovino questi culti, alcune persone partecipano più o meno regolarmente alle attività sia della Chiesa cristiana sia di un culto, e in tempi di crisi molti di coloro che normalmente ignorano i culti partecipano ai rituali magici o di guarigione.

In questo articolo mi concentrerò su quattro tipi di culti religiosi sincretici presenti nella regione caraibica, che chiamerò *culti neoafricani*, *culti ancestrali*, *culti revivalisti* e *culti politico-religiosi*. L'esperienza logorante fatta dai neri caraibici nelle condizioni politiche, economiche e domestiche della schiavitù ha inciso sul carattere degli individui e coloro che erano più sensibili a questo logorio elaborarono degli innovativi sistemi religiosi e secolari che permettessero loro di gestire la propria inquietudine. Le nuove istituzioni religiose furono costituite da elementi mutuati da credenze e pratiche africane ed europee, e, in alcuni casi, da elementi delle tradizioni religiose degli Indiani americani e dell'Asia meridionale. Un certo numero di nuove religioni sono nate dall'interazione di tre variabili principali: la variabile socio-economica, quella psicologica e quella culturale. Tra i fattori contingenti nello sviluppo di queste religioni ibride vi furono anche variabili ambientali e demografiche, come per esempio in che misura un gruppo di persone fosse rimasto isolato fisicamente e socialmente da altri segmenti della popolazione e quale fosse la proporzione dei vari gruppi etnici e razziali rispetto al totale della popolazione (Simpson, 1978). Le religioni che hanno successo si diffondono, si adattano e si tramandano anche dopo che sono cambiate (o almeno cambiate in parte) le condizioni che le hanno prodotte e sia avvenuta una socializzazione degli individui che accettano le forme e le credenze che sono state rinnovate. Quando ciò accade, una religione acquisisce un nuovo significato per i propri membri e svolge nuove funzioni, tra cui la più universale è la soddisfazione che si ottiene dalle attività di gruppo.

I culti neoafricani. Questi culti si svilupparono durante le prime fasi del contatto culturale tra persone di origine europea e persone di origine africana, dal momento che gli appartenenti al gruppo subordinato non potevano né acquisire la religione del gruppo dominante, né partecipare come correligionari alle denominazioni cristiane storiche. I principali culti di questo tipo

sono il Vudu haitiano, la Santería cubana e lo Shango di Trinidad. Dal punto di vista del contenuto culturale, queste religioni rappresentano la più ampia mescolanza di tradizioni e rituali africani ed europei nella regione caraibica.

Il Vudu haitiano. Le danze africane degli schiavi del XVII secolo nella parte occidentale dell'isola di Hispaniola e le credenze religiose dei Fon, dei Siniga, dei Lemba, degli Yoruba e di altri popoli africani importate a Hispaniola si mescolarono ad alcune credenze europee di origine popolare riguardanti i santi cattolici: fu così che si sviluppò la religione neoafricana del Vudu. Come ha notato James G. Leyburn (1966), il periodo che va dal 1780 al 1790, durante il quale l'importazione di schiavi a Hispaniola aumentò, vide l'emergere del Vudu, con una graduale predominanza di idee fon. Poiché i riti erano utili per la loro causa, i capi rivoluzionari degli ultimi decenni del XVIII secolo e dei primi anni del XIX crearono ulteriori sintesi.

Gli esseri soprannaturali di maggiore importanza nel Vudu sono i *lwa*, conosciuti anche come *zanj*, *mistè* e con altri nomi ancora. Molti di essi hanno nomi derivati da antichi dei africani, ma altre divinità hanno nomi che derivano da tribù africane, o da toponimi africani, da nomi di origine haitiana o da nomi di santi cattolici; altre etimologie sono sconosciute. La confusione e le contraddizioni nelle credenze relative a questi esseri sono dovute in parte a contraddizioni interne al sistema religioso dei Fon adottato dagli Haitiani, e in parte alla fusione del sistema dei Fon con quello degli Yoruba (Courlander, 1960). Ma le infinite variazioni in queste credenze così come in altre relative alla realtà superiore sono dovute anche all'assenza di una gerarchia nel culto e alla mancanza di documenti scritti. Erika Bourguignon (1980) ipotizza che la varietà e l'incoerenza del Vudu haitiano si siano sviluppate e continuino a svilupparsi in parte attraverso il meccanismo degli stati alterati di coscienza, in particolare le *trance* di possessione e i sogni. Ad Haiti la *trance* di possessione non risponde a stereotipi o prescrizioni. Durante la *trance*, i *leader* e i membri del culto parlano e agiscono in nome degli spiriti, attuando dei comportamenti che possono modificare le future celebrazioni del rituale o la percezione degli spiriti da parte degli adepti.

I grandi *lwa* comprendono sia spiriti della natura che spiriti funzionali, di origine africana. Tra gli spiriti della natura i più importanti sono: Dambala, lo spirito serpente identificato con l'arcobaleno e associato alle inondazioni; Bade, lo spirito dei venti; Sogbo, lo spirito fon del tuono; Shango (yoruba, Ṣango), lo spirito yoruba del lampo e del tuono; e Agwé, lo spirito del mare. Tra i *lwa* funzionali vi sono: Legba, il guardiano fon degli incroci e delle barriere; la famiglia di spiriti Ogou (yoruba, Ogun), associati alla guerra; Zaka, associato al raccolto e all'agricoltura; Ezili, che presso i Fon era una dea marina e ad Haiti è stata trasformata nella personificazione della grazia e della bellezza femminili; gli spiriti della famiglia Gèdè, spiriti della morte; Adja, spirito esperto nel campo delle erbe e delle sostanze curative; e Obatala (yoruba, Ọbatala), la divinità yoruba responsabile della formazione dei bambini nell'utero (Herskovits, 1937b; Courlander, 1939; Simpson, 1945, 1978; Rigaud, 1953; Métraux, 1958).

I *lwa* vengono anche identificati con i santi cattolici. In tal modo, Legba è spesso identificato con sant'Antonio l'Anacoreta, ma secondo alcuni egli è san Pietro, custode delle chiavi. Dambala è identificato con san Patrizio, che è raffigurato con i serpenti. Ogou Ferraille è identificato con san Giacomo, mentre Ogou Balanjo, il guaritore, è associato a san Giuseppe, che viene raffigurato con un bambino in braccio che benedice con la mano alzata. Obatala diventa sant'Anna; e Ezili, che si ritiene il più ricco tra tutti gli spiriti, è identificata con la Mater Dolorosa e viene rappresentata riccamente vestita e ingioiellata. I *marassa*, gli spiriti dei gemelli morti, si crede siano i santi gemelli Cosma e Damiano (Price-Mars, 1928; Herskovits, 1937a).

Il rapporto tra gli adepti del Vudu e i *lwa* viene considerato un rapporto contrattuale: se si è scrupolosi nelle offerte e nelle cerimonie, i *lwa* saranno generosi con il loro aiuto. I *lwa* devono essere onorati una o due volte all'anno con una imponente cerimonia, e frequentemente si devono fare loro piccoli doni. Si pensa che i *lwa* gradiscano il sangue e che i sacrifici animali siano il mezzo attraverso cui ottenere i loro favori. Si crede anche che se si trascurano i propri *lwa*, le conseguenze saranno malattie, morte dei parenti, un cattivo raccolto e altre disgrazie (Simpson, 1980).

Nell'Africa occidentale il concetto di anima è molto elaborato. Nella tradizionale credenza dei Fon, tutte le persone hanno almeno tre anime e i maschi adulti quattro (Herskovits, 1938). Nel Vudu haitiano, ogni uomo ha due anime: *gro bonanj*, che anima il corpo ed è simile all'anima in senso cristiano, e *ti bonanj*, che protegge la persona dai pericoli durante il giorno e la notte (Métraux, 1946). Si dice che le anime «cattive» diventino *lwa* «cattivi» che dividono il loro tempo tra le sofferenze all'inferno e le azioni malvagie sulla terra (Simpson, 1945).

Gli adepti temono il potere dei defunti e osservano meticolosamente i riti funerari e postfunerari. Si tiene una veglia la notte della morte; segue il funerale che, se possibile, viene fatto seguendo i riti della Chiesa cattolica. La nona notte dopo la morte viene fatta «l'ultima preghiera» e la decima notte si celebra un rituale nel quale si offrono sacrifici a tutti i defunti della famiglia (Métraux,

1958; Herskovits, 1937b). Inoltre, una famiglia deve onorare i propri defunti pronunciando i loro nomi nelle successive cerimonie e, se le condizioni economiche lo permettono, celebrando delle cerimonie commemorative per loro ogni anno. Nella credenza vudu, i defunti sono secondi solo ai *lwa* e trascurarli o farli adirare equivale ad attirarsi addosso conseguenze disastrose. (Per dei resoconti di cerimonie vudu, vedi Herskovits, 1937b, pp. 155-76; Simpson, 1940, 1946; Rigaud, 1946; Métraux, 1958; Courlander, 1960, pp. 41-74).

François Duvalier, il dittatore che è stato presidente di Haiti dal 1957 al 1971, ha sfruttato con successo il Vudu a scopi politici (Rotberg, 1976). Tuttavia, gli studiosi concordano sul fatto che successivamente il culto si sia indebolito. Un fattore importante di questo declino è stata la graduale scomparsa della famiglia estesa nelle aree rurali. Molti tra i grandi centri di culto si sono divisi in sette minori sotto la guida di sacerdoti senza un'adeguata preparazione. La povertà economica sempre crescente nelle campagne ha portato all'impoverimento dei riti in quelle zone e con l'espandersi dell'urbanizzazione sono emersi innovativi *leader* del culto, i quali hanno a che fare con i problemi di una clientela eterogenea piuttosto che con i tradizionali problemi riguardanti l'agricoltura o le esigenze degli spiriti ancestrali (Bastide, 1967; Métraux, 1958; Bourguignon, 1980). [Vedi anche *VUDU*].

La Santería cubana. La maggior parte degli elementi non europei della religione sincretica afrocubana conosciuta come Santería derivano da credenze e rituali yoruba. I sacrifici animali sono rivolti alle divinità yoruba, si suona musica yoruba con tamburi di tipo africano, le parole delle canzoni sono in lingua yoruba e i danzatori vengono posseduti dagli *orishas* (yoruba, *oriṣa*, «spirito»). Si cucinano cibi yoruba per gli dei e per i devoti, si indossano perline di certi colori particolari e si usano foglie con incisi sopra nomi yoruba per preparare dei rimedi curativi e per lavare le pietre degli *orishas* e le teste dei membri del culto. Nella Santería, Elegba (yoruba, Eṣu o Ẹlẹgba) è identificato con san Pietro, e Shango (yoruba, Ṣango), dio del tuono, è identificato con santa Barbara. Shakpana (anche Babaluaiye; yoruba, Ṣọpọna) è associato a san Lazzaro. Oya (yoruba, Ọya), una delle mogli di Shango, è l'equivalente di santa Teresina. Obatala (yoruba, Ọbatala) è la Madonna della Misericordia e Yemaja (yoruba, Yemọja) è identificata con la Vergine di Regla (un sobborgo di L'Avana). Osun (yoruba, Ọṣun) è associata alla Vergine del Cobre (una città nella parte orientale di Cuba) e Osanyin (yoruba, Ọsanyin), rinomato per la sua abilità nel guarire, è identificato con san Raffaele. Ifa o Orunmila (yoruba, Ọrunmila), dio della divinazione, è associato a san Francesco d'Assisi. Gli Ibeji (yoruba, «gemelli»), che sono degli dei infantili, sono considerati equivalenti ai santi Cosma e Damiano. Ogun, il dio yoruba della guerra e del ferro, è equivalente a Giovanni Battista (Bascom, 1951, 1972).

Durante le cerimonie della Santería, il sangue degli animali sacrificati agli dei viene fatto scorrere sulle sacre pietre del *santero* (il sacerdote della Santería). Se si verificano molti casi di possessione da parte degli spiriti durante una data cerimonia, ciò vuol dire che gli *orishas* sono stati saziati e sono soddisfatti delle offerte rituali. Le erbe servono a purificare, rinfrescare e preparare i devoti e gli oggetti rituali al contatto con gli *orishas*. Il sangue è il cibo degli dei e le pietre sono gli oggetti attraverso i quali essi vengono cibati e nei quali risiede il loro potere (Bascom, 1950). I *lucumi* (Afrocubani di estrazione yoruba) onorano ciascun dio con danze corali e pantomime secondo l'autentica tradizione yoruba (vedi Ortiz, 1951, per un resoconto vivido e dettagliato delle danze *lucumi*; e Simpson, 1978).

Il regime di Fidel Castro non ha favorito i culti afrocubani e ha preso alcune misure per controllarne la diffusione (Barrett, 1982). Sebbene la Santería a Cuba abbia subìto un declino negli ultimi anni, la presenza di rifugiati cubani ha alimentato il culto di Shango e degli altri *orishas* yoruba negli Stati Uniti. Oggi sono molti i sacerdoti e le sacerdotesse che officiano il culto a Miami, New York, Newark, Detroit, Chicago, Savannah, Gary e in altre città (Bascom, 1972). [Vedi anche *SANTERÍA*].

Il culto di Shango a Trinidad. Nella Nigeria sudoccidentale ciascuna divinità yoruba, compreso Ṣango, dio del tuono e del fulmine, ha il proprio sacerdote o sacerdotessa, i propri seguaci e i propri centri di culto. Nel culto di Shango a Trinidad, questo dio è solo una tra le decine di «potenze» tra le quali si annoverano una ventina o più di divinità yoruba (Lewis, 1978). Inoltre, diverse potenze di origine non yoruba – specialmente Gabriel e Mama Latay – sono molto popolari a Trinidad. Gli antichi dei africani vengono identificati con certi santi cattolici, così come accade ad Haiti, a Grenada, in alcune parti del Brasile, a Cuba e in altre zone del Nuovo Mondo. Alcuni di questi accoppiamenti fatti a Trinidad sono: Obatala e san Benedetto; Shango e san Giovanni; Shakpana e Mosè oppure san Francesco, oppure ancora san Girolamo; Oshun e santa Filomena oppure sant'Anna; Béji (Ibeji) e san Pietro; Emanja e santa Caterina o sant'Anna; Oya e santa Filomena o santa Caterina. Ciascun dio o dea ha i propri colori, cibi e bevande preferiti; si ritiene che ognuno abbia alcuni tratti fisici particolari e possieda certi poteri. Nel culto di Shango, così come nel Vudu e nella Santería, i partecipanti possono riconoscere gli spiriti principali che sono noti in tutto il Paese, o gli spiriti più importanti conosciuti in

una località specifica, dal comportamento caratteristico dei devoti quando vengono posseduti da essi (Bourguignon, 1980). Per esempio, Ogun, il dio del ferro e della guerra, si dice prediliga i colori rosso e bianco (che sono anche i colori preferiti di Shango) e che preferisca le offerte di montoni e galli. Quando è posseduto da Ogun, un devoto di Shango brandisce una spada e si comporta in modo violento (Simpson, 1978).

Ciascuno dei centri del culto di Shango organizza una cerimonia annuale in onore degli *orishas* conosciuti presso il loro devoti. Il rituale, che dura quattro giorni, inizia con la recitazione di preghiere originali, seguite da diverse ripetizioni del Padre Nostro, dell'Ave Maria e del Credo. Il *leader* della cerimonia quindi recita di seguito alcune preghiere come la preghiera di san Francesco, di san Giorgio, e di san Martino; pronuncia i versi uno a uno e i devoti ripetono ogni verso dopo di lui. Poi, come atto di congedo, viene lasciato del cibo per il dio Eshu al di fuori della zona della cerimonia (la divinità yoruba Ẹṣu è considerata al tempo stesso il messaggero degli dei e un trickster). Dopo l'espulsione di Eshu, i devoti invitano alla cerimonia altre potenze attraverso il suono dei tamburi con il ritmo preferito da ognuna delle potenze. Il ritmo di Ogun viene suonato per primo. Le percussioni, le danze, i canti e la possessione da parte degli spiriti vanno avanti per tutta la notte; il momento cruciale si raggiunge all'alba con il sacrificio di piccioni, colombe, polli, aguti, tartarughe di terra, pecore e capre. Nelle successive tre notti si celebrano rituali simili e spesso si sacrifica un toro. Tra gli aspetti della vita cultuale di Trinidad che sono collegati più strettamente a comportamenti religiosi africani vi sono la divinazione, l'evocazione degli spiriti, la medicina popolare, elementi che spesso assomigliano in maniera impressionante ai loro equivalenti nell'Africa occidentale (Simpson, 1978).

Negli ultimi decenni, le tradizionali credenze religiose, magiche e mediche sono state in qualche misura minate dal diffondersi dell'istruzione, dei servizi medici e sociali, e dall'influenza della comunicazione di massa. Lo Shango di Trinidad ha subìto delle modifiche anche a causa della mescolanza di alcuni suoi aspetti con quelli della Chiesa dei battisti spirituali (ovvero gli shouter; Simpson, 1978). Vi sono molte somiglianze tra il culto di Shango di Trinidad e quello di Grenada (Pollak-Eltz, 1969; Simpson, 1978). [Vedi anche *ṢANGO*, vol. 14].

I culti ancestrali. Il secondo tipo di culto religioso ibrido nei Caraibi, che definisco *culto ancestrale*, è costituito da un minor numero di elementi africani e un maggior numero di elementi europei rispetto al tipo di culto neoafricano. I culti detti Kumina e Convince e la danza Kromanti in Giamaica, la danza del Gran Tamburo a Grenada e a Carriacou, il Kele a Santa Lucia, e la religione dei Caribe neri del Belize sono esempi di questo tipo di religione sincretica.

Kumina. Secondo Monica Schuler (1980), il Kumina non ha avuto origine presso gli schiavi delle piantagioni nel XVIII secolo, ma fu importato in Giamaica da coloro che vi migrarono, dopo l'emancipazione, dall'Africa centrale e si stabilirono soprattutto nella zona orientale di Saint Thomas. Il Kumina è principalmente una religione familiare, e ogni membro venera un certo numero di spiriti della famiglia oltre alle altre divinità. Le tre gerarchie di spiriti kumina (conosciuti come *zombi*) sono gli dei del cielo, gli dei terrestri e gli *zombi* ancestrali. Dei trentanove dei del cielo catalogati da Joseph G. Moore (1953), solo uno, Shango, ha chiaramente il nome di una divinità dell'Africa occidentale, ma sembra che alcune divinità kumina servano tribù o «nazioni» africane. Tra le sessantadue divinità terrestri elencate da Moore, almeno sette hanno nomi biblici (per esempio Mosè o Ezechiele). I ventuno *zombi* ancestrali sono gli spiriti di quegli uomini e donne che, durante la loro vita, erano *zombi* danzanti (cioè persone che facevano l'esperienza di essere possedute da un dio e che danzavano durante la possessione), uomini *obeah* (stregoni) e suonatori di tamburi (Moore e Simpson, 1957). La maggior parte delle danze kumina sono cerimonie commemorative tenute in onore degli antenati morti dei partecipanti, ma si celebrano cerimonie anche in altre occasioni, come fidanzamenti, matrimoni, sepolture, l'imposizione del nome a un bambino, l'anniversario dell'emancipazione, e la Festa dell'Indipendenza (Moore, 1953; Schuler, 1980).

Gli *zombi* vengono evocati attraverso percussioni e canti. Le canzoni sono di due tipi: i canti *bilah*, cantati in una varietà locale di inglese, e i canti di campagna, cantati in una lingua che si definisce *african* (con l'accento sull'ultima sillaba). Il rituale kumina si conclude con il sacrificio di una capra e con la danza della Regina del Kumina e delle sue ancelle. Con la celebrazione del rituale, i componenti di una famiglia comunicano i loro desideri ai loro antenati (Moore e Simpson, 1957, 1958).

Convince. Il rituale del Convince che viene praticato nelle parrocchie giamaicane di Saint Thomas e di Portland possiede alcuni elementi cristiani, ma le potenze principali sono gli spiriti delle persone che appartenevano al culto da vive. I potenti spiriti *bongo* provengono dall'Africa, ma anche gli spiriti degli antichi schiavi giamaicani e dei *maroon* (i discendenti degli schiavi fuggiaschi), che hanno tramandato il culto fino a tempi recenti, sono molto importanti. Gli spiriti dei Giamaicani morti più di recente sono meno potenti degli altri spiriti, ma coloro che da vivi praticavano l'*obeah* (evocazione) vengono usati dagli uomini *bongo* (cioè i devoti del Convince) come aiutanti nella divinazione e nel-

l'evocazione degli spiriti. Ciascun uomo *bongo* opera indipendentemente dagli altri, e ha uno o più assistenti detti apprendisti o staffieri. Vi sono inoltre alcuni seguaci meno importanti legati a ogni gruppo di culto, tra i quali alcuni sono cristiani devoti (Hogg, 1960).

Ogni uomo *bongo* officia una cerimonia sacrificale una volta all'anno e conduce i rituali ogni volta che se ne presenta la necessità. Prima della cerimonia principale, si recitano preghiere cristiane, si leggono brani della Bibbia e si cantano degli inni. Poi si invitano gli spiriti alla cerimonia attraverso speciali canti *bongo*, il battito delle mani e le danze fatte dagli uomini *bongo*. Quindi danzano gli spiriti degli antenati (cioè i devoti posseduti dagli spiriti).

Secondo Donald Hogg (1960), caratteristiche quali i sacrifici di sangue, le intense *trance* di possessione, i propositi materialisti delle cerimonie, la divinazione e l'evocazione degli spiriti, la danza religiosa, la venerazione degli spiriti ancestrali e la propiziazione degli esseri potenzialmente malvagi, sono quasi certamente di origine africana. In questo senso il Convince, come il Kumina, mostra di avere subìto l'influenza africana in misura maggiore rispetto ai culti giamaicani come il Sion revivalista, la Pocomania e il Rastafarianesimo. Sebbene una volta fosse un culto nativistico, il Convince si è talmente ridotto a partire dagli anni '50 che al giorno d'oggi la sua unica funzione è fornire allegria e catarsi.

La danza Kromanti. La religione tradizionale dei discendenti dei *maroon*, gli schiavi fuggiaschi del XVII e XVIII secolo in Giamaica, è conosciuta come danza Kromanti. Si crede in una divinità suprema, Yankipong, che è considerata distante dagli affari umani. Gli spiriti dei defunti, chiamati *duppies*, *jumbies* o *bigi-man*, hanno il potere di fare del bene o del male nella vita quotidiana dei loro discendenti, e questo potere è chiamato con il termine *obeah* oppure con il termine più moderno «scienza». Perché abbia successo, nella danza Kromanti uno o più partecipanti devono essere posseduti dallo spirito di un antenato. La maggior parte delle cerimonie della danza Kromanti necessitano del sacrificio di un animale al *pakit* (spirito ancestrale) del *fete-man* (specialista del rituale). Sebbene la danza Kromanti rappresenti una tradizione a sé stante, essa mostra delle somiglianze sia con il Kumina sia con il Convince (Bilby, 1981).

La danza del Gran Tamburo a Grenada e a Carriacou. Per molti residenti di Grenada e Carriacou, partecipare alla danza del Gran Tamburo (conosciuta anche come la danza della nazione, o Saraca, «sacrificio»), è un modo per mostrare rispetto verso i propri antenati. A Carriacou molti sono ancora in grado di rintracciare le «nazioni» africane, ricostruite in senso patrilineare, alle quali appartengono. Di solito questa cerimonia è un'occasione in cui si riunisce la famiglia, ma può anche essere organizzata dai componenti di una corporazione di lavoratori, per esempio, dai pescatori. Ci possono essere varie ragioni per organizzare i festeggiamenti: contrastare la malattia o la disgrazia di un amico o di un parente, dedicare una lapide ad un familiare deceduto, inaugurare un'impresa particolarmente difficile e importante, o dare inizio ai preparativi per il matrimonio di un figlio o di una figlia. Si preparano offerte di cibo per gli antenati e per gli invitati, si predispone uno spazio nel quale gli spiriti degli antenati possano danzare, quindi si invocano gli antenati e si fa la danza del «chiedere perdono», durante la quale i componenti della famiglia si inginocchiano e cantano, chiedendo agli antenati di perdonarli per qualunque torto abbiano commesso (Pearse, 1956). A Carriacou, come ha osservato M.G. Smith (1971), il Cristianesimo e i culti ancestrali sono complementari e ognuno fornisce ciò di cui manca l'altro.

Il Kele a Saint Lucia. La cerimonia kele a Saint Lucia assomiglia, in forma attenuata, al culto di Shango a Trinidad. Si celebra questo rituale per chiedere agli antenati la salute, la protezione contro le disgrazie nell'agricoltura e il successo in imprese importanti, così come per ringraziare i progenitori per i favori concessi in passato. Gli accessori essenziali per un rito kele sono delle asce di pietra levigata (chiamate *pierres tonnerres*, «pietre del tuono», dai devoti, che credono che esse siano cadute dal cielo), tamburi, e arnesi agricoli come machete, asce, zappe e forconi. Diverse asce di pietra vengono disposte a terra a formare una croce, e se ne collocano delle altre attorno al gruppo centrale (Simpson, 1973; Simmons, 1963).

Le asce di pietra, alle quali ci si riferisce con l'appellativo «Shango», simboleggiano gli antenati africani degli abitanti di Saint Lucia che partecipano al rito kele. Le pietre del tuono costituiscono uno dei principali simboli di Shango nell'Africa occidentale, ad Haiti, a Cuba, a Trinidad, a Grenada e nelle aree urbane degli Stati Uniti con una larga presenza di immigrati provenienti dai Caraibi. Gli attuali devoti di Saint Lucia a quanto pare sono inconsapevoli del fatto che Shango (Ṣango) sia la divinità del tuono e del fulmine nelle credenze tradizionali dell'Africa occidentale. Per questi credenti, Shango è semplicemente il nome delle pietre del tuono che permettono ai vivi di mettersi in contatto con i loro antenati africani.

Dopo una prima fase di percussioni, canti e danze, il *leader* della cerimonia kele chiede agli antenati di intercedere presso dio a favore di chi organizza la cerimonia. Quindi si sacrifica un montone agli antenati. La comunicazione con dio si ottiene attraverso la possessione; gli antenati entrano nel corpo di alcuni partecipanti

alla cerimonia. Dopo che il montone è stato cucinato, alcuni pezzi di carne, insieme ad alcune porzioni di igname, riso e altri cibi, vengono gettate a terra come offerte a Shango – cioè agli antenati africani. Saint Lucia è un Paese a predominanza cattolica e alcuni devoti del culto sono anche cattolici praticanti.

Il culto ancestrale dei Caribe neri del Belize. I Caribe neri del Belize sono discendenti degli schiavi africani che fuggirono da altre parti dei Caraibi e si stabilirono per primi tra i Caribe delle Isole a Saint Vincent. Alla fine del XVIII secolo essi furono deportati dagli Inglesi a Roatan, un'isola nel golfo dell'Honduras e successivamente si diffusero lungo la costa del continente. I Caribe neri del Belize parlano una lingua nativa sudamericana e, come ha osservato Douglas MacRae Taylor, «le loro manifestazioni differiscono ben poco, nel complesso, da quelle dei loro vicini» (Taylor, 1951, p. 37; Stone, 1953, pp. 1-3).

Le credenze soprannaturali, i riti e le pratiche dei Caribe neri sono un misto di elementi africani e non africani. Con i canti, i tamburi e la danza si intende placare gli antenati della famiglia che organizza la cerimonia, e alcuni partecipanti vengono posseduti dagli spiriti dei loro antenati defunti, come accade nel Kumina e nel Convince in Giamaica, nel Gran Tamburo a Grenada e a Carriacou, e nel Kele a Saint Lucia. Periodicamente si offrono agli spiriti degli antenati sacrifici di cibo e bevande; alcune offerte vengono portate al mare e gettate in acqua.

Per la maggior parte i Caribe neri sono di religione cristiana, soprattutto cattolici. Per loro non vi è contraddizione tra la fede cristiana e le credenze non cristiane. Gli spiriti degli antenati sono considerati subordinati al Dio cristiano e le forze malvagie dell'universo come manifestazioni di Satana (Taylor, 1951).

I culti revivalisti. Il terzo tipo di sincretismo religioso afrocaraibico, il *culto revivalista*, proviene dai culti afroprotestanti del tardo XVIII secolo e, nel caso della Giamaica, dal Grande risveglio del 1861-1862. Il Sion revivalista in Giamaica, i battisti spirituali (shouter) a Trinidad e gli shaker a Saint Vincent sono esempi di questo tipo di culto.

Sion revivalista. Per quasi cento anni dopo che l'Inghilterra si impossessò della Giamaica nel 1655, nessuna opera missionaria fu portata avanti sull'isola. Il movimento missionario ufficiale iniziò non prima degli anni '20 del XIX secolo. Negli anni '60 del XVIII secolo ebbe origine un movimento religioso conosciuto come Myalismo per proteggere gli schiavi contro la stregoneria degli Europei. Questo movimento battista «nativo» crebbe indisturbato nei quarant'anni tra il 1780 e il 1820, data a partire dalla quale si diffuse in Giamaica una reinterpretazione del Cristianesimo. Le dispute per l'affitto e per il salario tra i proprietari delle piantagioni e i lavoratori divennero frequenti dopo l'abolizione dell'apprendistato nel 1838. Negli anni 1841-1842 i myalisti predicavano il messaggio millenarista secondo il quale essi erano gli angeli di Dio, incaricati di compiere l'opera del Signore, e la loro ira era diretta sia contro i proprietari delle piantagioni sia contro i missionari. Le autorità presero misure molto severe contro questo movimento. L'interesse popolare per le Chiese separatiste, così come per le missioni regolari, fu stimolato dal Grande risveglio che si diffuse rapidamente nell'isola negli anni 1861-1862, ma l'entusiasmo si smorzò poco tempo dopo. La religione ibrida dei myalisti, o battisti neri, che comprendeva danze, tamburi e possessione da parte degli spiriti, riemerse nel 1866. Successivamente la vitalità di questo movimento si poté notare nel proliferare e fiorire dei culti revivalisti neri (Curtin, 1955; Schuler, 1979).

Gli adepti del Sion revivalista (Revival Zion) e delle sette a esso collegate di Revival e Pocomania non identificano gli antichi dei africani con i santi cristiani come fanno i partecipanti di Vudu (Haiti), Santería (Cuba) e Shango (Brasile, Trinidad, Grenada). I seguaci, durante le cerimonie revivaliste, sono posseduti dallo Spirito Santo, così come dagli spiriti di figure dell'Antico Testamento quali Geremia, Isaia, Giosuè, Mosè, Sadràch, Mesàch e Abdènego; di apostoli ed evangelisti del Nuovo Testamento quali Matteo, Marco, Luca, Giovanni, Pietro e Giacomo; degli arcangeli Michele, Gabriele e Raffaele; di Satana e del suo principale aiutante, Rutibel; di esseri appartenenti alla tradizione magica ebraica, quali Uriel, Ariel, Seraph, Natanaèle e Tarsis; di Costantino, Melchisedec e dell'Angelo Regale; e dei defunti, soprattutto dei più importanti *leader* revivalisti del passato (Moore e Simpson, 1957; Simpson, 1978).

Le percussioni, gli inni cantati, il battito delle mani, le preghiere, la lettura della Bibbia, la possessione da parte degli spiriti, e i commenti occasionali da parte del *leader* sono le caratteristiche principali delle funzioni settimanali, così come la danza «spirituale», nella quale alcuni partecipanti che hanno un ruolo di guida danzano in circolo attorno all'altare in senso antiorario, battendo con forza prima il piede destro e poi il sinistro, piegandosi in avanti e poi raddrizzandosi, andando in iperventilazione ed emettendo ritmicamente dei lamenti. Tra i rituali revivalisti ve ne sono alcuni speciali quali le cerimonie di battesimo, i rituali funerari (veglia, funerale, «la nona notte», «i quaranta giorni» e funzioni commemorative a distanza di uno o più anni dalla morte), e la consacrazione di un luogo di incontro. Le «tavole» (banchetti) si celebrano per ringraziare gli spiriti della loro assistenza o per chiedere di essere liberati dalle disgrazie (Simpson, 1956).

I battisti spirituali (shouter) di Trinidad. Per molti aspetti, il culto dei battisti spirituali (shouter) di Trinidad è simile a quello del Sion revivalista della Giamaica, ma vi sono anche alcune notevoli differenze. Presso gli shouter, il canto degli inni non è accompagnato dal suono di tamburi né da alcuna percussione. I battisti spirituali non vengono posseduti da tutta una varietà di spiriti come accade presso i revivalisti della Giamaica; di solito, i devoti vengono posseduti solo dallo Spirito Santo. Tuttavia, alcuni gruppi di shouter fanno delle offerte rituali agli spiriti «del mare, della terra e del fiume», e a volte accade che una «potenza» shango possa possedere una persona mentre partecipa a un rituale. A Trinidad vi sono collegamenti importanti tra i battisti spirituali e i gruppi shango (il culto di Shango non si trova in Giamaica). Gli shangoisti così come gli shouter hanno bisogno di essere battezzati e solo un pastore shouter di una certa importanza può celebrare questa funzione. Inoltre, vi sono dei riti facoltativi, ai quali partecipano i membri di entrambi i culti, detti «il lutto» e «la costruzione», guidati dai *leader* dei battisti spirituali. Molti *shouter* partecipano alle cerimonie annuali organizzate dai vari gruppi del culto di Shango, e come i loro equivalenti nei vari culti sincretici presenti in altre zone dei Caraibi, alcuni adepti partecipano a volte anche alle funzioni delle religioni più ortodosse (Simpson, 1978; Glazier, 1983).

I battisti spirituali sono spesso uomini e donne di bassa estrazione sociale. La maggior parte sono di origine africana, ma partecipano al culto anche alcuni Indiani delle Indie orientali. In tutti i Caraibi, negli ultimi decenni, la maggior parte dei culti neoafricani, dei culti ancestrali e dei culti revivalisti, così come molte Chiese storiche, hanno perduto adepti, mentre le sette pentecostali, della Santità, degli avventisti e il movimento rastafariano hanno subìto una notevole espansione (Simpson, 1978).

Gli shaker di Saint Vincent. Il dominio inglese dell'isola di Saint Vincent iniziò nel 1783 e la prima influenza religiosa diretta sulla popolazione degli schiavi fu quella di un missionario metodista che si recò nell'isola nel 1787. Il culto degli shaker, che risale almeno all'inizio del XX secolo, ha una base metodista, con una mescolanza di elementi di altre tradizioni cristiane (Anglicanesimo, Cattolicesimo, Pentecostalismo), tratti religiosi africani modificati ed elementi sviluppati localmente. Una caratteristica importante di questa religione è costituita da un stato mentale di leggera dissociazione, attribuito alla possessione da parte dello Spirito Santo, di cui fanno esperienza alcuni dei suoi adepti. Le varie funzioni del culto degli shaker e gli stessi rituali sono simili a quelli dei battisti spirituali di Trinidad (Henney, 1974).

I culti politico-religiosi. Questo quarto tipo di culto compare quando una società sta attraversando una radicale riorganizzazione, come nel caso della Giamaica durante i disordini che hanno accompagnato la Grande Depressione degli anni '30 del XX secolo. Il movimento rastafariano, nato in questo periodo nell'isola, è un misto di protesta sociale e dottrina religiosa e può quindi definirsi un *culto politico-religioso*.

Rastafarianesimo. Un fattore importante alla base della comparsa del Rastafarianesimo è costituito dal fatto che, almeno dall'inizio del XX secolo, i Giamaicani neri elaborarono un'identificazione con l'Etiopia attraverso il simbolismo biblico. Il verso che viene citato più spesso è quello tratto da *Salmi* 68,32: «Verranno i grandi dall'Egitto, l'Etiopia tenderà le mani a Dio». Tra il 1904 e il 1927 l'Etiopia divenne oggetto di interesse per i Giamaicani grazie a vari saggi, articoli e libri pubblicati in Giamaica e negli Stati Uniti. I primi anni '30 del XX secolo videro la fondazione di un certo numero di associazioni di neri e l'emergere del movimento rastafariano, chiamato così in onore di Ras (principe) Tafari, che fu incoronato imperatore con il nome di Hailé Selassié d'Etiopia (Abissinia) nel novembre del 1930. Marcus Garvey aveva fondato in Giamaica la Universal Negro Improvement nel 1914 e la sua dottrina di redenzione basata sulla razza, insieme all'incoronazione di Hailé Selassié, alimentarono l'interesse per la tradizione dell'Etiopia (Hill, 1981).

Sin dall'emancipazione, gli appartenenti ai ceti più bassi avevano lottato continuamente contro lo sfruttamento. L'aumento dei salari, la concessione dei diritti civili e politici e altre conquiste sono state ottenute lentamente e spesso a fronte di una dura opposizione. Nei primi anni '30 del XX secolo, i problemi fondamentali per i Giamaicani delle campagne erano la terra, gli affitti e le tasse, e le loro lotte su queste questioni diedero vita alle visioni millenaristiche del movimento rastafariano. In quel periodo i rastafariani furono oggetto di forti pressioni da parte della polizia a Saint Thomas e nelle zone limitrofe. È probabile che il millenarismo rastafariano, con la sua visione di un dominio dei neri, abbia funzionato da catalizzatore per le rivolte dei lavoratori del 1938 (Hill, 1981).

Nel 1953 il Rastafarianesimo presentava forti analogie con il revivalismo per quanto riguarda la struttura organizzativa e rituale. I piccoli gruppi indipendenti di entrambi i movimenti avevano una serie di ministri, festività e rituali simili tra loro, tra i quali la lettura di passi della Bibbia e il canto degli inni (nel caso dei rastafariani versioni modificate, adattate alla dottrina del culto); tuttavia esistevano differenze importanti. Le percussioni, la danza e la possessione da parte degli spiriti erano caratteristiche prominenti del revivalismo, ma

non si verificavano mai negli incontri dei rastafariani (Simpson, 1955). La barba e i *dreadlock* erano presenti tra i rastafariani, anche se non costituivano un aspetto importante del movimento negli anni '50 del secolo scorso, né lo era il ruolo attribuito alla *ganja* (marijuana). Il Rastafarianesimo, tuttavia, si opponeva all'*establishment* ed era molto impegnato nella questione razziale (Chevannes, 1977). Il revivalismo, invece, non aveva significato politico nel 1953 e i suoi adepti si preoccupavano principalmente della salvezza personale (Simpson, 1956).

Secondo le dottrine rastafariane del 1953, 1) i neri erano stati esiliati nei Caraibi a causa delle loro trasgressioni; 2) i bianchi sono inferiori ai neri; 3) la situazione della Giamaica è senza speranza; 4) l'Etiopia è il paradiso; 5) Hailé Selassié è il dio vivente; 6) l'imperatore dell'Abissinia farà in modo che gli espatriati di origine africana ritornino nella loro patria; e 7) presto i neri si vendicheranno dei bianchi costringendoli a servirli (Simpson, 1955). Queste sono le credenze di base del movimento, anche se non tutti gli adepti aderiscono a ciascuna di esse o danno a esse la stessa importanza. I rastafariani reinterpretano l'Antico Testamento affermando di essere dei veri profeti di oggi, «reincarnazioni di Mosè, Giosuè, Isaia e Geremia». Credono anche di essere «destinati a liberare gli Etiopi dispersi di pelle nera» (Nettleford, 1970, pp. 108-109).

Quando, a metà degli anni '50 del XX secolo, il revivalismo iniziò a declinare, molti suoi seguaci furono attratti dal Rastafarianesimo e parteciparono attivamente al movimento o ne divennero simpatizzanti (Smith, Augier e Nettleford, 1960). Tra il 1953 e il 1960 il movimento rastafariano crebbe rapidamente e la sua dottrina si fece più complessa. Questa crescita continuò negli anni '70 e nei primi anni '80. Gli appartenenti al movimento – sia coloro che vi erano pienamente coinvolti, sia coloro che lo erano in parte – provenivano da tutti i livelli della società. I rastafariani più militanti sostenevano che la liberazione dalla povertà, dalla disoccupazione e dall'umiliazione doveva provenire da forze interne alla Giamaica e non da Hailé Selassié o dal suo spirito. L'idea del rimpatrio in Africa divenne meno importante, mentre alcuni gruppi iniziarono a sottolineare l'importanza del potere nero e dell'«africanizzazione della Giamaica» (l'occupazione, l'istruzione e l'uso delle risorse del Paese dovevano andare a beneficio della gente di origine africana; vedi Nettleford, 1970; Barrett, 1974; Simpson, 1978).

L'aspetto militante del Rastafarianesimo odierno si può vedere chiaramente nella sua idea di una moderna Babilonia che comprende la Gran Bretagna, ovvero la potenza coloniale del passato, gli Stati Uniti, cioè la maggiore potenza industriale di oggi, lo Stato borghese della Giamaica e la Chiesa. I rastafariani considerano Babilonia come la fonte delle disgrazie della Giamaica (Chevannes, 1977). Recentemente un tema trattato nel movimento è stato quello legato alla natura: nel pensiero rastafariano la natura è la società non industriale; ciò è alla base di alcuni aspetti dello stile di vita rastafariano, per esempio le regole della dieta, la barba e i capelli non pettinati, e l'importanza della *ganja* (Chevannes, 1977).

Sin dai primi anni '60 del secolo scorso, il Rastafarianesimo ha svolto un ruolo importante nell'evoluzione della musica popolare giamaicana. Il ritmo dei tamburi *akete* dei rastafariani ha influenzato lo sviluppo del ritmo veloce detto *ska*, e la forma dello *ska* si è trasformata nel *reggae*. La maggior parte delle canzoni *reggae* contiene critiche sociali, ma molte sono anche in lode di Ras Tafari, di eroi giamaicani, della libertà e della *ganja* (Barrett, 1977; Chevannes, 1977). Nella poesia e nella prosa scritte da rastafariani contemporanei un tema principale è quello dell'Africa e della consapevolezza di un'identità africana (Johnson, 1980).

Il Rastafarianesimo non è un movimento unitario (Campbell, 1980). Molti «fratelli» si riuniscono in gruppi piccoli e informali e non sono affiliati a gruppi organizzati. Molti rastafariani si rifiutano di partecipare alle elezioni poiché non si sentono rappresentati da nessuno dei due partiti politici giamaicani. Tuttavia, recentemente alcuni rastafariani hanno svolto un ruolo sempre più attivo in politica (Smith, Augier e Nettleford, 1960; Chevannes, 1977).

La cultura rastafariana si è diffusa in altre parti dei Caraibi e l'arte, la poesia, la musica e la filosofia rastafariane sono conosciute a Londra, Parigi e altre città dell'Europa occidentale e degli Stati Uniti. La musica rastafariana si è diffusa in molti Paesi africani (Campbell, 1980).

La deposizione di Hailé Selassié nel 1974 e la sua morte l'anno successivo non hanno provocato un declino del movimento. Il Rastafarianesimo è nato da certe condizioni presenti in Giamaica e in altri Paesi caraibici e ha continuato a esistere poiché quelle condizioni, così come la situazione internazionale, non sono cambiate in maniera determinante (Barrett, 1977).

[Sulle origini africane di molti elementi delle religioni afrocaraibiche, vedi *AFRICA OCCIDENTALE, RELIGIONI DELL'*; *FON ED EWE, RELIGIONE DEI*; *ŞANGO*; e *YORUBA, RELIGIONE DEGLI*, tutte nel vol. 14].

BIBLIOGRAFIA

D.B. Barrett (cur.), *World Christian Encyclopedia. A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World, A.D. 1900-2000*, Oxford 1982.

L.E. Barrett, *Soul-Force. African Heritage in Afro-American Religion*, New York 1974.

L.E. Barrett, *The Rastafarians. Sounds of Cultural Dissonance*, Boston 1977.

W.R. Bascom, *The Focus of Cuban Santería*, in «Southwestern Journal of Anthropology», 6 (1950), pp. 64-68.

W.R. Bascom, *The Yoruba in Cuba*, in «Nigeria», 37 (1951), pp. 14-20.

W.R. Bascom, *Shango in the New World*, Austin 1972.

R. Bastide, *Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Paris 1967 (trad. it. *Le Americhe nere. Le culture africane nel Nuovo Mondo*, Firenze 1970).

K.M. Bilby, *The Kromanti Dance of the Windward Maroons of Jamaica*, in «Nieuwe West-Indische Gids», 55 (1981), pp. 52-101.

Erika Bourguignon, *George E. Simpson's Ideas about Ultimate Reality and Meaning in Haitian Vodun*, in «Ultimate Reality and Meaning», 3 (1980), pp. 233-38.

H. Campbell, *Rastafari. Culture of Resistance*, in «Race & Class», 22 (1980), pp. 1-23.

H. Campbell, *Rasta and Resistance. From Marcus Garvey to Walter Rodney*, Dar es Salaam 1985 (trad. it. *Resistenza rasta*, Milano 2004).

B. Chevannes, *The Literature of Rastafari*, in «Social and Economic Studies», 26 (1977), pp. 239-62.

H. Courlander, *Haiti Singing*, Chapel Hill/N.C. 1939.

H. Courlander, *The Drum and the Hoe. Life and Lore of the Haitian People*, Berkeley 1960.

P.D. Curtin, *Two Jamaicas. The Role of Ideas in a Tropical Colony, 1830-1865*, Cambridge/Mass. 1955.

E.W. Davis, *The Ethnobiology of the Haitian Zombi*, in «Journal of Ethnopharmacology», 9 (1983), pp. 85-104.

S.D. Glazier, *Marchin' the Pilgrims Home. Leadership and Decision-Making in an Afro-Caribbean Faith*, Westport/Conn. 1983.

Jeannette H. Henney, *Spirit-Possession Belief and Trance Behavior in Two Fundamentalist Groups in St. Vincent*, in Felicitas D. Goodman, Jeannette H. Henney e Esther Pressel, *Trance, Healing, and Hallucination. Three Field Studies in Religious Experience*, New York 1974, pp. 6-111.

M.J. Herskovits, *African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief*, in «American Anthropologist», 39 (1937), pp. 635-43 (cit. nel testo come 1937a).

M.J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, New York 1937 (cit. nel testo come 1937b).

M.J. Herskovits, *Dahomey. An Ancient West African Kingdom*, I-II, New York 1938.

R.A. Hill, *Dread History. Leonard Howell and Millenarian Visions in Early Rastafari Religions in Jamaica*, in «Epochē», 9 (1981), pp. 30-71.

D. Hogg, *The Convince Cult in Jamaica*, in «Yale University Publications in Anthropology», 58 (1960), pp. 3-24.

H. Johnson, *Introduction*, in T. Fitz-Henley, *Boy in a Landscape. A Jamaica Picture*, Gordon Town 1980.

M.S. Laguerre, *Voodoo Heritage*, Beverly Hills/Cal. 1980.

Maureen Warner Lewis, *Yoruba Religion in Trinidad. Transfer and Reinterpretation*, in «Caribbean Quarterly», 24 (1978), pp. 18-32.

J.G. Leyburn, *The Haitian People*, New Haven (1941) 1966, 2ª ed. riv.

A. Métraux, *The Concept of Soul in Haitian Vodu*, in «Southwestern Journal of Anthropology», 2 (1946), pp. 84-92.

A. Métraux, *Le Vaudou haïtien*, Paris 1958 (trad. it. *Il vodu haitiano*, Torino 1971).

J.G. Moore, *Religion of Jamaican Negroes. A Study of Afro-American Acculturation*, Diss. Evanston/Ill. 1953.

J.G. Moore e G. E. Simpson, *A Comparative Study of Acculturation in Morant Bay and West Kingston, Jamaica*, in «Zaire», 11 (1957), pp. 979-1019 e 12 (1958), pp. 65-87.

R.M. Nettleford, *Mirror, Mirror. Identity, Race and Protest in Jamaica*, Kingston 1970.

F. Ortiz Fernández, *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, La Habana 1951.

A.C. Pearse, *The Big Drum Dance of the Carriacou*, Ethnic Folkways Library P 1011, 1956.

Angelina Pollak-Eltz, *The Shango Cult in Grenada, British Westindies*, in *Proceedings of the Eighth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, I-III, Tokyo 19[illegible], III, pp. 59s.

J. Price-Mars, *Ainsi parla l'oncle*, Paris 1928.

M. Rigaud, *La Tradition voudoo et le voudoo haïtien. Son temple, ses mystères, sa magie*, Paris 1953.

Odette M. Rigaud, *The Feasting of the Gods in Haitian Vodu*, in «Primitive Man», 19 (1946), pp. 1-58.

R.I. Rotberg, *Vodun and the Politics of Haiti*, in M.L. Kilson e R.I. Rotberg (curr.), *The African Diaspora. Interpretative Essays*, Cambridge/Mass. 1976, pp. 342-65.

Monica Schuler, *Myalism and the African Religious Tradition in Jamaica*, in Margaret E. Crahan e F.W. Knight (curr.), *Africa and the Caribbean. The Legacies of a Link*, Baltimore 19[illegible], pp. 65-79.

Monica Schuler, *«Alas, Alas, Kongo». A Social History of Indentured African Immigration into Jamaica, 1841-1865*, Baltimore 1980.

H.F.C. Simmons, *Notes on Folklore in St. Lucia*, in E. Brathwaite (cur.), *Iouanaloa. Recent Writing from St. Lucia*, Saint Lucia 1963, pp. 41-49.

G.E. Simpson, *The Vodun Service in Northern Haiti*, in «American Anthropologist», 42 (1940), pp. 236-54.

G.E. Simpson, *The Belief System of Haitian Vodun*, in «American Anthropologist», 47 (1945), pp. 35-59.

G.E. Simpson, *Four Vodun Ceremonies*, in «Journal of American Folklore», 59 (1946), pp. 154-67.

G.E. Simpson, *Political Cultism in West Kingston, Jamaica*, in «Social and Economic Studies», 4 (1955), pp. 133-49.

G.E. Simpson, *Jamaican Revivalist Cults*, in «Social and Economic Studies», 5 (1956), pp. 321-442.

G.E. Simpson, *The Kele Cult in St. Lucia*, in «Caribbean Studies», 13 (1973), pp. 110-16.

G.E. Simpson, *Black Religions in the New World*, New York 1978.

G.E. Simpson, *Ideas about Ultimate Reality and Meaning in Haitian Vodun*, in «Ultimate Reality and Meaning», 3 (1980), pp. 187-99.

M.G. Smith, *A Note on Truth, Fact, and Tradition in Carriacou*, in «Caribbean Quarterly», 17 (1971), pp. 128-38.

M.G. Smith, R. Augier e R.M. Nettleford, *The Ras Tafari Movement in Kingston, Jamaica*, Mona 1960.

Doris Stone, *The Black Caribs of Honduras*, Ethnic Folkways Library P 435, 1953.
D. MacRae Taylor, *The Black Carib of British Honduras*, New York 1951.

GEORGE EATON SIMPSON

COATLICUE (Colei che indossa una veste di serpenti) era una delle tante forme della dea della terra feconda degli Aztechi, Teteoinnan, che rappresentava l'idea della fertilità materna associata alla terra. La statua monumentale di Coatlicue, rinvenuta nel 1790 nel centro di Città del Messico, costituisce uno dei più importanti e raffinati prodotti dell'arte religiosa della Mesoamerica. Si tratta di una figura in pietra, alta quasi tre metri, che rappresenta un personaggio femminile che indossa un corpetto costituito di mani e di cuori umani, veste una gonna, fatta di serpenti intrecciati, le cui fibbie della cintura, sul davanti e sul retro, raffigurano dei teschi, ha feroci serpenti a sonagli al posto delle mani e due enormi teste di serpente affrontate in luogo del capo. Secondo gli storici dell'arte, queste due teste gigantesche nascono dal sangue prodotto dalla decapitazione di Coatlicue. I suoi piedi sono giganteschi artigli di giaguaro. Questo capolavoro della scultura mesoamericana conservato nel Museo Nacional de Antropología di Città del Messico, esprime i concetti collegati del terrore e della distruzione, che sono connessi con alcuni aspetti del culto della divinità femminile nella capitale degli Aztechi, Tenochtitlan (1325-1521 d.C.).

Il primo atto creativo di Coatlicue, come narra il libro III della *Historia general de las cosas de la Nueva España* di Bernardino de Sahagún (scritta tra il 1569 e il 1582; nota anche come *Codice Fiorentino*), consiste nella drammatica nascita del dio della guerra Huitzilopochtli. Questo *teocuicatl* (canto sacro) racconta come Coatlicue stesse spazzando il suo tempio sul Coatepec (Montagna serpente) quando una sfera piumata la fecondò. I suoi figli, i *centzon huitznahua* (i quattrocento del Sud), si sentirono offesi e si prepararono a muovere guerra contro la loro stessa madre. Guidati dall'aggressiva figlia di Coatlicue, Coyolxauhqui (Adornata con campanelli dorati), i quattrocento guerrieri iniziarono la loro marcia verso Coatepec. Coatlicue, terrorizzata dalla prospettiva del loro arrivo, fu confortata da una voce proveniente dall'interno del suo ventre che disse: «Non preoccuparti, so che cosa deve essere fatto». Quando infine i guerrieri giunsero a Coatepec, Coatlicue partorì Huitzilopochtli, già adulto e ricoperto dall'armatura del guerriero. Usando il suo *xiuhcoatl* (serpente di fuoco), egli fece a pezzi sua sorella Coyolxauhqui e distrusse gli altri suoi fratelli.

Insieme alla dea Cihuacoatl (Donna serpente), Coatlicue rappresenta l'aspetto mortifero e aggressivo delle divinità degli Aztechi.

[Vedi *HUITZILOPOCHTLI*; e *TERRA*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

B.C. Brundage, *The Fifth Sun. Aztec Gods, Aztec World*, Austin/Tex. 1979. Si vedano specialmente i Capitoli *The Quality of the Numinous* (pp. 50-79) e *The Goddesses* (pp. 153-75). L'opera di Brundage attribuisce grande importanza al fattore religioso nella società e propone analisi che collegano specifici aspetti del sacro con una visione generale dell'intero sistema religioso degli Aztechi.
J. Fernández, *Coatlicue. Estética del arte indígena antiguo*, México 1954, 2ª ed. 1959. Il lavoro di Fernández (con la stimolante introduzione di Samuel Ramos) studia gli aspetti estetici di Coatlicue all'interno del quadro generale dell'arte azteca.
[Aggiornamenti bibliografici:
E. Matos Moctezuma, *Las piedras negadas. De la Coatlicue al Templo Mayor*, México 1998].

DAVÍD CARRASCO

CRISTIANESIMO NELLE AMERICHE. [Questa voce è composta di tre articoli: *Il Cristianesimo nell'America Latina*, *Il Cristianesimo nella regione caraibica* e *Il Cristianesimo nell'America settentrionale*].

Il Cristianesimo nell'America Latina

La scoperta di Santo Domingo nel 1492 segna l'inizio della storia della Chiesa latino-americana. Fra i cento uomini a bordo della *Pinta*, della *Niña* e della *Santa María* non vi erano sacerdoti; quegli uomini, tuttavia, erano spagnoli cristiani. Essere spagnoli o portoghesi all'inizio del XVI secolo significava essere imbevuti di quel particolare concetto di Chiesa e di Stato che aveva dato avvio alle Crociate, con tragiche conseguenze per gli indigeni americani. Solo dieci mesi prima dello sbarco di Colombo, gli Spagnoli avevano cacciato i Mori da Granada, concludendo così con successo una guerra di liberazione durata otto secoli. Infiammati dalla convinzione che la corona di Spagna fosse lo strumento divinamente prescelto per la salvezza del Nuovo Mondo, Isabella e Ferdinando, e più tardi Filippo, appoggiarono l'impresa con entusiasmo. Per la seconda spedizione nel 1493, inviarono 1.500 uomini con una flotta di 17 navi, compresi i rappresentanti delle autorità civili, una delegazione ecclesiastica (guidata dal benedettino Bernardo Boyl), oltre a un contingente di nobili per acqui-

sire terre e servi per Cristo. In questo modo, la decadente società feudale spagnola imponeva artificialmente le sue strutture alla nascente società latino-americana, improntandone indelebilmente l'organizzazione e il futuro, a scapito di entrambi.

Nel Nuovo Mondo, il «nemico» da conquistare non aveva nulla in comune con i Mori appena sconfitti. Gli antropologi e gli storici dissentono tra loro sulla natura della disparità culturale fra la civiltà spagnola e le maggiori civiltà native. Alcuni affermano che gli Indios avevano pressoché raggiunto il livello della prima dinastia egizia; altri respingono questo paragone culturale, ritenendolo scorretto. Gli Aztechi, i Maya e gli Inca vivevano in comunità agricole essenzialmente sedentarie, alcune delle quali esposte alla più elevata influenza culturale; altre, nomadi, presentavano aspetti più primitivi nella cultura e nella religione. Le religioni sincretiche degli Indios incarnavano i tradizionali dualismi: giorno e notte, sole e luna, bene e male, soggetti a un fato soverchiante e implacabile. La straordinaria rapidità con cui furono distrutte queste culture fu determinata, almeno in parte, dalla superiorità delle armi spagnole, dall'uso del cavallo (scomparso durante la preistoria indigena) e dalla brutale soppressione delle antiche credenze e dei costumi per imporre una religione e una forma di vita incomprensibile per quei popoli.

Gli accordi fra i papi e i re cattolici della penisola iberica risalgono al XIII secolo, quando ai Portoghesi furono riconosciuti diritti ecclesiastici, politici ed economici sui Paesi scoperti e da scoprire. Poco prima della vittoriosa *Reconquista* di Granada, due bolle papali davano ai re spagnoli ampi poteri in materia ecclesiastica in quei Paesi. Nel 1493 il papa concedeva diritti di giurisdizione alle corone spagnola e portoghese sulle terre scoperte a ovest e a est di una linea immaginaria tracciata da nord a sud a 100 leghe (556 chilometri), passate nel 1494 a 370 (2.054 chilometri), a ovest delle isole Azzorre. Vi furono diverse interpretazioni dei diritti elargiti dal papa, se fossero, cioè, soltanto ecclesiastici o anche territoriali; ma i re cattolici intesero che entrambi i diritti fossero inclusi e agirono di conseguenza. Il diritto alle terre era inscindibile dal dovere di evangelizzare i popoli indigeni. Lo scopo era l'ampliamento del regno di Dio.

I diritti regali accordati dal papa comprendevano la creazione di vescovadi nei territori conquistati, la designazione di vescovi, il pagamento di decime per lo sviluppo dell'opera di evangelizzazione, la costruzione di conventi e di chiese, la nomina dell'intero clero e l'invio di missionari. In questo modo sia le funzioni di carattere civile sia quelle di carattere ecclesiastico erano sotto il controllo del re, escludendo così il papa da ogni decisione attinente la conversione delle Americhe. La creazione del Consiglio delle Indie (1524) facilitava l'esecuzione dei diritti e della volontà del re tramite autorità civili: nel 1535 furono nominati dei viceré e vari collaboratori per la Nuova Spagna (Messico), nel 1544 per il Perù (la regione andina), nel 1717 per Granada (Grande Colombia) e nel 1776 per il Río de la Plata (area del Río de la Plata).

La Chiesa coloniale (1492-1808). Una fede di natura medievale spingeva i *conquistadores* ad allargare il mondo cristiano. Ferdinando di Aragona e Isabella di Castiglia, sostenuti dallo strenuo difensore dell'integralismo cattolico Francisco Jiménez de Cisneros, e i re successivi, Carlo I (Carlo V, come imperatore del Sacro Romano Impero) e Filippo II, unificarono la Spagna rendendola forte abbastanza da affrontare la missione, da tutti loro ritenuta divina, di cristianizzare le Americhe. Quest'impresa politico-ecclesiastica durò, in tutto, 124 anni.

Fondazione della Chiesa coloniale. I primi venticinque anni dopo la scoperta di Santo Domingo videro il costituirsi delle colonie spagnole nel bacino caraibico. Pochi i sacerdoti che seguivano i primi viaggi. Nei dieci anni seguenti, 125 sacerdoti (compresi 89 francescani e 32 domenicani) partirono per le Indie occidentali ad evangelizzare circa 250.000 indigeni. Fra il loro equipaggiamento vi erano anche materiali per la costruzione di chiese e monasteri, libri, monili per allacciare i primi rapporti con gli Indios, oltre a beni di sussistenza. Di particolare significato, durante il periodo iniziale, furono le profetiche denunce degli abusi verso gli Indios fatte da due domenicani, Antonio de Montesinos (nel 1511) e Bartolomé de Las Casas (dal 1514 al 1566). [Vedi *LAS CASAS, BARTOLOMÉ DE*, vol. 7]. I maggiori ostacoli per la missione furono l'uso delle armi per soggiogare i nativi e il sistema dell'*encomienda*, per cui gli Indios venivano affidati alla cura di quelli che ricevevano terre, ed erano obbligati a lavorare e a ricevere un'istruzione cristiana.

La conquista e l'evangelizzazione dell'entroterra cominciò con Hernán Cortés in Messico (1519) e fu estesa al Perù da Francisco Pizarro (1531). I conquistatori erano accompagnati da sacerdoti regolari e secolari. La maggioranza di quelli regolari (appartenenti a ordini religiosi) si dedicò alle missioni, mentre il clero secolare prestava servizio nelle parrocchie per gli Spagnoli, i Creoli e, più tardi, per i meticci.

Durante il XVI secolo, le chiese proliferarono. Verso la fine del secolo, erano stati creati quindici vescovadi in ciascuno dei due vicereami allora esistenti, quello della Nuova Spagna e quello del Perù. Subito dopo la Conquista, furono organizzati incontri diocesani e provinciali per stabilire la linea di condotta e la pratica del lavoro missionario e istituzionale. Dei quindici Concili provinciali tenuti durante il periodo coloniale, quattro

furono di maggiore peso: i Concili di Lima I (1551) e III (1582-1583) e quelli del Messico I (1555) e III (1585).

Nel Concilio di Lima I, le prime quaranta risoluzioni stabilivano l'organizzazione della Chiesa degli Indios inca sulla base delle originarie divisioni tribali e regionali dell'Impero. Inoltre si ritenne prioritario rispetto al battesimo l'insegnamento catechetico nella lingua locale. Le successive ottanta risoluzioni stabilirono la struttura ecclesiastica coloniale, manifestando una netta divisione fra la parte spagnola e quella indigena della società.

Il primo Concilio messicano trattò con vivo interesse i problemi relativi all'indottrinamento della popolazione indigena, all'uso della loro lingua per la catechesi, alla necessità dei sacramenti, alla regolamentazione delle feste e danze tradizionali, alla creazione di villaggi separati e alla loro libertà nella scelta del coniuge. I Concili di Lima III e del Messico III furono influenzati dal Concilio di Trento (1545-1563) e si concentrarono sulle riforme ecclesiastiche e clericali e sul benessere degli Indios, il cui numero si era nel frattempo sostanzialmente ridotto.

I funzionari civili e gli ecclesiastici convennero che la politica migliore fosse quella di tenere gli Indios separati nei loro villaggi. Per i coloni questo avrebbe assicurato un maggiore controllo delle tribù e dei gruppi familiari, e ai missionari avrebbe facilitato l'indottrinamento e l'evangelizzazione. Già nel 1539 il frate francescano Juan de Alameda aveva organizzato un villaggio per oltre 40.000 Indios a Huejotzingo, nei pressi di Puebla in Messico. Ai francescani seguirono presto i domenicani, gli agostiniani e i mercedari, ma, data la vastità del territorio, molte zone rimasero senza cura spirituale. Verso la fine del XVI secolo, il sacerdote Juan de Mendieta scrisse che alcuni religiosi percorrevano centinaia di chilometri allo scopo di officiare per oltre 100.000 Indios.

Frequenti erano le dispute fra gli ordini religiosi sulla giurisdizione nei villaggi, ma anche più frequenti erano quelle fra i vari ordini e i religiosi secolari della Chiesa. Nei villaggi sorsero scuole e ospedali; vi fu inoltre creata un'amministrazione locale e incoraggiato il commercio. Ben presto ci furono tentativi di formare un clero indigeno, ma le esperienze scoraggianti indussero le autorità ecclesiastiche a ritenere gli Indios non sufficientemente affidabili. Per un certo tempo, infatti, parecchi Concili e anche numerosi ordini monastici proibirono l'ordinazione di sacerdoti non spagnoli.

In Brasile, la Chiesa si sviluppò molto più lentamente che nelle colonie spagnole, sebbene già nel 1549 vi fossero giunti sei gesuiti; tuttavia all'epoca dell'indipendenza esistevano solo sette vescovadi. Come nell'America spagnola, anche qui gli ordini religiosi sostenevano coraggiosamente gli editti reali che ordinavano un trattamento più umano per gli Indios, ma sulla teoria ebbe la meglio la pratica dei governatori e dei proprietari terrieri, che volevano gli indigeni come schiavi. I gesuiti, spesso criticati per aver ammassato un grande potere economico, furono espulsi dal Brasile nel 1759.

L'importazione in Brasile di un grande numero di schiavi africani creò una situazione esplosiva, che portò a un significativo numero di sollevazioni sia fra i neri sia fra le popolazioni indigene. Nel 1818, il 50% della popolazione (esclusi gli Indios dell'entroterra) era nero, il 23% bianco, il 17% meticcio e il 7% era costituito da Indios.

Missioni. I re s'impegnarono in modo notevole per convertire le popolazioni indigene, come richiedeva il concordato. Dopo la scoperta delle Americhe, i *conquistadores* erano sempre accompagnati da religiosi, specialmente francescani, domenicani e agostiniani. Dopo cinquant'anni gli appartenenti a questi ordini erano oltre ottocento nel solo Messico. In seguito, i gesuiti e altri ordini aggiunsero forza all'opera missionaria.

Il metodo missionario, in generale, consisteva nello sradicare i riti antichi e la maggior parte delle manifestazioni esteriori della religione indigena (secondo il principio della *tabula rasa*) per insegnare la vera religione cattolica. Dopo alcuni sfortunati tentativi iniziali di avvalersi di un interprete, molti dei sacerdoti decisero di imparare la lingua locale. Nel XVI secolo l'evangelizzazione si svolse secondo due metodi: 1) nell'*encomienda*, a un solo sacerdote venivano affidati la cura pastorale, l'indottrinamento e l'amministrazione dei sacramenti per un gran numero di Indios; 2) sacerdoti itineranti andavano di villaggio in villaggio, spesso incontrando grandi difficoltà, e predicavano, battezzavano e difendevano gli Indios dalle sopraffazioni. La pratica della forza era ancora diffusa, specie quando necessario, ma in generale gli Indios venivano convertiti con mezzi pacifici tramite l'approccio diretto del sacerdote. Sfortunatamente il bene fatto veniva distrutto quando i novelli cristiani venivano obbligati al lavoro come schiavi.

Divergenti sono i pareri degli storici sulla colpevolezza degli Spagnoli nell'opera di cristianizzazione della Nuova Spagna (ossia il Messico e i territori dell'attuale Texas e degli Stati Uniti sudoccidentali) e del Perù (che comprendeva parte della Colombia, dell'Ecuador, della Bolivia e del Cile). Che ci siano stati atti di crudeltà inaudita e che la popolazione sia stata decimata sono dati storici ormai appurati. È anche chiaro che molti sacerdoti, come Las Casas, Motolinía, Valdieso, Anchieta, Zumárraga, Juan del Valle e altri, si batterono per i diritti degli Indios contro i governatori civili, contro i proprietari delle piantagioni e delle miniere e spesso anche contro gli ecclesiastici. Nel 1542 fu promulgato un corpo di ordinanze, dette *Nuove Leggi per le Indie*,

cui seguirono encicliche papali (per esempio quella di Paolo III del 1537), nonché editti dei re spagnoli e portoghesi, tutti con la raccomandazione di un trattamento equo per gli Indios.

Un punto tuttora dibattuto riguarda il numero reale degli abitanti delle Americhe al tempo della Conquista. Le stime variano da 6 a circa 100 milioni. Il brasiliano J.V. Cesár, membro del Consiglio Nazionale Indigenista, ne calcola 35 milioni sia al tempo della Conquista, sia alla fine del XX secolo («Atualização», 12 [1981], p. 27). Sherburne F. Cook e Woodrow Borah hanno contato circa 17 milioni di Indios nel Messico centrale nel 1532, che si sono ridotti a poco più di un milione nel 1608 (*The Indian Population of Central Mexico, 1531-1610*, Berkeley 1960, p. 48). L'esagerato numero di battezzati deve essere egualmente considerato con prudenza: Pedro de Gante affermava di avere celebrato 1.400 battesimi in un giorno e il vescovo Zumárraga del Messico riferiva che, entro il 1531, i soli francescani avevano battezzato più di un milione di persone. Un altro cronista stimava che verso la metà del XVII secolo erano presenti oltre 10 milioni di battezzati, contando esclusivamente quelli dovuti all'attività di francescani e domenicani.

I gesuiti, ammessi in Brasile nel 1549, nel Perù nel 1568 e nel Messico nel 1572, si sostituirono a quasi tutte le missioni dei mercedari. Nel XVII e XVIII secolo essi erano, insieme ai francescani, agli agostiniani e ai domenicani, tra i più consistenti gruppi missionari. Mentre tutti gli ordini si occupavano del culto e dell'evangelizzazione e i sacerdoti secolari seguivano gli Spagnoli e i meticci, i gesuiti si dedicavano all'insegnamento e all'organizzazione dei villaggi indios creati dagli Spagnoli. Essi, come pure gli altri ordini, studiarono la lingua locale, scrissero grammatiche e dizionari e pubblicarono testi scolastici. Fondarono università per preparare esperti in legge e medicina, diffondere la teologia tridentina, insegnare le arti e le lingue. I collegi e i seminari fondati dagli ordini monastici si affiancarono alle università coloniali, istituite su licenza reale, come le università del Messico, di Santo Domingo e di Lima. Queste ultime preparavano candidati al clero secolare, mentre gli ordini religiosi preparavano ciascuno i propri candidati. I gesuiti non s'integrarono mai completamente con il sistema episcopale.

Le scuole sorgevano spesso su terre ricevute in concessione dalla corona, o donate da ricchi allevatori come riscatto per crimini commessi o come lascito testamentario, o ancora fornite dal clero o da altri religiosi. L'efficiente conduzione di queste proprietà copriva i costi per le scuole e assicurava capitale per ulteriori investimenti e per i rispettivi ordini. Ad esempio, la proprietà terriera di quarantacinque delle tenute più estese appartenenti ai gesuiti, distribuite in diverse regioni del Messico, comprendeva un totale di 1.100.874 ettari nel 1767, e questo meno di due secoli dopo l'arrivo della Compagnia di Gesù nel Messico. I braccianti indios e meticci si concentravano maggiormente in piccoli territori (da 500 a 1.000 ettari), mentre le aree più vaste (da 100.000 a 200.000 ettari) erano in larga parte disabitate.

In tutta l'America Latina, i villaggi indios sorti nel XVI secolo nei due secoli seguenti assunsero spesso una forma più ordinata, detta *reducción*. In particolare i francescani, i domenicani e i gesuiti crearono *reducciones* nella zona della California e del Messico, in Colombia e nel Venezuela, nell'Ecuador e nel Perù, nel Brasile e nel Paraguay. Le più notevoli per organizzazione ed estensione erano quelle dei Guarani in Brasile, Paraguay e Argentina settentrionale.

L'organizzazione sociale delle *reducciones* rifletteva il carattere teocratico dell'ordine gesuita: un comunismo religioso basato sull'obbedienza assoluta ai padri gesuiti. Le oltre trenta *reducciones* del Paraguay, con più di 3.500 Indios ciascuna, occupavano un'area totale di 53.904 chilometri quadrati, con un'ulteriore zona d'influenza di oltre 315.000 chilometri quadrati. Nel 1743 la popolazione totale ammontava a 150.000 individui.

Gli Indios erano inseriti in queste comunità come servitori apprendisti: oltre quelli che vi si trovavano fin dalla nascita, alcuni vi entravano per scelta personale, altri come condanna in seguito a un crimine, altri come prigionieri di guerra, altri ancora come proprietà acquistata. Erano vincolati alla missione per la vita; vita e lavoro erano strettamente controllati, e la loro obbedienza passiva finì per trasformarsi in uno stoico fatalismo. La loro dipendenza era tale che dopo l'espulsione dell'ordine dei gesuiti nel 1767, voluta dal re portoghese e da quello spagnolo, le missioni caddero in rovina. Gli Indios non erano stati istruiti per assumerne la guida, per respingere gli attacchi degli invasori spagnoli e portoghesi in cerca di terre e di schiavi, e neppure per adattarsi al nuovo contesto politico e sociale. Trent'anni dopo, metà degli Indios del Paraguay e del Brasile si erano dispersi, molti di loro nelle pressoché inaccessibili zone interne. All'inizio del XIX secolo non rimaneva più alcuna missione. Con l'allontanamento degli oltre 2.200 gesuiti l'Impero perse una delle sue forze coesive più valide.

Il successo delle missioni all'epoca della colonizzazione è argomento aperto. L'opinione dei vari studiosi diverge sull'esito dell'evangelizzazione, considerata come prodotto di processi di adattamento alla cultura locale o di trasformazione di questa. Di seguito, alcuni dei punti di vista più diffusi:

1. Fu raggiunta solo un'imposizione esteriore della liturgia e delle forme religiose sulla religione pagana

(George Kubler, Julio Jiménez Rueda, J.C. Mariátegui).
2. Si ottenne una sorta di sincretismo, con una mescolanza oppure con una contrapposizione, della religione cristiana e di quella pagana (Pedro Borges Morán).
3. Venne compiuta un'evangelizzazione incompleta, che produsse un cambiamento genuino attraverso una catechesi progressiva (Enrique Dussel).
4. Gli Indios divennero essenzialmente cristiani; la purezza della loro fede dipese grandemente dai metodi adottati (Costantino Bayle, Fernando di Armas Medina).

La strategia missionaria dei cattolici e dei protestanti, nel XIX e nel XX secolo, fu profondamente influenzata dal loro punto di vista su questo problema.

Contese e crisi successive. Nel Nuovo Mondo la Chiesa dovette affrontare difficoltà in apparenza insuperabili. Molti contestarono le rivendicazioni dei sovrani iberici del possesso delle terre e delle popolazioni delle Americhe. Frequenti furono le rivolte degli Indios e dei neri; fu necessaria l'Inquisizione per mantenere l'ordine interno; gli Stati protestanti combatterono le pretese iberiche con i corsari e i coloni; e, infine, l'Impero fu disgregato da crisi locali.

Nel XVIII secolo scoppiò una sanguinosa rivolta sotto la guida di Túpac Amaru (1742-1781), un discendente diretto dell'omonimo grande inca. Istruito dai gesuiti, dopo aver ricevuto onorificenze reali e ricchezza, fu riconosciuto dalla sua gente come l'erede al trono degli Inca, ma vani furono i tentativi di difenderne i diritti di fronte all'autorità spagnola. Infine, organizzò un esercito di circa 80.000 uomini mal equipaggiati. In poco tempo le sue forze ottennero il controllo della Bolivia, del Perù meridionale e dell'Argentina settentrionale. Egli sperava in una conciliazione con gli Spagnoli, così che i due popoli potessero vivere pacificamente fianco a fianco, ma questi ultimi chiamarono rinforzi da Buenos Aires e da Lima; dopo due mesi, Túpac Amaru fu catturato, orribilmente torturato e squartato da cavalli legati alle sue membra, e i resti del suo corpo furono appesi a pali nei villaggi indios ribelli come ammonimento. A migliaia si erano uniti alla rivolta, saccheggiando e distruggendo qualsiasi proprietà spagnola in cui s'imbattessero. Secondo le stime, le vittime di entrambe le parti furono 80.000. Come sempre, la superiorità degli armamenti e del numero delle forze spagnole e portoghesi si rivelò decisiva.

Nel 1535 il titolo d'inquisitore apostolico fu conferito ufficialmente a Zumárraga, vescovo del Messico, sebbene Cisneros avesse concesso nel 1517 l'autorità d'inquisitore a tutti i vescovi delle «Indie». Più tardi furono nominati altri inquisitori che esercitarono la loro funzione nel XVI secolo. Il Sant'Uffizio dell'Inquisizione fu creato con decreto reale nel 1569 in Messico e a Lima e nel 1610 a Cartagena. I suoi obiettivi principali erano quelli di combattere: 1) i costumi depravati (bestemmie, immoralità, stregoneria, mancanza di rispetto per le autorità civili ed ecclesiastiche, ecc.); 2) l'eresia (religiosa o politica); 3) le credenze e i costumi ebraici. Nel XVI secolo 902 casi furono portati in tribunale, 600 imputati furono giudicati colpevoli e 17 furono giustiziati. Le stime danno un totale di un centinaio di persone uccise. L'Inquisizione fungeva da corte di giustizia della Chiesa per il clero ribelle, per la censura di scritti e opere teatrali sconvenienti, per la tutela della dottrina ortodossa e per la condanna di corsari degli Stati protestanti. In tutti i campi, i risultati furono ottimali. Alcuni Indios furono giustiziati per idolatria prima del 1575, ma successivamente si ritenne che la loro conversione fosse troppo recente, la loro fede troppo debole e il loro carattere troppo infantile per poterli sottomettere al giudizio dell'Inquisizione.

Fra il 1529 e il 1550, nel Venezuela settentrionale fu fondata la colonia protestante della famiglia Welser, che aveva ottenuto in concessione un vasto territorio da Carlo V. Nei progetti della famiglia vi erano la colonizzazione e il commercio, specialmente di schiavi neri. Nel 1530 arrivarono trecento coloni, seguiti nel 1535 da altri cinquecento, ma la mancanza di mano d'opera, l'anarchia, la miseria e la bancarotta posero fine al progetto, con la conseguente revoca della concessione regia nel 1550.

Nel 1555 e nel 1558 arrivarono in Brasile, accompagnati da pastori di Ginevra, trecento francesi, per lo più ugonotti, ma con qualche cattolico. Il viceammiraglio francese a capo della nuova colonia infranse l'accordo di non intervento in materia religiosa facendo processare e giustiziare tre calvinisti. I restanti coloni furono sopraffatti dai Portoghesi nel 1567, il che significò la fine della colonia.

Intorno al 1630, alcuni coloni olandesi crearono fabbriche e piantagioni nel Brasile nordorientale. Vennero istituite due «classi» (presbiteri) e due missionari che, con l'aiuto di sette confratelli pastori, fondarono centri missionari, tradussero la Bibbia nella lingua tupi e iniziarono l'evangelizzazione dei neri. Il governatore protestante, giudicato da alcuni troppo tollerante riguardo alla presenza di religioni diverse, fu rimosso. Il progetto giunse ufficialmente a termine nel 1654. Due capi tribù indios, convertiti dai missionari olandesi, furono severamente perseguiti dalle autorità portoghesi.

Verso la fine del periodo coloniale, in America Latina la Chiesa ebbe a soffrire una crisi crescente. La decadenza della dinastia borbonica spagnola e la perdita del controllo dei mari contribuirono all'indebolimento della posizione reale nelle colonie, mentre il pensiero il-

luminista metteva in discussione le vigenti strutture sociali. Il diffondersi del libertinaggio e dell'immoralità, insieme alla critica della Chiesa, dettata da gelosia per i suoi vasti possedimenti (quasi metà delle terre messicane nel 1800), esasperarono l'anticlericalismo. Infine, il passaggio da un'economia basata sul commercio di metalli preziosi a un sistema agricolo creò serie difficoltà per molti imprenditori e lavoratori. La Chiesa si trovò a dover lottare per mantenere il proprio posto in un nuovo scenario geopolitico caratterizzato dalla nascita di nazioni indipendenti.

La Chiesa e gli Stati nazionali (1808-1960). Dopo la liberazione dell'America spagnola e portoghese dal controllo politico europeo, cominciò un periodo totalmente nuovo per la storia della Chiesa dell'America Latina. I re non erano più i capi ufficiali della Chiesa e delle sue missioni. I Creoli (Spagnoli nati nelle Americhe), colti e ricchi, presero in mano le redini del governo, sia della Chiesa sia dello Stato, togliendole all'*élite* di nascita spagnola. I Creoli costituivano circa il 20% della popolazione nel 1800 ed esercitavano il controllo su meticci (nati dall'unione di Indios e bianchi, 26%), Indios (46%) e neri (8%).

Verso la fine del XIX secolo, in Guatemala e in Bolivia la maggior parte della popolazione era formata da Indios; in Messico, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Colombia, Venezuela, Ecuador, Perù e Paraguay la maggioranza era meticcia; in Costa Rica, Cuba, Puerto Rico, Cile, Argentina, Uruguay e Brasile, bianca; a Panama e nella Repubblica Dominicana, mulatta.

La situazione era diversa nelle terre protestanti della Guyana britannica e della Guyana olandese (Suriname). Entrambe erano state governate dagli Olandesi, finché l'Inghilterra non s'impossessò della parte che doveva prendere il nome di Guyana britannica al tempo delle guerre napoleoniche. La popolazione di questo Stato era formata per metà da neri e mulatti, mentre nel Suriname essi erano solo il 20%. Tuttavia, con l'abolizione della schiavitù, vi fu importata mano d'opera indiana, giavanese, portoghese e cinese. Ad eccezione degli Indiani, la maggioranza della popolazione divenne cristiana, per lo più protestante. Nel Suriname, il gruppo religioso più numeroso era quello dei moraviani, che avevano iniziato la loro opera missionaria nel 1738. Nell'Honduras britannico e nella Guyana francese la maggioranza della popolazione era cattolica, con minoranze protestanti.

La crisi d'identità. Va ricordato che l'emancipazione dal dominio spagnolo e portoghese nell'America Latina fu opera dell'*élite*: infatti, neppure il 4% della popolazione maschile godeva del diritto di voto. La massa reagì al cambiamento dei «padroni» con indifferenza. Occasionalmente il popolo fu usato come carne da cannone nella causa della liberazione, ma le strutture socioeconomiche rimasero fondamentalmente inalterate per la maggioranza. Una facciata liberale nascondeva la tremenda realtà della miseria e della schiavitù delle masse.

Il nascente spirito nazionalista, fomentato e sfruttato da forze straniere, soffocò le speranze di una confederazione delle nazioni latino-americane, e, di conseguenza, di una Chiesa unita. Il progetto di Simón Bolívar di riunire la Colombia, il Venezuela e l'Ecuador finì nel nulla, come pure, nel 1838, il tentativo di unione fra Bolivia e Perù e, nel 1839, la confederazione dell'America centrale.

La maggior parte dei vescovi, nominati dal re, inizialmente si oppose al movimento d'indipendenza, mentre gran parte (in alcuni Paesi, la maggioranza) del clero ordinato e secolare vi prese parte attivamente. I patrioti simpatizzavano per una Chiesa nazionale, ma non tollerarono quelli che avevano militato contro la rivoluzione. Molti dei nuovi Stati, come l'Argentina (1824), la Bolivia (1826), il Nicaragua (1830), la Colombia (1861 e il Messico (1917), confiscarono le proprietà ecclesiastiche, specialmente nelle zone rurali.

I capi delle nuove nazioni credettero di ereditare i diritti della corona, compresa l'autorità sulla Chiesa. Gli ospedali religiosi passarono sotto il controllo dello Stato, che divenne anche l'amministratore delle decime (in alcuni casi, queste furono soppresse); i sacerdoti furono ritenuti responsabili verso i loro nuovi «padroni» e non verso lo straniero, e l'Inquisizione fu abolita. Molte costituzioni nazionali affermavano che «la religione della Chiesa Cattolica Apostolica Romana è la religione di Stato», come nel caso dell'Argentina (1813). Nove anni dopo, il presidente argentino Bernardino Rivadavia abrogava il diritto dei sacerdoti a essere giudicati nei tribunali ecclesiastici, aboliva le decime e chiudeva i monasteri minori. Queste misure furono infine prese anche in gran parte delle altre repubbliche, ma furono considerate riforme e non un rifiuto della Chiesa.

Molti vescovi, sacerdoti e monaci preferirono allontanarsi dai luoghi della rivoluzione per ragioni di coscienza e di lealtà verso le autorità precedentemente costituite; altri furono espulsi. In molte zone questo determinò scarsità di sacerdoti e mancanza di vescovi. Nel 1816, alla restaurazione del re Ferdinando, il papa Pio VII ordinò l'obbedienza al re spagnolo, ma questo si rivelò impossibile e provocò la crisi delle Chiese nazionali. Il processo di riconoscimento ufficiale delle nuove repubbliche incominciò con la nomina dei vescovi da parte di Gregorio XVI, nel 1831.

Quindi, durante i primi decenni del XIX secolo, la tendenza politica delle repubbliche fu conservatrice: venne riconosciuta la Chiesa, ma fu soggetta al controllo statale. La seconda metà del secolo e i primi anni del

XIX secolo, tuttavia, videro una progressiva rottura fra Stato e Chiesa. Fattori decisivi per l'inizio della crisi furono l'influsso del liberalismo e del positivismo europeo, il movimento massonico e il crescente spirito di secolarizzazione. Riforme come l'adozione ufficiale della giurisdizione civile sull'educazione scolastica, l'uso pubblico dei cimiteri e la libertà di culto divennero realtà in parecchi Paesi, anche se in momenti diversi (in Colombia solo nel 1930). In questo periodo la Chiesa lottò per conservare e restaurare la Chiesa della Cristianità, ovvero quello che si suole definire *corpus Christianum*, oppure la visione integralista, simile al modello medievale dell'unione della Chiesa (cattolica) e dello Stato. Questa, tuttavia, si dimostrò una battaglia persa in partenza.

Nel periodo rivoluzionario, l'attrito fra la Chiesa e lo Stato raggiunse livelli allarmanti e le missioni passarono in secondo piano. Queste ultime, con l'espulsione di sacerdoti e di ordini religiosi, frequente in tutti gli Stati americani, giunsero al disfacimento. Negli ultimi decenni del XIX secolo, molti ordini religiosi ritornarono per impegnarsi nella tradizionale attività missionaria. Come nei secoli precedenti, tuttavia, le malattie, le guerre e la povertà decimarono la popolazione degli Indios: dal 35% degli abitanti totali nel 1800 all'8,8% nel 1950.

L'arrivo di grosse ondate d'immigranti, per lo più cattolici provenienti dall'Italia, dalla Spagna e dal Portogallo, accrebbe la consistenza del gruppo minoritario, ossia dei bianchi. Dai 19 milioni del 1800 (meno del 20% degli abitanti complessivi), la popolazione bianca salì a 63 milioni nel 1900 (oltre il 35%) e a 163 milioni nel 1950 (45%). Questa forte immigrazione portò alla colonizzazione di vaste zone vergini dell'America Latina.

La storia delle Chiese protestanti nell'America Latina seguì una strada ben diversa in seguito alle guerre d'indipendenza. Lo sprone venne da molteplici cause: l'opposizione contro l'egemonia della Spagna e del Portogallo e il controllo dei mari da parte degli Inglesi e degli Olandesi, che aprirono le porte al commercio con i Paesi dell'Europa settentrionale e all'immigrazione proveniente da questi; l'ondata di anticlericalismo causata dall'atteggiamento negativo di molti vescovi nei confronti della rivoluzione; e le nuove correnti di pensiero favorevoli alla secolarizzazione, alla libertà e alla tolleranza. Il progresso fu, comunque, lento: secondo le stime, alla fine del XIX secolo, le missioni protestanti in tutta l'America Latina erano meno di 900.

Furono soprattutto le immigrazioni a favorire lo sviluppo delle Chiese protestanti nel XX secolo. Pur essendo la maggioranza degli immigrati neolatina e cattolica, la maggior parte degli immigrati inglesi e tedeschi era di fede protestante. Gli Inglesi preferivano stabilirsi nelle città, mentre i Tedeschi sceglievano le zone agricole. Nella regione del Río de la Plata, in Argentina e in Uruguay, vi furono presto numerosi insediamenti di protestanti che istituirono i servizi del culto nelle loro rispettive lingue: gli anglicani nel 1820, i presbiteriani scozzesi nel 1825, i luterani tedeschi nel 1843 e i valdesi italiani nel 1859. Seguirono gruppi di riformati russo-tedeschi, svizzeri e olandesi, luterani scandinavi, congregazionalisti armeni e battisti slavi. In generale i pastori di questi immigrati si dedicavano al proprio gruppo senza alcuna preoccupazione di evangelizzazione esterna.

Il primo missionario protestante giunto nell'America spagnola fu James Thomson, inviato dalla Società Biblica Britannica e Forestiera. Egli giunse in Argentina nel 1818 e, appoggiandosi alla comunità inglese come base, diffuse il metodo di alfabetizzazione lancasteriano, che usava il testo biblico come libro di lettura. I nuovi governi erano favorevoli a questo metodo, come lo era anche il clero cattolico. Thomson e i suoi collaboratori vendettero migliaia di Bibbie in spagnolo, si recarono in almeno nove delle repubbliche latino-americane, nelle cui città principali costituirono centri per la distribuzione della Bibbia. Durante tutto il secolo rappresentanti e missionari delle società bibliche visitarono molte città in tutto il continente. Alla fine del XIX secolo avevano distribuito 2 milioni di Bibbie, Testamenti e sezioni delle Scritture.

Oltre che dall'opera delle società bibliche e dall'impulso ricevuto dai gruppi d'immigrati, l'evangelizzazione fu incrementata anche da tutti i vari gruppi missionari provenienti da oltreoceano. Le relazioni sul lavoro svolto dalle società bibliche avevano risvegliato l'interesse dei Paesi protestanti. I primi ad avviare la loro attività furono gli Inglesi, cui seguirono missionari statunitensi, canadesi e svedesi.

I metodi seguiti comprendevano la predicazione pubblica e la testimonianza personale volte alla conversione radicale dal Cattolicesimo. I metodisti e i presbiteriani in particolare fondarono scuole medie e superiori. Con la crescita del livello di cultura, divennero indispensabili le pubblicazioni su argomenti religiosi. Durante il XIX secolo in America Latina furono aperti solo 9 ospedali, contro i 94 in Africa e i 415 in Asia. In questo periodo, ben poco lavoro fu svolto fra le popolazioni indigene oltre a quello degli anglicani inglesi e, in Argentina, Bolivia, Paraguay e Cile, della Società Missionaria dell'America Meridionale. Degne di nota furono la conversione dei Miskito del Nicaragua ad opera dei moraviani e la formazione in quel Paese di una comunità moraviana che contava 15.000 individui.

Una tendenza caratteristica delle missioni protestanti, oltre all'anticattolicesimo a oltranza, era quella di diventare copie delle organizzazioni di provenienza, col

missionario che fungeva da direttore e da insegnante, adeguandosi solo parzialmente alla cultura locale. Questo fatto rese la Chiesa protestante estranea ed esogena rispetto alla popolazione.

Conflitto e sviluppo. Al volgere del XX secolo, numerosi e nuovi elementi influenzarono profondamente la storia della Chiesa. Anzitutto, il centro di gravità del potere politico e commerciale si spostò dall'Europa e dall'Inghilterra agli Stati Uniti. Nel 1880 la Gran Bretagna investiva nell'America Latina quattro volte più degli Stati Uniti; nel 1920 le due potenze erano alla pari; e nel 1950, la situazione era ribaltata, con gli Stati Uniti che effettuavano investimenti quattro volte superiori a quelli dell'Inghilterra. I governi delle nazioni latino-americane erano controllati da oligarchie e dittatori, che spesso intrattenevano rapporti molto stretti con il loro potente vicino del Nord.

In secondo luogo, il XX secolo portò la Chiesa cattolica e le Chiese protestanti a un serio contrasto. I cattolici accusavano i protestanti di introdurre un individualismo liberale che distruggeva la famiglia e la comunità, e di essere al servizio dell'imperialismo dell'America settentrionale. I protestanti accusavano i cattolici d'essere pagani e, quindi, inadatti ad evangelizzare i popoli latino-americani e d'essere inoltre in gran parte responsabili della loro povertà.

Il terzo fattore fu la rapida crescita della popolazione latino-americana e, conseguentemente, l'aumento dei fedeli della Chiesa cattolica, mentre l'immigrazione e le missioni portavano ad un'eguale rapida espansione delle Chiese protestanti.

Infine, la società andava trasformandosi velocemente da rurale a urbana. Con l'industrializzazione delle grandi città, sempre più persone migrarono verso i centri metropolitani nella speranza di migliorare la loro difficile condizione sociale. Con la migrazione sorsero le baraccopoli, chiamate *villas de miseria* o *favellas*. Nelle città la Chiesa era molto più debole che nelle zone rurali (Azevedo, 1980, pp. 121s.).

Cattolicesimo. Il XIX secolo è stato caratterizzato dall'ostilità verso la Chiesa nella maggior parte delle repubbliche. A cominciare dal 1852 furono sottoscritti numerosi concordati frequentemente ritoccati. Nel XX secolo nuove costituzioni o concordati hanno riconosciuto una sempre maggiore libertà ai vari gruppi religiosi, ma il Cattolicesimo ricevette riconoscimento ufficiale e quindi mantenne la sua posizione predominante rispetto alle altre confessioni in Perù, Argentina e Paraguay. Molte delle Chiese cattoliche nazionali ricevevano sussidi statali ed erano soggette ad un controllo più o meno rigido da parte dello Stato. Altri Paesi (Cile, Uruguay, Brasile) introdussero un progressivo distacco della Chiesa dallo Stato, che permetteva libertà di culto fintanto che questa non nuocesse alla moralità cristiana e all'ordine pubblico. Fino al Concilio Vaticano II, tuttavia, questo permesso rimase spesso una promessa vuota, a causa del forte sentimento popolare antiprotestante e del controllo esercitato dalla Chiesa di Roma. I fondi statali sovvenzionavano le missioni fra gli Indios allo scopo di esercitare più pienamente il controllo nazionale e di usare le missioni come strumento di acculturazione e di civilizzazione, come specificato nel concordato tra la Santa Sede e la Colombia del 1887. Il Messico costituisce un'eccezione a queste tendenze. La rivoluzione si concluse nel 1917 con la confisca di tutte le proprietà della Chiesa e con la fine del ruolo della stessa nell'educazione scolastica e nel governo. Molti sacerdoti furono deportati e numerose chiese distrutte. Tuttora i rapporti fra la Chiesa e lo Stato sono alquanto tesi.

Il conservatorismo del Cattolicesimo latino-americano alla fine del XIX secolo appare chiaramente nel primo Concilio plenario latino-americano tenutosi a Roma nel 1899. I 998 articoli prodotti esaminano i mali della società contemporanea – il liberalismo, la superstizione, la massoneria, il paganesimo, il Protestantesimo, il socialismo – e i mezzi per combatterli. I 13 arcivescovi e i 41 vescovi dei Paesi latino-americani presenti non seppero vedere nuovi approcci a questi problemi. Eppure, l'ordine del giorno parlava di un rinnovato interesse di Roma per il continente troppo a lungo trascurato.

Da questo momento, la Chiesa iniziò ad accrescere la propria influenza culturale nelle varie repubbliche. Per mezzo di accordi stipulati nel primo decennio del XX secolo, la Chiesa cattolica ottenne nuovamente il diritto di scolarizzazione. Essa fondò molti istituti scolastici religiosi e università cattoliche, come quelle di Bogotà (1937), Lima (1942), Medellín (1945), Rio de Janeiro e San Paolo (1947), Quito (1956), Buenos Aires e Córdoba (1960), Valparaíso e Guatemala (1961).

Uno dei risultati di questa rinascita intellettuale fu lo studio del neotomismo proposto da Jacques Maritain (1882-1973), che costituì la base per una nuova coscienza sociale. Dopo il 1929, nelle repubbliche latino-americane prese piede e divenne oltremodo popolare fra i giovani un vasto movimento detto di Azione Cattolica, nato in Europa e caldeggiato da Pio XI (1922-1939). Si trattava essenzialmente di un movimento laico controllato dal clero volto alla formazione di una coscienza cristiana, in particolare fra le classi superiori, rispetto ai bisogni della gente comune. Questo movimento mirava anche a garantire il controllo politico alla Chiesa cattolica, per restituirle, con mezzi democratici, il potere perduto durante i rivolgimenti del XIX secolo. A preparare la strada al movimento furono l'organizzazione dei sindacati cattolici dei lavoratori, le coopera-

ve agricole e altri gruppi, spronati dall'enciclica papale *Rerum novarum* (1891). I partiti politici d'ispirazione cattolica, sorti nell'America Latina dopo il 1930, debbono il loro orientamento a questo tentativo di ripristinare la Cristianità cattolica tramite le elezioni politiche. Il movimento aveva carattere essenzialmente riformista e comprendeva molti settori conservatori della Chiesa. Fra il 1930 e il 1950, a volte Chiesa e Stato cooperarono per il trionfo dei movimenti populisti (per esempio quelli di Eduardo Frei nel Cile e di Juan Domingo Perón in Argentina).

Dal 1960, nuove correnti hanno attraversato il continente. Il secolo era cominciato con compromessi e accordi fra Stato e Chiesa; quindi, il Cattolicesimo tentò di ricostituire il *corpus Christianum* conformemente alla nuova situazione; venne poi il Concilio Vaticano II, seguito dalla Conferenza dei vescovi dell'America Latina a Medellín (1968), dove si fecero importanti passi in avanti nell'identificazione con i poveri.

Quest'ultimo cambiamento non avvenne improvvisamente. Fin dagli anni '50, specialmente in Francia e nell'Europa settentrionale, si svilupparono correnti innovative, le cui attività ebbero ripercussioni in America Latina. I gruppi dell'Azione Cattolica passarono dal modello italiano a quello francese, dall'attenzione alla correttezza dottrinale alla preoccupazione per i problemi esistenziali. Un contributo al cambiamento venne anche da altri fattori come la formazione di gruppi di riflessione sociale, una nuova apertura verso gli studi biblici, il rinnovamento liturgico e l'istruzione catechetica mirata ad una vita responsabile. Tutto questo costituì una completa rottura con il tradizionale allineamento con l'*élite* e con il potere. Due erano i gruppi favorevoli al nuovo corso: i progressisti, i quali si auguravano l'attuazione di una riforma di tipo sociale, e i rivoluzionari, i quali erano convinti della necessità di un cambiamento radicale delle strutture, mettendo in conto anche l'utilizzo della violenza. Esisteva un terzo gruppo, reazionario, sostenuto da organizzazioni come l'Opus Dei e i Cursillos de Cristianidad, il quale lottava per restaurare la teologia tridentina e le strutture medievali. In ogni caso, la maggioranza dei cattolici può essere considerata conservatrice, poiché non simpatizza per nessuno di questi tre gruppi. Fino ad oggi, gli atteggiamenti tenuti dalla Chiesa cattolica nei confronti della società sono ben rappresentati dagli orientamenti di tali gruppi.

La Chiesa cattolica è caratterizzata da due tipi d'organizzazione: le arcidiocesi e le congregazioni che operano nei territori delle missioni. In tutta l'America Latina il numero delle arcidiocesi e delle congregazioni missionarie aumentò da circa un centinaio nel 1900 (organizzate nel corso di quattro secoli) alle 547 del 1965. Particolarmente in Brasile, il numero dei distretti ecclesiastici passò dai 12 del 1889 ai 217 del 1975. Secondo il Consiglio Episcopale Latino-americano (CELAM) nel 1967 si contavano 42.589 sacerdoti, dei quali 15.381, ossia il 36%, stranieri, in maggioranza provenienti dalla Spagna (54%) e dagli Stati Uniti (20%). Da questo si evidenzia una forte dipendenza dall'assistenza straniera, indice dei problemi di base: mancanza di nuovi sacerdoti da un lato e abbandono della veste dall'altro. Nel 1900 la proporzione fra sacerdoti e popolazione era di uno a 3.829; nel 1963 era scesa ad uno su 4.891 e, molto importante da ricordare, solo il 66,6% dei sacerdoti diocesani e il 31,7% di quelli appartenenti ai vari ordini erano al servizio delle comunità ecclesiali. Ne risulta, quindi, che il numero dei fedeli assistiti da ogni sacerdote dovrebbe essere raddoppiato per avere un quadro reale della situazione.

Poiché i sacerdoti tendono a concentrarsi nelle città, le zone rurali sono quelle che risentono maggiormente della scarsità del clero. Prien (1978, p. 1067) fornisce le statistiche per il Guatemala dai centri maggiori a quelli minori: a Città del Guatemala vi è un sacerdote per 5.970 fedeli; a Quetzaltenango, uno su 9.374; a Zacapa, uno su 16.216; e a Jalapa, uno su 20.556. La percentuale dei monaci e delle suore attivi nelle capitali di alcuni Paesi dell'America Latina negli anni '60 del XX secolo era la seguente: Santiago, 46%; Montevideo, 78%; San José, 75%; Caracas, 53%; Quito, 45%. Le stime differiscono nel calcolo dei cattolici attivi: dal 10 al 25% del totale dei fedeli. Le statistiche vaticane indicano che, nel 1970, circa il 90% della popolazione latino-americana era cattolico. David B. Barrett (1982, p. 783) ha calcolato che alla metà degli anni '80 in tutta l'America Latina vi erano oltre 329 milioni di cattolici, ossia l'88,6% della popolazione.

Alcuni Paesi come il Brasile, il Perù, l'Ecuador e la Colombia hanno territori missionari. Questi sono sotto il controllo diretto della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede. La maggior parte dei missionari proviene da ordini monastici; alcuni di loro furono istruiti nel Pontificio Istituto Missioni Estere, fondato nel 1926. Il numero dei cristiani, in maggioranza indios, presenti nelle zone che fanno parte dei distretti missionari si è rapidamente moltiplicato: 472.000 nel 1911; 1.675.000 nel 1925 e circa 2 milioni nel 1938.

Verso il 1980, la totalità della popolazione india latino-americana era distribuita in cinque Paesi: Bolivia (70% della popolazione complessiva), Guatemala (60%), Perù (55%), Messico (20%) ed Ecuador. Il più grande gruppo linguisticamente omogeneo è quello degli Aymara in Bolivia (un milione) e in Perù (mezzo milione). I missionari cattolici hanno fatto notevoli progressi fra queste popolazioni. Durante la seconda guerra

mondiale, la Società Missionaria Cattolica Americana spostò buona parte dei propri interventi nell'America Latina, dove portò missionari con esperienze precedenti in Asia e in Africa. Molti si addentrarono nelle Ande e in Amazzonia, zone non cristianizzate, generalmente di difficile accesso per la civiltà dei bianchi. Altri lavorarono in America centrale, in Colombia, in Venezuela, in Cile e in Bolivia. In alcune occasioni si scontrarono con l'ostilità dei governi nazionalistici, ma questo accadde più spesso ai missionari protestanti.

Gli antropologi e i sociologi hanno criticato duramente il lavoro missionario per avere inutilmente distrutto la cultura e i valori tribali indios, e hanno accusato la Chiesa di avere collaborato, anche se involontariamente, con lo Stato. Le autorità ecclesiastiche sono profondamente divise sulla questione: alcuni insistono sulla conservazione dei valori indios, altri su un efficace programma di evangelizzazione e di catechizzazione.

Protestantesimo. In America Latina il Protestantesimo può essere diviso in tre categorie: le Chiese storiche, giunte con l'immigrazione; le Chiese missionarie, fondate dai missionari e con risorse straniere; e le Chiese popolari o i movimenti sorti spontaneamente, notevoli solo per l'assistenza. La maggior parte degli immigrati giunse nel XIX secolo e agli inizi del XX; nel 1914, essi costituivano circa la metà dell'intera comunità protestante. I gruppi più consistenti si trovano in Brasile, Argentina, Cile, Uruguay e Bolivia, dove la zona temperata, l'abbondanza di terre e d'opportunità favorivano l'inizio di una nuova vita.

Gli abitanti dei territori missionari rappresentavano la gran parte dell'altra metà della comunità protestante del 1914, quando il totale constava all'incirca di 470.000 fedeli. I gruppi missionari, più che le Chiese storiche, dedicarono i loro sforzi alla popolazione dell'America Latina, in particolare ai cattolici, ma anche agli Indios. Il numero crescente di missionari inviati nei Paesi del Sud è stato incredibile: nel 1903 erano 1.438; nel 1938, 2.951; nel 1949, 4.488; e nel 1969, 11.363. Il che significa un incremento del 690%, contro il 283% registrato nello stesso periodo in Africa e il 39% in tutta l'Asia. Quanto si è detto per il personale, vale anche per il denaro speso, per l'istruzione religiosa, gli istituti biblici, le scuole e i seminari.

Il terzo gruppo di protestanti è formato quasi esclusivamente da Chiese pentecostali. La loro origine coincide con l'aumento di religiosità popolare nella Chiesa cattolica. Le persone attratte dai pentecostali sono generalmente di bassa estrazione economica – emarginati sociali, operai e disoccupati. Queste Chiese danno grande rilievo alla partecipazione spontanea al culto, alla preghiera collettiva ad alta voce, alla guarigione, alla glossolalia, agli incontri domestici e alla possibilità di esercitare il ministero pastorale per qualunque persona abilitata dallo Spirito Santo. Il riconoscere in ogni fedele il depositario dello Spirito di Dio dà un senso di appartenenza e di riconoscimento personale. L'adesione al movimento è stata fenomenale. Iniziato nel 1910, il Pentecostalismo nel 1980 costituiva il 70% dei 18 milioni di protestanti latino-americani.

La consistenza abbastanza limitata degli evangelici (termine equivalente a «protestanti» nell'America Latina) ha stimolato, all'inizio del secolo scorso, dei movimenti di collaborazione fra i vari gruppi. La Conferenza di Panama del 1916, con una scarsa partecipazione latino-americana, ha ratificato quanto non era stato accettato nella Conferenza Missionaria di Edimburgo del 1910, ossia che l'America Latina fosse un'area di espansione missionaria. I delegati di Panama conclusero che la responsabilità dell'attività missionaria doveva essere divisa fra le varie società missionarie, per evitare concorrenza e doppioni. La collaborazione fu attuata nella pubblicazione di testi, nell'istruzione, nelle conferenze regionali, negli incontri missionari, nel lavoro universitario, nella riforma sociale e nella preparazione di nuovi missionari. Un particolare impegno fu dedicato ad avvicinare e convertire l'*élite* tramite l'istruzione. Nel 1910, tre quarti della popolazione latino-americana era analfabeta; con particolare impegno si cercò di alfabetizzare gli illetterati per permettere loro un contatto diretto con la Bibbia. Altri incontri continentali furono tenuti a Montevideo (1925) e a L'Avana (1929). In seguito, la Conferenza Evangelica Latino-americana (CELA) si tenne a Buenos Aires (1949), a Lima (1961) e di nuovo a Buenos Aires (1969), con una forte partecipazione latino-americana.

A partire dal 1920, Henry Strachan (seguito poi dal figlio Kenneth) e Juan Varetto lanciarono le campagne di massa che per molti decenni caratterizzarono il nuovo volto delle missioni. Molte delle Chiese evangeliche, alcune per la prima volta, introdussero la predicazione e l'insegnamento nella pubblica arena. Questo servì a superare il senso d'inferiorità e uscire dal letargo che aveva contraddistinto molte Chiese storiche e alcuni gruppi missionari.

Le ragioni addotte per l'incremento dell'attività protestante in questo periodo comprendono:

1. la rapida crescita economica e culturale statunitense in America Latina, che aveva reso le Chiese coscienti delle possibilità missionarie in quei luoghi e aveva aperto le porte alle missioni;
2. il cambiamento della situazione sociale e intellettuale in America Latina, che aveva reso gli uomini più aperti a forme diverse della fede cristiana;
3. la partecipazione attiva dei fedeli alla promozione e

alla organizzazione del lavoro missionario, che rendeva il Protestantesimo più idoneo alla situazione latino-americana;
4. le guerre asiatiche, che avevano spinto un gran numero di missionari verso l'America Latina, dove contribuirono con metodi e approcci nuovi;
5. l'aumento del potere economico delle Chiese statunitensi, che rese possibili grandi investimenti nel personale e nei fondi per un lungo periodo (Azevedo, 1980, p. 133).

Questi due ultimi fattori sono validi più per i primi due gruppi di protestanti che per i pentecostali, per i quali valgono il secondo e il terzo.

Come i cattolici, anche i protestanti sono stati divisi sui problemi sociali. Durante gli ultimi decenni, nella maggior parte dei Paesi si sono dovuti fare i conti con la dittatura militare e con la dottrina dello Stato di sicurezza nazionale. Protestanti e cattolici hanno spesso subìto persecuzioni, torture e omicidi per le loro convinzioni. La presa di posizione protestante è stata di tre tipi diversi: tradizionalista (obbedienza allo Stato in tutto fuorché nella manipolazione del culto); progressista (il diritto di disobbedire allo Stato su questioni di giustizia sociale e sul dovere di lottare per il trionfo di una società giusta); e radicale (l'ammissione della necessità di rovesciare le strutture sociali ingiuste, se necessario con la violenza).

È impossibile determinare con precisione il numero dei protestanti dell'America Latina. Barrett (1982, p. 783) afferma che nel 1980 erano circa 18 milioni, ossia il 4,9% della popolazione totale. Secondo Dussel (1974, p. 192) le percentuali dei protestanti rispetto alla popolazione complessiva per il 1961 erano:

> 10%	Cile, Guyana britannica, Suriname, Guyana francese
5-10%	Brasile
2-5%	Messico, Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Panama
1-2%	Argentina, Uruguay, Paraguay, Bolivia, Honduras
<1%	Perù, Ecuador, Colombia, Venezuela, Costa Rica

Read, Monterroso e Johnson calcolano per il 1967 un totale di 4.915.477 protestanti adulti.

Chiese ortodosse. In America Latina sono presenti varie Chiese ortodosse. Nel 1915 in Argentina e in Brasile si contavano 140.000 assiri di lingua araba. La maggioranza era sotto la guida spirituale del patriarca di Antiochia, anche se alcuni sacerdoti erano giunti dalla Russia per provvedere alla cura pastorale. Negli anni seguenti la Rivoluzione russa e la seconda guerra mondiale erano arrivati in America Latina circa mezzo milione di profughi ortodossi. Molti si erano allontanati dalla Chiesa ortodossa, preferendo alcuni lo spiritismo, altri il Protestantesimo. In Messico, Brasile, Argentina, Uruguay, Perù, Colombia, Ecuador e Cile, sono state organizzate congregazioni e diocesi greche, russe e siriache, mentre i Russi ortodossi hanno Chiese anche in Venezuela e Paraguay. San Paolo ha avuto un vescovo russo e a Buenos Aires c'è un arcivescovo per l'America Latina. In Brasile, Argentina e Cile è presente anche un esiguo numero di uniti, maroniti e ruteni (gruppi che mantengono la loro liturgia nazionale, ma riconoscono la supremazia del vescovo di Roma).

Segni di una nuova vita della Chiesa. Sin dalla metà del XX secolo, hanno fatto la loro comparsa segni di una nuova vita sia nella Chiesa cattolica, sia nelle Chiese protestanti. I tentativi di identificarsi con le realtà dell'America Latina non escludono, tuttavia, forti correnti di conservatorismo tradizionale, che, nell'ambito cattolico, continuano a sostenere i gruppi di potere elitari e, nell'ambito protestante, rifiutano l'impegno per il progresso sociale. I nuovi movimenti puntano chiaramente a cambiamenti rilevanti nelle posizioni e nei programmi della Chiesa.

Cattolicesimo. La creazione, nel 1955, del Consiglio Episcopale Latino-americano (CELAM) diede alle Chiese cattoliche della regione un'unione formale e una coerenza inusitata negli altri continenti. In questo caso l'unità non poggiava sulle forze civili, né era limitata dal patronato regio che aveva accordato agli Stati nazionali certi diritti sulla Chiesa. La caratteristica principale del CELAM era la sua preoccupazione per la vita umana e per la società.

Testimonianza del nuovo valore riconosciuto alle Chiese latino-americane fu la loro ampia rappresentanza al Concilio Vaticano II (1962-1965). I 601 vescovi latino-americani (22,33% del totale) erano secondi per numero solo a quelli europei (31,6%). Al Concilio di Trento (1545-1563) non era presente alcun sacerdote latino-americano, e solo 61 erano intervenuti al Concilio Vaticano I (1870).

La seconda Conferenza generale del CELAM, a Medellín nel 1968, viene considerata uno spartiacque nella storia di questa organizzazione. Prima di allora si considerava il compito pastorale limitato alla distribuzione della grazia sacramentale all'interno della società cristiana. La Conferenza riconobbe che la società è pluralistica, e che in essa era possibile, anzi necessaria, una trasformazione dei valori tradizionali. Le manifestazioni di fede popolari dovevano essere ispirate alla parola del Vangelo. Gli atti devozionali rivolti ai santi dovevano trasformarsi da espedienti d'intercessione a modelli di vita a imitazione di Cristo. Il fatalismo alimentato

dalla tradizionale visione sacramentale fu respinto, ponendo l'attenzione sul compito pastorale di educare i fedeli a divenire collaboratori attivi di Dio nella realizzazione del loro destino. Fu lanciato un appello per organizzare gruppi comunitari popolari dediti allo studio della Bibbia e allo svolgimento di attività sociali in favore della popolazione emarginata.

Durante gli undici anni trascorsi fra la Conferenza di Medellín e la terza Conferenza generale del CELAM, svoltasi a Puebla nel 1979, avevano cominciato a funzionare in modo efficiente oltre 200.000 piccole comunità ecclesiastiche in diversi Paesi del continente, specialmente in Brasile. Alcuni gruppi laici, a volte assistiti dalla presenza pastorale, cominciarono a porsi domande, alla luce dell'insegnamento biblico, sull'immutabilità della loro condizione sociale, partecipando poi attivamente all'attuazione di un cambiamento. La Conferenza di Puebla fece sue queste preoccupazioni e, dopo l'analisi della situazione latino-americana, indicò le piste da seguire, dichiarando che il messaggio evangelico riconosceva la dignità della persona umana e, in particolare, i diritti dei poveri e degli oppressi.

I vescovi riuniti a Puebla furono unanimi nella loro aspra critica del capitalismo, del marxismo e dello Stato di sicurezza nazionale: del capitalismo, in quanto accresceva la distanza fra i ricchi e i poveri e fra le nazioni; del marxismo, perché sacrificava molti valori cristiani e creava false utopie perseguite con la forza; dello Stato di sicurezza nazionale, per il sostegno alle dittature che, con l'abuso delle forze di polizia, privavano gli esseri umani dei loro diritti. Vi furono, tuttavia, divergenze fra i cristiani, nel momento in cui, individuate le cause basilari della povertà e dell'oppressione, si proponevano programmi per un concreto miglioramento.

La teologia della liberazione venne formulata dopo il 1960 da teologi e sociologi, in seguito alla riflessione sulla realtà socio-politica dell'America Latina e con l'obiettivo di trasformarne le strutture oppressive. Gli esponenti cattolici più noti furono Gustavo Gutiérrez (Perù), Juan Luis Segundo (Uruguay), Segundo Galilea (Cile), José Miranda (Messico), Hugo Assman e Leonardo Boff (Brasile), Jon Sobrino (El Salvador) ed Enrique Dussel (Argentina). Il loro pensiero afferma la necessità di andare verso un sistema sociale caratterizzato dalla priorità data ai i poveri, dall'uso delle scienze sociali nell'analisi della realtà, dal riconoscimento del substrato ideologico che influenza la comprensione religiosa di ogni individuo e dall'importanza data alla prassi. Questa teologia ha avuto interpretazioni diverse da parte delle gerarchie ecclesiastiche dell'America Latina. Il fervore dei dibattiti, la preoccupazione per la grande maggioranza di emarginati e lo zelo evangelico del ministero pastorale indicano tuttavia un rinnovamento significativo nel Cattolicesimo.

Protestantesimo. Anche le Chiese protestanti latino-americane si sono sviluppate in modo diverso rispetto a quelle dei Paesi di origine. L'incredibile crescita della Chiesa pentecostale ricorda altri momenti della storia della Chiesa, quando i maggiori progressi avvenivano fra i poveri. Nella ricerca d'identità, di realizzazione e di senso, esse presentano molti punti in comune con i piccoli gruppi spontanei di pentecostali e con le comunità popolari di cattolici. Se i pentecostali mancano della compattezza strutturale e dell'impegno sociale dei cattolici, tuttavia, la loro intima vitalità spirituale, l'interesse del ministero della Chiesa per le guarigioni miracolose e la forza dirompente nell'annuncio della parola del Vangelo hanno stimolato risposte da settori della società solitamente insensibili al messaggio delle Chiese storiche e missionarie.

Oltre alle tre Conferenze evangeliche latino-americane (CELA) sopra citate, erano sorti dopo il 1960, in risposta alle crisi sociali e spirituali e al bisogno profondamente sentito di collaborazione, altri gruppi ecumenici protestanti: un'organizzazione giovanile latino-americana (ULAJE, fondata nel 1941), vari organismi universitari, una commissione didattica (CELADEC, 1961) e un'associazione di Chiese protestanti (UNELAM, 1965). Quest'ultimo gruppo è stato poi sussunto nel Concilio delle Chiese latino-americane (CLAI), ufficialmente organizzato nel 1982, con un'ampia rappresentanza dei tre settori della Chiesa protestante. Nello stesso anno un gruppo di Chiese, meno interessate all'impegno sociale, formarono un'organizzazione parallela chiamata Confraternita Evangelica Latino-americana (CONELA).

L'insegnamento teologico divenne lentamente una priorità per i protestanti. Un movimento per il perfezionamento della formazione teologica è sorto in Guatemala con lo scopo di istruire ulteriormente una grande percentuale di pastori e di laici già operanti nella Chiesa. Questo modello educativo si è rapidamente diffuso in tutta l'America Latina, l'Africa e l'Asia. I problemi economici hanno reso impraticabili i tradizionali metodi educativi occidentali. Per la preparazione alla guida pastorale sono stati creati centinaia d'istituti biblici e seminari teologici. Nel 1979 fu fondato il Comitato Latino-americano per l'Insegnamento Teologico (CLAET), composto da tre raggruppamenti regionali d'istituzioni.

La teologia protestante si è evoluta lentamente: la maggior parte delle pubblicazioni latino-americane era formata da traduzioni di testi europei e, soprattutto, statunitensi, prima che, negli ultimi decenni, si cominciasse a registrare un significativo aumento della produzione locale. Il movimento Chiesa e Società in America La-

tina (ISAL) ha cercato di dare una base teologica alla posizione cristiana nei riguardi delle strutture sociali oppressive e alcuni dei primi prodotti della sua attività sono parte del contributo protestante alla teologia della liberazione; tra le figure principali si ricordano José Míguez Bonino (Argentina), Rubem Alves (Brasile) e Sergio Arce (Cuba). Le pubblicazioni contenenti riflessioni su tale argomento sono state opera soprattutto dei centri d'insegnamento teologico di Buenos Aires, San José, Città del Messico e Puerto Rico. La Fratellanza Teologica Latino-americana (FTL) ha incoraggiato il lavoro di teologi dalle posizioni più disparate. Queste manifestazioni della vita della Chiesa confermano la crescente integrazione del Protestantesimo in America Latina, l'uguaglianza rispetto alla Chiesa cattolica nell'impegno profuso in molte problematiche pastorali (come quella dei diritti umani) e il suo indefesso zelo missionario.

[Vedi anche *AFROBRASILIANI (culti)*; *AFROSURINAMESI (religioni)*; *MESOAMERICA, RELIGIONI DELLA*, articolo *Culture contemporanee*; e *KARDECISMO*, vol. 3; *POLITICA E RELIGIONE*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

Generale. La migliore monografia sulla storia della Chiesa cattolica è E.D. Dussel, *Historia de la iglesia en América Latina*, 3ª ed. Barcelona 1974 (trad. it. *Storia della Chiesa in America latina*, E. Demarchi [cur.], ed. riv. e ampl. Brescia 1992). L'opera ha un eccellente apparato bibliografico organizzato per aree geografiche. Per un'ottima introduzione alla storia del Cattolicesimo e del Protestantesimo è possibile consultare I.B. de Azevedo, *As Cruzadas inacabadas*, Rio de Janeiro 1980.

E.D. Dussel (cur.), *Historia general de la Iglesia en América latina*, Salamanca 1981, è un'opera composta da 9 volumi dedicati ognuno a un'area geografica dell'America Latina, più un volume introduttivo scritto dal curatore. L'opera è pubblicata dalla Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA) e ha l'obiettivo di interpretare la storia della Chiesa dalla prospettiva dei poveri e degli oppressi. W.R. Read, V.M. Monterroso e H.A. Johnson, *Latin American Church Growth*, Grand Rapids/Mich. 1969, presenta, dal punto di vista protestante evangelico, una serie di statistiche, dando grande rilievo alla crescita numerica. Lo stesso, ma da una prospettiva cattolica, viene fatto in P. Damboriena, *El protestantismo en América Latina*, I-II, Bogotá 1962-1963 (Estudios socio-religiosos latino-americanos, 12-13). I. Alonso, *La iglesia en América Latina*, Bogotá 1964 (Estudios socio-religiosos latino-americanos, 21), invece, descrive le strutture ecclesiastiche della Chiesa cattolica. I due volumi che formano l'opera di Damboriena, *Etapas y métodos del protestantismo Latino-americano* e *La situación del protestantismo en los países Latino-americanos*, e il saggio di Alonso fanno parte della pregevole collana pubblicata durante gli anni '60 dalla Federación Internacional de los Institutos Católicos de Investigaciones Sociales y Socio-religiosas (FERES), composta in tutto da 42 testi. Alcune delle migliori descrizioni generali del Cristianesimo in America Latina rimangono quelle contenute in K.S. Latourette, *Christianity in a Revolutionary Age. A History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, I-V, New York 1958-1962, rist. Westport/Conn. 1973; in particolare cfr. III, *The Nineteenth Century Outside Europe. The Americas, the Pacific, Asia and Africa*, pp. 284-352; V, *The Twentieth Century Outside Europe. The Americas, the Pacific, Asia and Africa. The Emerging World Christian Community*, pp. 158-240. Cfr. anche K.S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, I-VII, New York 1937-1945, rist. Grand Rapids/Mich. 1970; V, *The Great Century in the Americas, Australasia, and Africa. A.D. 1800-A.D. 1914*, pp. 68-129; VII, *Advance Through Storm. A.D. 1914 and After, with Concluding Generalizations*, pp. 164-85. Due ampie ed esaurienti opere che trattano, dal punto di vista statunitense, la storia dell'America Latina sono D.M. Dozer, *Latin America. An Interpretative History*, New York 1962, e H. Herring, *A History of Latin America from the Beginnings to the Present*, New York 1961 (trad. it. *Storia dell'America Latina*, Milano 1972). L'opera di Herring contiene una ricca bibliografia (pp. 831-45), composta prevalentemente da testi in lingua inglese. Per avere un quadro ancora più completo è possibile consultare G. Arciniegas, *El continente de siete colores. Historia de la cultura en América Latina*, Buenos Aires 1965. Dopo aver lavorato diversi anni in Brasile e El Salvador, Hans-Jürgen Prien scrisse la sua monumentale opera *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen 1978. L. Lopetegui e F. Zubillaga, *México, América central, Antillas*, Madrid 1965, e A. de Egaña, *Hemisferio sur*, Madrid 1966, forniscono l'interpretazione cattolica della storia della Chiesa in America Latina dalla Conquista fino all'indipendenza del continente americano e insieme compongono L. Lopetegui, F. Zubillaga e A. de Egaña, *Historia de la iglesia en la América Española desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, I-II, Madrid 1965-1966 (Biblioteca de autores cristianos, 248 e 256).

Temi specifici. Due brevi ma eccellenti analisi delle culture presenti in America Latina prima dell'arrivo dei *conquistadores* sono Laurette Séjourné, *Altamerikanische Kulturen*, Frankfurt am Main 1971 (trad. it. *America precolombiana*, Milano 1971), e H. Lehmann, *Les Civilisations précolombiennes*, Paris (1953) 1977, 7ª ed. Uno dei migliori studi sulle relazioni tra Chiesa e Stato resta J.L. Mecham, *Church and State in Latin America. A History of Politico-Ecclesiastical Relations*, Chapel Hill/N.C. (1934) 1966, 2ª ed. riv. Il crescente fenomeno del Pentecostalismo viene studiato attentamente in Ch. Lalive d'Epinay, *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago de Chile 1968, e E. Willems, *Followers of the New Faith. Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*, Nashville 1967. Per una descrizione del sistema dell'*encomienda* e la trattazione dei temi ad esso relativi, cfr. L. Hanke, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Pittsburgh 1949. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima 1971 (trad. it. *Teologia della liberazione. Prospettive*, Brescia 1972), descrive la storia della teologia latino-americana e formula nuove prospettive teologiche. D.B. Barrett (cur.), *World Christian Encyclopedia*, Oxford 1982 contiene informazioni e statistiche sul Cristianesimo del XX secolo. Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), *Bibliografía teológica comentada del área iberoamericana*, Buenos Aires 1975-, è una bibliografia, pub-

blicata annualmente, di tutte le opere teologiche in spagnolo e portoghese. Cfr. anche Ch.G. Griffin (cur.), *Latin America. A Guide to the Historical Literature*, Austin 1971.

[Aggiornamenti bibliografici:

L. Boff, *Eclesiogênese. As comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja*, Petrópolis 1977 (trad. it. *Ecclesiogenesi. Le comunità ecclesiali di base reinventano la Chiesa*, Roma 1978).

J.M. Ingham, *Mary, Michael, and Lucifer. Folk Catholicism in Central Mexico*, Austin/Tex. 1986.

R. Ireland, *Kingdoms Come. Religion and Politics in Brazil*, Pittsburgh 1991.

D.H. Levine, *Popular Voices in Latin American Catholicism*, Princeton/N.J. 1992.

D. Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford 1990.

J. Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Buenos Aires 1995.

Lynn Stephen e J. Dow (curr.), *Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central America*, Washington/D.C. 1990.

D. Satoll e Virginia Garrard-Burnett (curr.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia 1993].

SIDNEY H. ROOY

Il Cristianesimo nella regione caraibica

Una delle caratteristiche distintive del Cristianesimo caraibico è la diversità razziale ed etnica dei credenti. Gran parte degli abitanti di questa regione è nera o afroamericana. Sebbene in larga misura la popolazione nera abbia avuto contatti solo superficiali con l'insegnamento cristiano durante il periodo della schiavitù, iniziato nel XVI secolo e proseguito fino al XIX, e, nonostante la profonda disillusione nei riguardi delle Chiese storiche nei decenni immediatamente successivi all'emancipazione, il Cristianesimo ha continuato a diffondersi ampiamente nella regione. In molte parti dei Caraibi, permane quella lunga e stretta relazione fra religione e dottrina socio-politica, propria delle società da cui era venuta la classe dominante del periodo coloniale.

I primi anni. Nel Nuovo Mondo, i secoli XVI e XVII sono stati detti i secoli delle missioni. I sacerdoti accompagnavano gli esploratori, e i missionari cattolici e protestanti avevano un ruolo importante negli insediamenti dei pionieri. Nel 1685 il Code Noir (Codice Nero) stabiliva che tutti gli schiavi delle isole francesi dovessero essere istruiti nella religione cattolica e battezzati. I coloni non tennero conto del Codice, specialmente per quanto concerneva gli obblighi religiosi, se questi andavano contro i loro interessi economici. Durante la prima metà del XVIII secolo, i sacerdoti erano molto diversi fra loro; alcuni erano zelanti nella loro opera, altri si preoccupavano solo dell'aspetto esteriore della religione. Nel 1764 i gesuiti di Haiti furono accusati di sobillare gli schiavi e furono espulsi dalla colonia; con la rivolta degli schiavi del 1791, la religione cattolica scomparve quasi completamente dall'isola.

La prima congregazione luterana si stabilì a Saint Thomas, nelle Indie occidentali danesi (le attuali Isole Vergini americane), nel 1666 e per due secoli e mezzo la Chiesa luterana fu la religione di Stato. Verso la fine della prima metà del XVIII secolo, fu fondata sull'isola una missione luterana per gli schiavi. In alcune parti delle Indie occidentali, per esempio nelle Barbados, non era permesso ai primi schiavi portati dall'Africa di divenire cristiani. Nel 1701 gli anglicani organizzarono la Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts (Società per la diffusione del Vangelo all'estero) per predicare ai pagani, vale a dire agli schiavi e agli uomini liberi dell'America settentrionale e delle Indie occidentali.

I missionari della Chiesa moraviana (Fratellanza Unita) giunsero a Saint Thomas nel dicembre del 1732. Il conte Nikolaus von Zinzendorf, fondatore delle missioni moraviane, si oppose all'emancipazione degli schiavi, avversando anche la loro istruzione più elementare. Nel rivolgersi ai convertiti durante un incontro del 1739, li esortò a obbedire ai loro padroni, aggiungendo: «La conversione vi renderà liberi, non dal controllo dei vostri padroni, ma semplicemente dalle cattive abitudini, dai cattivi pensieri e da tutto ciò che vi rende insoddisfatti della vostra condizione».

Nei Caraibi l'opera dei missionari metodisti cominciò nel 1770, ma la Società Missionaria Metodista fu fondata solo nel 1789. Dato che nelle Indie occidentali molti proprietari di piantagioni negavano ai missionari il permesso di entrare nelle loro terre, i metodisti e i battisti si avvalevano dei capi degli schiavi per controllare i loro seguaci. Gli assistenti neri visitavano gli ammalati, tenevano raduni di preghiera e vigilavano sul comportamento degli individui a loro affidati.

Uno dei primi missionari battisti a raggiungere le Indie occidentali fu uno schiavo emancipato della Virginia, George Liele (Lisle). Liele organizzò una Chiesa in Giamaica nel 1783, e nel 1791 aveva già 450 aderenti, tutti neri e, per la maggior parte, schiavi. Nel 1813 la Società Missionaria Battista cominciò a inviare missionari da Londra. Nonostante l'ostilità incontrata, essi riuscirono a svolgere regolarmente le loro funzioni e ad aprire scuole a Kingston, Spanish Town, Falmouth e in altre città. Nel 1800 la Società Missionaria Scozzese, un gruppo non denominazionale, inviò in Giamaica tre missionari. La Chiesa di Scozia diede avvio a Kingston nel 1819 ad un programma missionario che in seguito fu proseguito dalla Chiesa presbiteriana unita.

Struttura sociale e Cristianesimo caraibico. Secondo

Raymond T. Smith, le diversità nella concezione del mondo, manifestatesi nell'area in esame come conseguenza del cambiamento di religione, sono da attribuirsi a fattori sociali e possono essere riassunte in tre tendenze. Caratteristiche principali della prima di queste sono la struttura gerarchica degli incarichi e la solennità del rituale religioso: il suo modello è la Chiesa d'Inghilterra, ma anche le Chiese non conformiste, che, dopo la risoluzione della controversia sull'emancipazione, erano diventate favorevoli alle istituzioni. La seconda tendenza, l'individualismo etico e settario, è rappresentato dal Protestantesimo europeo, ma anche dalle sette sorte negli Stati Uniti, che comprendono gli avventisti del settimo giorno e i testimoni di Geova. La terza tendenza abbraccia forme cultuali più partecipative e comprende culti neoafricani come quello di Shango e culti ancestrali come il Kumina, movimenti di risveglio come i sionisti revivalisti, i battisti spirituali e gli shaker, e gruppi simili come i pentecostali, l'Esercito della Salvezza e i nazareni.

La Chiesa cattolica. Fin dai primi tempi della fondazione della Repubblica di Haiti, avvenuta nel 1803, era in corso una drammatica controversia fra lo Stato e la Chiesa cattolica, durata fino al 1858. La Costituzione del 1805, infatti, prevedeva una separazione completa tra Chiesa e Stato; il Vaticano si era, quindi, rifiutato di riconoscere lo Stato di Haiti e aveva proibito ai sacerdoti di recarvisi. Nel 1860, un trattato fra il papa e le autorità haitiane pose fine al contrasto. Comunque, il Cattolicesimo non si era radicato a Haiti; inoltre, durante il periodo di rottura, le credenze cristiane si erano fuse con le credenze popolari. Da allora il Vudu ha mantenuto la sua presa sulla massa. Dopo l'elezione del presidente François Duvalier, nel 1957, lo Stato ha esercitato un controllo sempre più stretto sulla Chiesa cattolica, caratterizzato da intimidazioni e violenze, ricorrendo perfino all'espulsione dell'arcivescovo di Port-au-Prince e di decine di missionari francesi e canadesi, alla chiusura dei principali seminari cattolici, alla soppressione del quotidiano cattolico e allo scioglimento del sindacato cristiano.

La Chiesa cattolica non ha mai avuto grande influenza sulla vita nazionale di Cuba, contrariamente ad altri Paesi dell'America Latina. Il suo declino durante gli ultimi anni del colonialismo spagnolo ha continuato dopo che Cuba ha raggiunto l'indipendenza nel 1902. L'identificazione della Chiesa cattolica con il conservatorismo, la sua corruzione e le sue politiche antipopolari, oltre alla scarsità di religiosi, al fatto che la maggioranza di essi fossero stranieri, e alla limitata cultura dei sacerdoti, le hanno alienato le simpatie di una grande parte della popolazione cubana.

La situazione della Chiesa cattolica nelle ex Indie occidentali britanniche è stata alquanto diversa. I primi sacerdoti cattolici che operarono in Giamaica vi erano arrivati nel 1792, ma per molti anni il numero dei convertiti nell'isola rimase limitato. Pur essendo, oggigiorno, i cattolici solo meno del 10% della popolazione, la Chiesa cattolica ha molta influenza sulla vita giamaicana. A Trinidad e Tobago, invece, i cattolici (compresi i cattolici spiritisti, ossia quelli dediti al culto di Shango) costituiscono il 36% della popolazione.

La Chiesa anglicana. Indiscutibilmente la Chiesa d'Inghilterra in Giamaica durante il XVIII secolo non fu una Chiesa missionaria rivolta verso gli schiavi; essa fu piuttosto la religione dei coloni e dei funzionari bianchi. Le venti chiese anglicane presenti in Giamaica nel 1800 erano piccole e frequentate probabilmente da meno di trecento persone. La Chiesa d'Inghilterra, pur privata di privilegi in molte colonie tra il 1868 e il 1870, continua a essere un'importante forza nella vita delle ex colonie britanniche.

Le Chiese protestanti. La Chiesa moraviana di Saint Thomas crebbe rapidamente fino al 1740 e anche le missioni create a Saint John's, nell'isola di Antigua, e a Basseterre, nell'isola di Saint Kitts, ebbero un certo successo. Quelle della Giamaica, delle Barbados e di Tobago ne riscossero molto meno. Nel febbraio del 1755, re Federico V di Danimarca ordinò l'istruzione cristiana degli schiavi di Saint Thomas e nel 1785 la missione luterana nelle Isole Vergini era inferiore solo a quella dei moraviani. Le funzioni religiose per i Danesi erano, comunque, celebrate separatamente da quelle per i fedeli neri.

Durante i quarant'anni che precedettero l'emancipazione, i missionari battisti e metodisti delle Indie occidentali furono avversati e accusati di sobillare i neri. Nonostante le persecuzioni, quando nel 1833 fu approvato a Londra l'Emancipation Act, nelle Indie occidentali gli aderenti al Metodismo erano 32.000, due terzi dei quali schiavi. Cessato nel 1838 anche il sistema dell'apprendistato, grazie al quale gli schiavi restavano legati ai loro padroni in qualità di apprendisti, nelle Indie occidentali britanniche sorse un senso di confusione e di sospetto; il Metodismo entrò in un periodo di declino per quanto riguarda il numero degli aderenti e il fervore religioso, poiché molti schiavi liberati restarono disillusi constatando che l'enorme distanza fra bianchi e neri non accennava a diminuire. La Chiesa metodista conobbe una ripresa nelle Indie occidentali dopo che gli eccessi del Grande Risveglio del 1861-1862 si erano attenuati. La Chiesa metodista non è mai stata fra le maggiori denominazioni dei Caraibi, ma ha comunque una certa importanza nella regione.

I battisti ebbero presto grande seguito fra gli schiavi, e, dopo l'emancipazione, le loro comunità sono aumen-

tate anche più rapidamente. La Chiesa presbiteriana è rimasta fra le religioni meno seguite nei Caraibi. Negli ultimi quarant'anni, il Pentecostalismo, parte del movimento fondamentalista del Protestantesimo americano, è stata la religione con la crescita più rapida nei Caraibi; offrendo una speranza di liberazione dall'ingiustizia sociale, questa fede è idealmente adatta ai bisogni di chi vive in condizioni di estrema miseria. Lo stile di culto pentecostale si è diffuso anche fra piccoli gruppi di preghiera di cattolici e di aderenti alle Chiese protestanti storiche.

Demografia. Il numero degli adepti delle varie forme di Cristianesimo differisce in ognuno dei Paesi caraibici. A Cuba, la popolazione che si professa cattolica dai nove decimi dell'inizio del XX secolo è passata a meno di tre quarti nel 1959, anno in cui Fidel Castro salì al potere. Due decenni più tardi, solo un terzo dei Cubani era cattolico e, di questi, un quarto era anche legato alla Santería o ad altri culti afrocubani. I protestanti costituiscono circa l'1% della popolazione cubana, gli atei più della metà, i cristiani che praticano la loro religione in privato circa un decimo e quelli che seguono solo i culti sincretistici afrocubani meno di un trentesimo.

A Haiti, più dei quattro quinti della popolazione sono cattolici (di questi, nove decimi praticano anche il Vudu). Un settimo circa è costituito da protestanti e meno di un trentesimo appartiene a sette nere indigene e ad altre religioni.

In Giamaica, i sette decimi della popolazione sono protestanti, mentre un decimo è costituito da cattolici, da aderenti alla Chiesa nera indigena, da revivalisti e da seguaci di altri culti. Infine, a Trinidad e Tobago i cattolici sono poco più di un terzo della popolazione, i protestanti tre decimi e un trentesimo gli appartenenti a sette nere indigene, i praticanti il culto di Shango e i seguaci di altre religioni.

[Vedi anche *CARAIBI, RELIGIONI DEI*, articolo *Religioni afrocaraibiche*; *SANTERÍA*; *VUDU*; e inoltre *ŞANGO*, vol. 14].

BIBLIOGRAFIA

D.B. Barrett (cur.), *World Christian Encyclopedia*, Oxford 1982. Un eccellente libro di consultazione che contiene informazioni sulle religioni di tutto il mondo.

M.J.C. Calley, *God's People. West Indian Pentecostal Sects in England*, New York 1965. Uno studio sugli immigrati delle Indie occidentali in Inghilterra e sul Pentecostalismo.

Ph.D. Curtin, *Two Jamaicas. The Role of Ideas in a Tropical Colony, 1830-1865*, Cambridge/Mass. 1955, rist. New York 1968. Analisi del ruolo del Cristianesimo e delle religioni afrocristiane in Giamaica prima e dopo l'emancipazione.

J.L. Gonzáles, *The Development of Christianity in the Latin Caribbean*, Grand Rapids/Mich. 1969. Un saggio critico sui programmi delle Chiese cristiane nei Paesi caraibici francofoni e ispanofoni.

W.J. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Wuppertal 1969. Una lucida analisi del movimento pentecostale condotta da un teologo di rilievo.

G.E. Simpson, *Black Religions in the New World*, New York 1978. Uno studio sulle religioni di rilievo per i neri del Nuovo Mondo.

G.E. Simpson, *Religious Cults of the Caribbean. Trinidad, Jamaica and Haiti*, 3ª ed. Río Piedras 1980.

R.T. Smith, *Religion in the Formation of West Indian Society*, in M.L. Kilson e R.I. Rotberg (curr.), *The African Diaspora. Interpretive Essays*, Cambridge/Mass. 1976, pp. 312-41. Questo volume contiene capitoli sulla schiavitù e sulle religioni dei neri nei Caraibi.

GEORGE EATON SIMPSON

Il Cristianesimo nell'America settentrionale

Il Cristianesimo giunse nell'America settentrionale con gli esploratori, i colonizzatori e i coloni, esprimendosi in una versione che, pur nella continuità, presentava anche un notevole cambiamento. Nelle regioni corrispondenti agli attuali Canada e Stati Uniti (che saranno l'argomento del presente articolo), si dimostrarono importanti gli aspetti di carattere politico e nazionale del Cristianesimo, ma esso ebbe modo di svilupparsi contemporaneamente anche attraverso espressioni regionali minori. Il Cristianesimo dell'America settentrionale dovette lottare col pluralismo, che paradossalmente servì, forse, a fargli raggiungere la massima unità nella dedizione alla missione di evangelizzazione.

Cristiani convertiti e cristiani di nascita

La visione cristiana contiene sin dall'inizio un'intrinseca dedizione alla missione – ossia al compito di avvicinare a Dio tutti gli uomini tramite il potere salvifico di suo Figlio, Gesù Cristo. L'ideologia della missione era così diffusa nell'America settentrionale che, finanche per coloro che erano cristiani solo esteriormente, la missione di convertire divenne una delle maggiori preoccupazioni.

Conversione degli Indiani dell'America settentrionale. L'obiettivo della conversione dei Nativi dell'America settentrionale è sempre stato al centro della ricerca delle nazioni colonizzatrici. L'impulso religioso è stato, tuttavia, influenzato anche dalle ambizioni politiche degli Stati europei, cosicché la conversione fu usata co-

me arma per le imprese coloniali dei governi spagnolo, francese e inglese.

Gli Spagnoli organizzarono un dibattito, spesso citato, fra Juan Ginés de Sepúlveda e il domenicano Bartolomé de Las Casas (1550) sulla questione se gli Indiani dell'America settentrionale fossero schiavi per natura o soggetti adatti all'evangelizzazione. Il risultato, conforme alla teoria di Sepúlveda e di Aristotele sulla schiavitù naturale, non deve sorprendere, poiché gli Spagnoli già consideravano la religione degli Aztechi, con i suoi sacrifici umani, un culto del demonio; gli Inglesi e i Francesi chiamavano gli Indiani «selvaggi», barbari senza legge e religione; i puritani della colonia di Massachusetts Bay li vedevano come i «prediletti» del demonio, pagani che praticavano culti nefandi nelle foreste. I francescani francesi affermavano che, finché gli Indiani non fossero stati civilizzati, non sarebbero stati adatti a ricevere il Cristianesimo. Il giudizio più benevolo era forse quello dei gesuiti francesi, i quali scorgevano una certa nobiltà naturale nei popoli «selvaggi». Queste prime opinioni, anche se espresse più accortamente, continuarono a influenzare le idee e il lavoro dei missionari che, dopo che il Canada e gli Stati Uniti divennero realtà politiche, svolsero la loro opera fra gli Indiani.

Missioni spagnole. Dal secondo decennio del XVI secolo sacerdoti cattolici si trovavano in Florida e nella baia di Chesapeake, e nel 1595 il lavoro missionario svolto in Florida era a uno stadio molto avanzato. Nel frattempo, alcuni frati francescani avevano accompagnato i *conquistadores* nel Nuovo Messico e nel 1598 diedero inizio a un'epoca di presenza missionaria forzata fra le recalcitranti popolazioni pueblo. In California l'impegno per la conversione degli Indiani proseguì con minore violenza sotto la guida missionaria del leggendario francescano Junípero Serra (1713-1784). Nel momento di maggiore successo, il sistema di Serra attrasse oltre 21.000 Indiani, che si stabilirono nelle vicinanze delle missioni, si fecero cristiani e vissero, rispettando il volere degli Spagnoli, in comunità contadine.

Missioni francesi. Se gli Spagnoli giunsero nel Nuovo Mondo come *conquistadores*, i Francesi vi andarono, soprattutto, come mercanti di pelli. In questo contesto, sia i francescani recolletti sia i gesuiti svolsero la loro attività di evangelizzazione, questi ultimi in particolare fra gli Uroni, vivendo in mezzo a loro e parlando la loro lingua. Per qualche tempo, tuttavia, l'ostilità degli Irochesi interruppe il lavoro dei gesuiti, ma nel 1668 tornarono a predicare proprio fra gli Irochesi, i loro persecutori di un tempo. Nel momento in cui i Francesi aprirono il Mississippi alla navigazione europea, gli Indiani nella Nuova Francia meridionale udirono il Vangelo, mentre anche quelli all'altra estremità dell'Impero francese conobbero la presenza missionaria. Eppure, considerando l'intero periodo di dominazione francese in Canada, i missionari ebbero maggiore successo nel fare degli Indiani dei sudditi leali della Francia che nel convertirli.

Missioni inglesi. L'evangelizzazione dei popoli indiani appare chiaramente fra le intenzioni degli Inglesi al momento della colonizzazione dell'America settentrionale; tuttavia, furono più lenti e meno decisi degli Spagnoli e dei Francesi nel raggiungere i loro scopi. La famiglia Mayhew operò con successo fra i Nativi dell'America settentrionale a Martha's Vineyard e a Nantucket, e nella Nuova Inghilterra del XVII secolo John Eliot (1604-1690) predicava nella lingua dei Massachusett e traduceva la Bibbia e altre opere per i convertiti, creando quattordici villaggi di «Indiani oranti». Eliot era, almeno in questo, un tipico esempio di missionario protestante nell'America britannica settentrionale, poiché qui essi erano legati a una profonda coscienza dell'importanza della Parola: annunciare il Cristianesimo agli Indiani significava, soprattutto, avvicinarli al libro sacro.

Missioni canadesi e statunitensi. Dopo il lavoro svolto nella Confederazione canadese, l'opera missionaria protestante procedette verso occidente, in parte stimolata dallo sviluppo della ferrovia della Canadian Pacific Railway. Anche i cattolici, intanto, si erano stabilmente insediati fra alcuni gruppi occidentali. Negli Stati Uniti era stata costituita nel 1787 la Society for the Propagation of the Gospel among the Indians, seguita nel 1810 dalla American Board of Commissioners for Foreign Missions e, più tardi, nel 1881, dalla National Indian Association. Negli Stati Uniti, come era già accaduto in Canada, i protestanti e i cattolici diffusero la dottrina cristiana e, in entrambi i Paesi, le denominazioni cristiane erano ancora attive nel XX secolo. Gran parte dei metodi usati nell'opera di evangelizzazione erano tradizionali, ma andava crescendo la consapevolezza del problema dell'imperialismo culturale. I missionari cristiani capirono che il contatto culturale avrebbe dovuto essere un processo a due sensi e che gli Indiani avrebbero potuto contribuire in larga parte al rinnovamento del Cristianesimo.

Conversione delle popolazioni di origine africana. L'evangelizzazione nell'America settentrionale di coloro che provenivano dall'Africa fu realizzata soprattutto negli Stati Uniti. Le condizioni economiche non avevano favorito lo schiavismo nel Canada, dove solo un ristretto numero di neri liberi viveva fra gli stenti. Negli Stati Uniti la maggioranza degli schiavi convertiti abbracciò una delle forme di Protestantesimo.

A tutta prima, molti padroni di schiavi erano riluttanti a che si facessero proseliti fra i loro schiavi, per te-

ma che il battesimo cristiano li rendesse materialmente eguali o per la convinzione che i neri non avessero un'anima. Da parte loro, i neri non adottarono subito il Cristianesimo anglicano dei primi anni del XVIII secolo. Tuttavia, col tempo, i padroni si convinsero del valore pratico della conversione degli schiavi ai fini del controllo sociale e questo proprio quando, al termine del XVIII secolo, i missionari battisti e metodisti portarono un Cristianesimo revivalista più consono ai neri.

Negli anni che seguirono, si svilupparono due tipi di Cristianesimo. Il primo fu quello della Chiesa ufficiale, incoraggiato e controllato dai padroni di schiavi. Il secondo fu la cosiddetta istituzione invisibile, un genere di Cristianesimo al di fuori della Chiesa, creato e controllato dai neri, con elementi del loro passato africano associati a elementi della loro esperienza di vita nelle piantagioni e all'uso del linguaggio cristiano. Tale Cristianesimo «istantaneo» (orientato alla conversione), esattamente l'opposto del gradualismo adottato dagli anglicani nell'opera di conversione, era in parte condiviso da coloro che provenivano dall'Europa e aderivano ai movimenti di risveglio.

Intanto le Chiese per i neri non erano sorte solo per iniziativa dei padroni. Nel Nord degli Stati Uniti, sul finire del XVIII secolo, i neri liberi avevano cominciato a formare le proprie Chiese. Nel Sud, prima degli anni '30 del XVIII secolo, le congregazioni battiste godevano di una certa indipendenza. In ogni modo, solo dopo la guerra di secessione proliferarono le Chiese nere nel Nord e nel Sud degli Stati Uniti. Verso la fine del XIX secolo, si sviluppò fra i neri il movimento della Santità e nei primi anni del XX secolo divenne popolare il Pentecostalismo. Oltre a questi, a causa della massiccia emigrazione verso le città settentrionali, si formarono numerosi movimenti religiosi, piccoli ma molto attivi, basati sulla Bibbia, ma anche su nuove rivelazioni. Nel XX secolo, tuttavia, la maggior parte dei neri che si consideravano membri della Chiesa era costituita da battisti o metodisti, solitamente appartenenti a congregazioni dei neri separatesi da più ampie denominazioni dei bianchi; secondo una stima approssimativa, quasi due terzi di essi erano battisti e circa un quarto metodisti.

Nel Canada la situazione dei neri è stata diversa sotto molti punti di vista. Quando il Parlamento imperiale abolì la schiavitù nel 1833, l'America settentrionale britannica già da tempo aveva soppresso questa istituzione. Senza il lungo e oppressivo periodo d'incubazione della schiavitù, la vita religiosa dei neri del Canada si è evoluta in un modo, forse, meno caratteristico rispetto a quello dei neri statunitensi. Peraltro, ancora verso il 1840 i pregiudizi razziali volevano che le congregazioni dei neri fossero separate da quelle dei bianchi e i neri crearono di buon grado delle istituzioni distinte all'interno delle Chiese madri. Essi aderirono a una gamma di denominazioni che andava da quelle battiste e metodiste a quelle presbiteriane e anglicane. Spesso, sia in Canada sia negli Stati Uniti, i neri si staccarono dalle denominazioni originali per formare propri gruppi settari. Ma in generale predominavano i battisti sia fra i neri canadesi sia fra quelli statunitensi.

Conversione delle popolazioni di origine europea. Sebbene l'American Board of Commissioners for Foreign Missions operasse prevalentemente fra i Nativi dell'America settentrionale, in origine esso era stato fondato per agire all'estero. Seguirono altre organizzazioni denominazionali e non, mentre, verso la fine del XIX secolo, lo Student Volunteer Movement mirava a «evangelizzare il mondo in questa generazione». Specchio del suo tempo, esso si unì ad altre società missionarie, affiancando allo zelo evangelico ambizioni d'espansionismo politico. Allo stesso modo, nel 1854, nell'America britannica settentrionale era stata fondata la Canada Foreign Missionary Society come agenzia non denominazionale, e all'inizio del XX secolo i maggiori gruppi cristiani canadesi si impegnarono in un serio lavoro missionario all'estero. Dal 1893 in poi si riunirono a New York i comitati delle missioni all'estero provenienti dal Canada e dagli Stati Uniti e, dopo regolari incontri annuali, decisero di formare nel 1911 la Foreign Missions Conference of North America.

Nonostante il chiaro impegno espresso da queste organizzazioni, l'attenzione missionaria fu rivolta soprattutto ai non convertiti in patria. Questi erano individui tipicamente cresciuti in ambiente cristiano, imbevuti di credenze teologiche cristiane, ma privi di esperienza diretta del Vangelo. Negli Stati Uniti, per numerose ragioni storiche e sociali, la missione verso i non convertiti fu più fervida e diffusa. Qui l'eredità puritana e rivoluzionaria esasperò una situazione religiosa già instabile in tutta l'America settentrionale, ormai senza più legami con la cultura e le istituzioni europee e soggetta a ulteriori cambiamenti.

Puritanesimo. Il movimento puritano fu promosso in Inghilterra da vari gruppi separatisti e non separatisti con l'intento di purificare la Chiesa anglicana. Fatti propri gli elementi del Calvinismo e alcuni aspetti della corrente radicale della Riforma protestante, «l'ala sinistra della Riforma», i puritani cercavano la semplicità del culto e della vita e predicavano una Chiesa libera, ovvero congregata, di eletti. Nelle colonie inglesi sull'Atlantico, la presenza puritana fu considerevole, con governi coloniali chiave controllati da diversi gruppi puritani. Inoltre, il Puritanesimo nelle colonie favorì uno sviluppo significativo dell'insegnamento e della pratica religiosa del movimento. Col tempo finì per prevalere la dottrina del privilegio della chiamata e del rapporto d'alleanza con Dio. I puritani posero sempre

più attenzione sugli stati emozionali interiori e sottolinearono la necessità dell'esperienza della conversione prima di divenire membro della Chiesa a pieno titolo. Come conseguenza di questa visione, i puritani si trovarono a fronteggiare una generazione di miscredenti, composta non solo da estranei ma anche dai loro stessi figli. I puritani non poterono dedicare le proprie forze all'evangelizzazione degli Indiani, perché, in buona parte, erano già troppo occupati a evangelizzare loro stessi.

Revivalismo. Influenzato da queste idee, dalle condizioni della frontiera e dalle forze economiche, il Grande Risveglio si diffuse nelle colonie inglesi dell'Atlantico durante i decenni centrali del XVIII secolo. Con la predicazione del metodista itinerante George Whitefield (1714-1770) e del puritano Jonathan Edwards (1703-1758) dell'odierno Massachusetts, le manifestazioni fisiche ed emotive vennero considerate segni esteriori dell'influsso interiore di Dio. Poi, al volgere del secolo, il secondo Grande Risveglio portò i segni visibili della conversione a una nuova generazione. Nel Kentucky e nell'Ohio, i raduni all'aperto attraevano enormi folle, che cadevano sotto il potere dello Spirito e vivevano intense esperienze fisiche ed emotive.

I Risvegli americani si succedettero ciclicamente durante tutto il XIX e il XX secolo. Ogni rigenerazione portava nuovi convertiti alle Chiese, ma col tempo si smorzò l'entusiasmo e furono necessari nuovi tentativi missionari. Con Charles G. Finney (1792-1875) e il suo uso metodico di «nuove misure», il revivalismo divenne una tecnica per l'evangelizzazione di massa. In seguito, con l'emigrazione sempre più crescente verso la città, il revivalismo urbano trovò nel predicatore laico Dwight L. Moody (1837-1899) il suo più prestigioso organizzatore e innovatore. I maggiori predicatori del XX secolo, William A. (Billy) Sunday (1862-1935) e Billy Graham (nato nel 1918) elaborarono il metodo di Moody, adattandolo alle nuove tecnologie e ai nuovi tempi. Durante tutto il secolo, il prosperoso movimento pentecostale della Santità istituzionalizzò la religione fisica ed emotiva, così che anche i servizi del culto regolari divennero revivalistici.

In Canada il revivalismo non raggiunse mai le vistose dimensioni che ebbe negli Stati Uniti. Significativo è il fatto che nell'America settentrionale britannica il primo movimento di Risveglio di una certa entità nacque nella Nuova Scozia, ossia dove gli abitanti della Nuova Inghilterra erano emigrati prima e durante la guerra d'indipendenza americana. All'inizio del XIX secolo, un grande movimento di rinnovamento si diffuse nel Canada superiore (Canada occidentale), in buona parte con le stesse espressioni fisiche ed emotive caratteristiche del revivalismo della frontiera americana. I metodisti itineranti che attraversarono il confine fondarono in Canada una comunità religiosa denominazionale che crebbe rapidamente, specialmente fra i molti immigrati americani della zona. Quindi, dal 1885 circa fino al 1900, il movimento della Santità e l'Esercito della Salvezza portarono fra gli emarginati il loro stile di revivalismo aggressivo e divennero realmente competitivi nell'ambiente urbano. Nel XX secolo, con l'aumento degli aderenti al Pentecostalismo, la religione emotiva si sviluppò grandemente. Durante la Grande Depressione si diffuse nel West un nuovo Risveglio religioso e nei quindici anni successivi alla seconda guerra mondiale un'ondata di revivalismo percorse contemporaneamente il Canada e gli Stati Uniti.

Evangelicalismo e crociate morali. Il revivalismo rappresentò un compendio di quello che l'Evangelicalismo voleva ottenere in senso più ampio nella cultura dell'America settentrionale. L'imperativo religioso della missione era trasformare sia l'individuo sia la società. Canadesi e Americani risposero con prontezza e un eguale moralismo pervase la loro cultura.

Già nella Nuova Francia, il rigorismo della morale del Cattolicesimo si era fuso con l'asprezza della terra e del clima per produrre una forma di ascetismo nella vita pubblica. Più tardi, nell'epoca britannica, i protestanti canadesi mostrarono anche maggiore severità. Alla metà del XIX secolo i ministri religiosi denunciavano l'abuso di alcol e la scorrettezza comportamentale; in particolare rimproveravano la non osservanza del giorno del riposo. Dopo la nascita della Confederazione canadese, la guerra contro l'alcol divenne una grande causa evangelica e l'osservanza del giorno del riposo una causa pubblica.

Nel XIX secolo, una preoccupazione di carattere sociale fu manifestata con la condanna della schiavitù – meno problematica nel Canada che negli Stati Uniti –, ma fu solo nel XX secolo che il moralismo divenne veramente testimonianza sociale. Il nuovo Vangelo sociale si interessava meno a battaglie per l'astensione dall'alcol o per l'osservanza del giorno del riposo e molto di più a questioni di organizzazione economica e ai servizi sociali. Nel 1907 i protestanti canadesi fondavano un Consiglio dei Servizi Sociali, mentre i cattolici, sulle orme degli insegnamenti sociali di papa Leone XIII, inauguravano un'epoca molto fortunata del sindacalismo cattolico.

Negli Stati Uniti rimase l'eredità puritana del moralismo e, nell'atmosfera caotica del XIX secolo, sembrava anche più sentito il bisogno di una testimonianza pubblica di decoro. D'altra parte, lo stesso impulso alla moralità proveniva sia dagli insegnamenti arminiani, che ponevano l'accento sulla responsabilità personale all'interno della vita cristiana, sia dal deismo illumini-

sta, che spronava l'individuo a un comportamento eticamente corretto.

Due grandi crociate per la purezza morale, il movimento antischiavista e quello per la temperanza, si svilupparono fianco a fianco; alla prima pose termine la guerra di secessione, mentre la seconda culminò con la legge sul proibizionismo del 1919. Verso la seconda metà del XX secolo ebbero ampia risonanza pubblica nuove crociate abolizionistiche, sia nella lotta conservatrice contro l'aborto legale, sia nella sfida liberale contro l'inquinamento ambientale. Il Vangelo sociale, che invocava la venuta del Regno di Dio sulla terra, fu un movimento americano diffuso anche nel Canada. Dopo la guerra di secessione americana e agli inizi del XX secolo, esso espresse con chiarezza le proprie preoccupazioni, e negli anni '60 trovò spazio nel movimento per i diritti civili.

Nel frattempo, gli insegnamenti sociali del Cattolicesimo produssero i loro effetti, benché, nei primi anni del secolo, questi fossero molto meno rilevanti negli Stati Uniti che in Canada. Tuttavia, il movimento dei lavoratori cattolici, sorto durante la Grande Depressione, testimoniò il profondo interesse del Cattolicesimo per i problemi sociali; e, dopo il Concilio Vaticano II, questo interesse divenne un aspetto fondamentale della Chiesa americana.

Chiese, denominazioni e gruppi religiosi indipendenti

In nessun'altra parte come nell'America settentrionale è emersa in modo così chiaro la capacità organizzativa propria dei cristiani. Qui divenne problematica la vecchia istituzione ecclesiastica europea. Negli Stati Uniti del tardo XVIII secolo, la varietà delle istituzioni religiose coloniali rendeva inadeguata una Chiesa nazionale. Nella Nuova Francia, la sconfitta militare pose fine all'istituzione della Chiesa ufficiale, e nel Canada britannico l'organizzazione anglicana non riuscì a divenire la religione di tutti, né della maggioranza. Il denominazionalismo diventò, quindi, la caratteristica del Cristianesimo dell'America settentrionale: nonostante le aspirazioni universalistiche della Chiesa del Vecchio Mondo, ora il termine *Chiesa* era solo un'etichetta di comodo. Eppure, le denominazioni sentivano di partecipare a qualcosa di più ampio – una Chiesa universale alla quale appartenevano tutti i gruppi cristiani.

Oltre alle denominazioni, si svilupparono altre forme di Cristianesimo. Vi furono i movimenti settari, che eressero rigide barriere contro il mondo esterno e si attennero a un regime di religiosità più intensa rispetto alla corrente principale. Vi furono gruppi religiosi che rivendicarono altre fonti di rivelazione oltre alle Scritture cristiane, oppure ne offrirono un'interpretazione particolare. Negli Stati Uniti, più che nel Canada, il clima culturale favorì la nascita di questi gruppi e, parimenti, incoraggiò la moltiplicazione delle denominazioni.

Cattolicesimo. La spiritualità del Cattolicesimo ha sempre dato molta rilevanza tanto alla tradizione quanto alla parola scritta della Bibbia. Fortemente autoritaria, la Chiesa cattolica aveva molto da perdere con l'evolversi delle denominazioni. Eppure era più compatibile con l'ambiente creatosi nell'America settentrionale di quanto lo fosse il Protestantesimo: con la sua marcata impronta sacramentale, il Cattolicesimo poteva vedere la natura e il mondo materiale come veicoli per la realtà spirituale, per cui, nel contatto con i popoli indiani, esso espresse forse minore disprezzo per le credenze indigene e più disponibilità a includere queste forme in un Cattolicesimo nordamericano locale. Inoltre per gli immigrati europei nostalgici della cultura e della patria perdute, il Cattolicesimo, con le sue strutture istituzionali e rituali estremamente tangibili, era una presenza rassicurante.

Nuova Francia. Nella Nuova Spagna il Cattolicesimo era stato soprattutto la religione dei conquistatori spagnoli e dei convertiti indiani. Negli insediamenti bianchi della Nuova Francia, invece, la Chiesa europea trapiantata si dimostrò subito pronta ad adattarsi alla vita della frontiera. Erano arrivati anche gli ordini religiosi maschili e femminili; le suore contribuirono a far diventare la Nuova Francia una colonia all'avanguardia sui temi sociali, mentre il clero francese operò con coesione e impegno, ottenendo dai fedeli una risposta ampiamente positiva. I coloni erano noti per il brio e la gioia di vivere, ma i viaggiatori europei erano stati colpiti anche dalla loro religiosità. In verità, esistevano tensioni fra i diversi ordini religiosi e l'assenteismo di diversi vescovi del Québec creava problemi, ma il Cattolicesimo era egualmente destinato a rimanere vivo nell'America settentrionale.

Colonie britanniche della costa atlantica settentrionale. Nelle colonie britanniche affacciate sull'Atlantico settentrionale il Cattolicesimo arrivò già svantaggiato. La colonia del Maryland fu fondata, con concessione reale affidata a George Calvert, primo barone Baltimore (1580?-1632), come rifugio per i cattolici perseguitati in Inghilterra. Una legge del 1639 e un'altra di un decennio più tardi garantivano la libertà religiosa, ma ben presto i puritani presero il controllo del governo e nel 1654 abrogarono l'Atto di Tolleranza. Fin dai primi giorni della colonia, i cattolici erano una minoranza e nei primi anni del XVIII secolo fu loro negato il diritto di voto, anche se pagavano tasse per il sostegno di un governo anglicano. Allo stesso modo, tutta la Nuova In-

ghilterra fu un terreno ostile allo sviluppo del Cattolicesimo.

Sviluppo e trasformazione del Cattolicesimo dell'America settentrionale. Nel 1760, dopo la caduta del Québec nelle mani degli Inglesi, la Chiesa d'Inghilterra divenne in questa colonia la Chiesa di Stato, ma in pratica il Cattolicesimo qui godette dei privilegi della classe dominante. Strettamente legato alla cultura e all'etica dei Canadesi francesi, il Cattolicesimo diventò il simbolo dell'identità etnica, il segno della nazione francese ancora viva nel cuore dell'America settentrionale britannica. L'Atto di Québec del 1774 portò all'annessione di un vasto territorio dell'America settentrionale britannica alla provincia franco-canadese, conservando gran parte dell'antica struttura legale e consuetudinaria, concedendo ai cattolici la cittadinanza e la libertà di culto, e permettendo alla loro Chiesa di conservare il proprio sistema di tassazione. Dopo che l'Atto di unione del 1840 aveva fatto del Canada superiore e inferiore (Canada occidentale e orientale) una sola provincia, i cattolici ottennero nel 1845 il ripristino delle scuole denominazionali, modello ripreso e seguito – non senza opposizioni – dal sistema canadese. Verso la fine del XIX secolo, i Canadesi francesi si consideravano un popolo benedetto, anche se vessato, che aveva il compito di proteggere la propria fede.

Al di fuori del Canada francese il Cattolicesimo si sviluppò rapidamente, anche con l'apporto di nuove immigrazioni. Lungo le coste si diffusero tre distinte tradizioni – acadiana, irlandese e scozzese –, nonostante gli attriti fra l'una e l'altra e nonostante l'ambiente in prevalenza protestante. A occidente, le missioni francesi s'interessavano ai coloni, ma vi erano anche comunità cattoliche di lingua inglese. Benché la loro Chiesa continuasse ad essere dominata dai Francesi, col tempo il ruolo delle minoranze divenne più incisivo. Nel 1975 il 52% della popolazione era cattolico e nell'ultimo quarto del XX secolo il Cattolicesimo restò la religione della maggioranza.

Più a sud, la guerra d'indipendenza americana aveva dato inizio a un periodo di tolleranza religiosa. In realtà, vi furono ancora sentimenti anticattolici e, a volte, anche violenze contro i cattolici nel corso del XIX secolo e perfino nel XX, ma la storia del Cattolicesimo americano parla soprattutto della sua crescente integrazione nella vita nazionale. Anzi, uno dei maggiori problemi che dovettero affrontare i cattolici fu quello dell'eccessiva integrazione, che li rese troppo simili alla maggioranza protestante. Tant'è che, durante il primo periodo di unità nazionale, scoppiò, in seno alla Chiesa cattolica, una controversia amministrativa a partire da iniziative di cattolici laici che tentavano di imporre il modello congregazionale protestante, secondo il quale la nomina e l'allontanamento dei pastori era a discrezione della comunità. Più tardi, i tentativi di alcuni vescovi liberali furono, in parte, all'origine della lettera apostolica di Leone XIII *Testem benevolentiae* (1899), che metteva in guardia contro l'«americanismo».

Il Cattolicesimo americano dovette non solo far fronte alla maggioranza protestante e alla pluralità denominazionale, ma anche all'abbondante pluralità etnica fra i propri fedeli. Negli anni '40 del XIX secolo una massiccia immigrazione irlandese stava cambiando il carattere del Cattolicesimo americano e, con l'andare del tempo, agli Irlandesi si unirono Tedeschi, Italiani, Polacchi e Spagnoli (questi ultimi anche a causa di acquisizioni territoriali). Fra tutti questi gruppi etnici esistevano notevoli tensioni, ma alla fine prevalse la forma di Cattolicesimo irlandese, imponendosi sulla gerarchia e influenzando il carattere del Cattolicesimo americano.

Protestantesimo. La spiritualità della Riforma protestante era sorta contro il sacramentalismo e il tradizionalismo della Chiesa medievale. Essa predicava il ritorno collettivo alle fonti bibliche della rivelazione e alla fiducia individuale nella grazia di Dio per ottenere la salvezza. Era solo questione di tempo, ma le forze centrifughe insite nella Riforma erano destinate a trasformarsi in realtà. L'America settentrionale, quindi, in gran parte colonizzata da protestanti dissenzienti, si dimostrò terreno fertile per una serie di denominazioni dissociate e, a volte, in competizione. Allo stesso tempo, con la sua credenza nella vocazione sacerdotale presente in ogni cristiano, la spiritualità della Riforma promuoveva nuove forme di rapporto fra religione e cultura. Se, alla fine, nell'America settentrionale Chiesa e Stato divennero autorità separate, è anche vero che continuarono a sostenersi a vicenda in modo non ufficiale.

Denominazionalismo americano. La colonia della Virginia fu fondata da seguaci non dissenzienti della Chiesa d'Inghilterra, ma la Nuova Inghilterra e la Pennsylvania furono colonizzate da gruppi settari – puritani non separatisti, pellegrini separatisti e quaccheri separatisti. Questi gruppi passarono dalla posizione marginale che occupavano in Inghilterra al centro politico e religioso del Nuovo Mondo. Ma, quando la nuova Costituzione garantì il pluralismo della Chiesa e quindi smisero di esistere istituzioni predominanti nel Paese, si registrarono movimenti che andavano nella direzione dell'uniformità. [Vedi *DENOMINAZIONALISMO*, vol. 7].

Tuttavia, nei puritani della Nuova Inghilterra rimase qualche traccia del carattere settario. Grazie all'importanza che davano all'autonomia congregazionale, essi divennero presto congregazionalisti, ma il loro moralismo e la loro rettitudine, il loro senso del destino e della chiamata e il loro millenarismo si diffuse in tutta la

cultura religiosa e politica. Da un lato, queste caratteristiche crearono nei primi anni della repubblica un Protestantesimo pubblico con forti tendenze ideologiche. Dall'altro, la chiarezza delle stesse caratteristiche spinse altri all'autodefinizione e questo provocò la moltiplicazione dei gruppi religiosi. Inoltre, nuovi immigrati continuarono a portare negli Stati Uniti le religioni del Vecchio Mondo, incrementando così il pluralismo.

Dopo la guerra d'indipendenza, la Chiesa d'Inghilterra americana si ricostituì come Chiesa episcopale protestante (1789). Nel frattempo i presbiteriani e i battisti continuarono a seguire le concezioni puritane, mentre i metodisti, ultimi ad arrivare, costituirono un'organizzazione americana separata. I primi anni della repubblica videro un enorme sviluppo dei metodisti, ma si accrebbero anche i battisti, i concorrenti più prossimi del Metodismo, e il Restaurazionismo, che si prefiggeva il ritorno alla primitiva Chiesa del Nuovo Testamento, prosperò grazie ai Discepoli di Cristo, o «Cristiani» (1832). Di conseguenza, il carattere evangelico di queste e altre denominazioni ha colorato di sé la cultura. Ciò nondimeno, dal Puritanesimo sorse anche un movimento liberale, limitato eppure importante, che assunse forma istituzionale nel 1825 come Associazione Unitariana Americana. Anche nella religione popolare della Nuova Inghilterra rurale apparve il liberalismo col nome di Universalismo, così detto per la sua dottrina della salvezza universale.

La guerra di secessione americana causò serie spaccature denominazionali e gli anni che la seguirono provocarono nuove tensioni fra i liberali e i conservatori all'interno delle varie denominazioni. Con la nuova scienza di quegli anni e la crescita di prestigio della teoria evoluzionistica di Charles Darwin, alcuni cominciarono a predicare l'accettazione del mondo, a incoraggiare una «maggiore critica» della Bibbia e a propagare la teologia dell'immanenza. Altri, profondamente turbati da queste novità, fondendo temi millenaristici ed elementi razionalistici diedero vita a un fondamentalismo che sosteneva l'interpretazione letterale e l'infallibilità della Bibbia. In questa atmosfera, si diffusero, mostrando due tendenze che apparivano in contrasto, anche un «Vangelo della ricchezza», che spronava alla prosperità materiale, e una critica della povertà, che predicava il Vangelo sociale.

Di conseguenza, nel XX secolo spesso fra i ranghi della stessa organizzazione denominazionale si celavano individui e gruppi di tendenze teologiche ed etiche completamente diverse. Dopo il 1925, il fondamentalismo parve, per un certo periodo, di minore importanza, ma nell'ultimo quarto del secolo il movimento si era rinvigorito. Allo stesso tempo, il XX secolo fu testimone dello sviluppo di un movimento ecumenico; in particolare, le denominazioni americane parteciparono al Consiglio Ecumenico delle Chiese (1948) e al Consiglio Nazionale delle Chiese di Cristo (1950).

Denominazionalismo canadese. Nei territori che costituirono in seguito il Dominion del Canada, il Protestantesimo entrò per la prima volta con i mercanti e i coloni. Circa due secoli più tardi, nel 1760, la Chiesa d'Inghilterra divenne Chiesa di Stato. Tale istituzione, tuttavia, era solo una finzione giuridica. Il clero anglicano era formato da un numero insufficiente di persone, mosse da scarso entusiasmo; i rapporti con il governo si dimostrarono spesso insoddisfacenti, mentre il carattere formale del culto e il modello gradualistico della vita cristiana poco si attagliavano alla vita di frontiera.

I gruppi protestanti che prosperarono nell'ambiente americano furono in massima parte i presbiteriani, i metodisti e, in minor misura, i battisti. Dato il gran numero di denominazioni e data la consistente popolazione cattolica (quattro volte quella anglicana nel 1842), periodicamente si verificavano ribellioni contro il governo che assicurava contributi alla Chiesa d'Inghilterra sotto forma di terreni riservati al clero. L'insoddisfazione perdurò anche dopo che, nel 1854, la legge pose fine a ogni legame fra Chiesa e Stato e commutò sole parte dei terreni affidati al clero in dotazione permanente. In seguito i restanti terreni vennero spartiti tra la Chiesa di Scozia, i metodisti wesleyani e la Chiesa cattolica. Successivamente si instaurò il principio delle sovvenzioni volontarie.

Generalmente, anche se non ufficialmente, i protestanti e i cattolici sostenevano la Confederazione del 1867. Verso il 1881, le quattro maggiori denominazioni protestanti contavano oltre metà della popolazione canadese fra i loro aderenti. Di queste Chiese la maggiore era quella dei metodisti, mentre i presbiteriani erano secondi, ma di poco inferiori. Inoltre, entrambe le denominazioni, con una serie di unioni e riorganizzazioni, arrivarono a raccogliere quasi tutti i gruppi nelle loro rispettive famiglie denominazionali.

Queste fusioni del tardo XIX secolo, tese a formare strutture nazionali, aprirono la strada all'unione, avvenuta nel 1925, fra la Chiesa metodista, quella presbiteriana e la meno numerosa Unione Congregazionale, andando a formare la Chiesa unita del Canada. Di fatto, la nuova Chiesa divenne la Chiesa protestante «nazionale», la struttura che, fra tutte quelle protestanti, era in grado di controbilanciare il Cattolicesimo. In qualità di comunità evangelica liberale, essa sosteneva il Vangelo sociale. Quando con l'organizzazione ecumenica del Consiglio Canadese delle Chiese, fondato nel 1944, risorse il desiderio di unificazione, la Chiesa unita fu tra i promotori dell'iniziativa. Il denominazionalismo sembrava anche più forte, dato che quattro canadesi prote-

stanti su cinque erano membri della Chiesa unita o anglicani.

Ortodossia orientale. Dovunque fosse presente nell'America settentrionale, la spiritualità ortodossa orientale formò Chiese nazionali che difendevano la continuità col passato. Lo splendore formale e rituale della divina liturgia creava un'intimità familiare, mentre il Cristianesimo mistico dell'Ortodossia tradizionale si fondeva con il nazionalismo, spesso ardente, delle sue congregazioni. L'Ortodossia non ebbe mai tendenze missionarie, ma si adattò al nuovo ambiente, introducendo la lingua inglese nella liturgia, allestendo panche nelle chiese (diversamente dall'uso tradizionale) e spostando le ricorrenze e le feste religiose in modo da adeguarle al calendario occidentale.

Terza delle maggiori suddivisioni del Cristianesimo, l'Ortodossia orientale giunse nell'America settentrionale durante il XVIII secolo. L'Ortodossia russa si diffuse in Alaska tanto che, all'inizio del XX secolo, un sesto della popolazione era di fede ortodossa. Divenuta l'Alaska parte degli Stati Uniti, l'Ortodossia russa si spostò a San Francisco (1872) e, verso la fine del secolo, a New York. Nel XX secolo l'Ortodossia greca – presente già prima dell'inizio del secolo grazie alle immigrazioni – si accrebbe più della cugina russa, tanto che nel 1975, negli Stati Uniti, vi erano quasi 2 milioni di cristiani greco-ortodossi. Insieme al milione di ortodossi russi e a un altro milione circa di aderenti alle Chiese ortodosse nazionali, l'Ortodossia americana può certamente dirsi la quarta delle maggiori fedi della nazione (dopo il Protestantesimo, il Cattolicesimo e l'Ebraismo).

Con le immigrazioni del XX secolo e l'arrivo di Russi, Greci, Serbi e, specialmente, di Ucraini, l'Ortodossia orientale giunse anche nel Canada. Nel 1918 fu organizzata la Chiesa greco-ortodossa ucraina del Canada, con un centro religioso per i fedeli nel Canada occidentale. Nello stesso periodo si sviluppò anche l'Ortodossia russa, specialmente nell'Alberta, nonostante i contrasti fra le varie fazioni, presenti anche negli Stati Uniti. Verso la fine del XX secolo, l'Ortodossia orientale contava più di 362.000 aderenti canadesi.

Gruppi religiosi indipendenti. La spiritualità dei gruppi religiosi indipendenti, in generale, sottolineava la forza dell'impegno e il potere rinnovatore della religione in ogni aspetto della vita. Questi gruppi, nella maggior parte dei casi con orientamento millenaristico, attendevano spesso l'alba di una nuova era. D'altronde è difficile tracciare una linea divisoria fra tali gruppi e le denominazioni protestanti. Da un certo punto di vista, molti dei movimenti settari possono considerarsi protestanti, purché non li si consideri strettamente collegati con le Chiese riformate originarie e purché, contemporaneamente, delle Chiese riformate si prendano in considerazione tutte le origini possibili. Anzi, quando questi movimenti settari perdono la loro esclusività e si muovono verso una direzione denominazionale, diventa automatico il loro inserimento in altri gruppi protestanti. Al di fuori delle sette, i gruppi religiosi come i mormoni e la Scienza Cristiana (Christian Science) si trovano al di fuori della sfera protestante, benché, per ragioni pratiche, queste religioni siano classificate spesso fra le Chiese protestanti.

Movimenti settari. Le sette sono gruppi molto uniti di correligionari, seriamente impegnati, che pongono fra sé e il mondo esterno distanze ben più nette di quanto facciano le denominazioni. Esse sono spesso intente a promuovere conversioni, mosse da un forte slancio missionario, dal senso della fine imminente del nostro tempo e dalla dottrina e dall'esperienza della rinascita. In altri termini, quello che si intravedeva nelle denominazioni evangeliche dell'America settentrionale è stato portato alle estreme conseguenze logiche e psicologiche dai movimenti settari. Inoltre, negli Stati Uniti, dove le sette si sono diffuse e moltiplicate più che nel Canada, il mito della novità ha contribuito a stimolare l'esperienza di una nuova vita.

Sia negli Stati Uniti sia in Canada, alcune sette furono semplici importazioni europee, attratte dalla promessa di libertà religiosa e di abbondanza di terre. Ma a causa dell'isolamento di questi gruppi (per esempio gli amish, i mennoniti e gli hutteriti) e della loro consistenza relativa, essi non ebbero grande influsso sulla cultura, contrariamente ai movimenti settari più vicini allo spirito del Protestantesimo originale. Infatti, i movimenti avventisti, come i milleriti degli anni '40 del XIX secolo, attrassero molta attenzione negli Stati Uniti e nel Canada e un seguito difficile da quantificare, proveniente in gran parte dai battisti e da altre denominazioni evangeliche.

Vi furono altri casi, come quello del movimento pentecostale americano della Santità che scaturì dal perfezionismo metodista e da altre fonti, finché, alla fine del XIX secolo, fu decisa l'espulsione dalle Chiese metodiste delle associazioni della Santità e delle loro derivate. Nelle congregazioni come quelle della Chiesa del Nazareno, gli aderenti alla Santità erano, dal punto di vista religioso, conservatori, ma il Pentecostalismo, agli inizi del XX secolo, fu un'espressione di perfezionismo anche più radicale. Per i pentecostali i doni dello Spirito Santo – la glossolalia, la preghiera, la profezia e la guarigione – discendono in un'atmosfera di miracolo e di millenarismo. Il loro movimento, dapprima multirazziale, ma in seguito separatosi secondo linee razziali, si diffuse nel Canada e in tutto il mondo. Nel Canada la Santità si sviluppò come movimento locale, ma vi arri-

vò anche dagli Stati Uniti, proprio nel periodo in cui il Canada occidentale vide crescere rapidamente le proprie città e fra le sette della Santità si distinsero presto i nazareni; mentre il Pentecostalismo giunse in Canada dagli Stati Uniti e dalla Gran Bretagna, trovandovi un clima favorevole alla crescita.

Nuovi movimenti religiosi. I nuovi movimenti religiosi, come già le sette, sorsero più spesso e più cospicui negli Stati Uniti che nel Canada. Uno di questi, il Mormonismo, verso la fine del XX secolo, si presentava infatti come la più numerosa organizzazione religiosa statunitense. I mormoni fecero la loro comparsa anche nel Canada, prima giungendo nell'Ontario e nel Canada superiore e in seguito costruendo un tempio a Cardston, nell'Alberta; e, dopo qualche tempo, si erano già diffusi in tutto il territorio canadese.

Nondimeno, il maggiore sviluppo del movimento fu negli Stati Uniti, dove il fondatore Joseph Smith (1805-1844) predicava una nuova rivelazione trasmessa a lui stesso su vassoi d'oro, una storia della salvezza incentrata sull'America delle origini. La trascrizione di questa rivelazione compiuta da Smith, il *Libro di Mormon*, fondava il movimento, che elaborò una particolare teologia del materialismo, esaltò l'avventura americana e dichiarò uno scopo finale di deificazione. [Vedi *MORMONISMO*, vol. 7].

In modo simile, la fondatrice della Scienza Cristiana, Mary Baker Eddy (1821-1910), diede ai propri seguaci un testo, *Science and Health*, da affiancare alla Bibbia. Costruito sull'eredità congregazionale del Puritanesimo e sulla base di un risorgente platonismo del XIX secolo, l'insegnamento della Eddy sottolineava l'illusorietà della sfera materiale e sollecitava i fedeli a guardare la Verità divina, vivendo le guarigioni fisiche e altri beni materiali come segni della loro comprensione della realtà spirituale. [Vedi *SCIENZA CRISTIANA*, vol. 7].

La Scienza Cristiana ebbe dimensioni relativamente limitate, ma fu sicuramente uno dei migliori quanto a organizzazione fra i numerosi movimenti statunitensi che predicavano e praticavano la guarigione mentale. Generalmente questi gruppi metafisici espressero con toni accesi l'idealismo tipico della cultura americana, e, ponendo sempre più l'accento sui temi della prosperità, finirono per insegnare una teologia del materialismo. Contemporaneamente, la Scienza Cristiana e il Nuovo Pensiero (designazione comune a diversi movimenti metafisici come l'Unità) passarono i confini entrando in Canada, dove diffusero il loro messaggio.

Nell'America settentrionale nacquero e prosperarono altri gruppi religiosi, basati, almeno in parte, sul Cristianesimo. Lo schema tipico dell'evoluzione di questi gruppi era costituito dalla fondazione negli Stati Uniti e dalla successiva migrazione nel Canada, dove il seguito era sempre di molto inferiore. Molti di questi gruppi si consideravano fondamentalmente legati al Cristianesimo, mentre apparivano bizzarri ed esotici ai cristiani più convenzionali.

Tutti questi gruppi, anche i più insoliti come la comunità di Oneida (1848), che insegnava un pluralismo regolato dei *partner* sessuali attraverso la pratica del «matrimonio complesso», o le Chiese spiritiste della seconda metà del XIX secolo, che cercavano di stabilire un contatto con lo spirito dei defunti, o ancora l'apocalittica organizzazione dei Bambini di Dio (1968), che sostenevano un patriarcalismo totalitario, erano tutti la manifestazione di correnti insite nella cultura religiosa dell'America settentrionale. A quanto pare, gli aderenti a questi gruppi intendevano la libertà religiosa in modo estremo, a volte arrivando paradossalmente a trasformare la loro dedizione in schiavitù volontaria. Essi erano espressione della volontà di distacco dalla tradizione e del desiderio di identità e comunità in una società divenuta, forse, troppo pluralistica e troppo ampia. In breve, il diffondersi di nuovi movimenti religiosi, dal Mormonismo alla Chiesa dell'Unificazione di Sun Myung Moon, va fatto risalire alla storia e ai fondamenti sociologici del Cristianesimo dell'America settentrionale. [Vedi anche *NUOVE RELIGIONI NEGLI STATI UNITI*].

Cronache nazionali e regionali

Verso la fine del XX secolo gli Stati Uniti e il Canada avevano, già da anni, stabilito le rispettive sovranità territoriali nell'America settentrionale. In entrambe le nazioni la religione predominante era il Cristianesimo e in entrambe esso presentava caratteristiche derivanti dall'ambiente politico e culturale nordamericano. Allo stesso tempo, ognuna delle due nazioni presentava marcate differenze rispetto al Paese confinante nelle forme assunte dal Cristianesimo.

Cristianesimo canadese. Data la loro particolare storia, i Canadesi si sono sempre considerati come due nazioni – gruppi uniti da legami di sangue, tradizione e identità etnica – in un unico Stato politico. L'equilibrio del potere politico fra Canadesi francesi e Canadesi inglesi aveva la sua controparte in quello religioso con la divisione, più o meno alla pari, fra cristiani cattolici e cristiani protestanti (sebbene una buona parte di cattolici fosse di lingua inglese e non francese). I protestanti comprendevano un minor numero di denominazioni che negli Stati Uniti, storicamente derivate dalle tre o quattro Chiese principali. È, quindi, lecito affermare che il Cristianesimo canadese era più, ma anche meno pluralistico del Cristianesimo statunitense.

Era più pluralistico in quanto la concentrazione dei cristiani in un minor numero di gruppi religiosi favoriva le denominazioni, dando loro una maggiore prominenza e influenza, e sufficiente potere in seno alla comunità. Tuttavia era anche meno pluralistico di quello statunitense per l'ovvia ragione che comprendeva un minor numero di gruppi, ma anche a causa dell'ecumenismo particolarmente manifesto nel Protestantesimo. Era meno pluralistico anche per la presenza di un sottile erastianesimo, che portava tutte le denominazioni a seguire un orientamento culturale centrale. In Canada il Cristianesimo tendeva a essere «sociale», più conservatore di quello statunitense e meno rigido nel rispettare il confine tra le competenze dello Stato e quelle della Chiesa.

Le denominazioni canadesi, liberalistiche e di mentalità missionaria come le Chiese cristiane americane, avevano lavorato su un territorio immenso e quindi – forse prima e più dei loro uomini politici – avevano pensato al continente nordamericano come a un tutto unico. Inoltre, di fronte all'imponente forza del Cattolicesimo, i protestanti canadesi erano particolarmente spinti alla collaborazione. Così, in un certo senso, essi offrivano quell'unità pubblica che lo Stato non riusciva a dare a causa delle divisioni fra Inglesi e Francesi. Ancor più del Cristianesimo statunitense, quello canadese conservò i legami col passato, favorendo la continuità e la tradizione contro il cambiamento e la novità.

Infine, negli ultimi decenni del XX secolo la stragrande maggioranza dei Canadesi era cristiana denominazionale, superando anche la numerosa comunità della Chiesa americana, che contava quasi il 70% della popolazione. Al volgere del secolo, il 90% dei Canadesi apparteneva a sei gruppi cristiani (compreso quello cattolico, che risultava il maggiore fra questi). Negli anni '60 del XX secolo, si registrava un numero di cristiani ancora più alto, ma ripartito tra i vari gruppi in modo diverso che in precedenza; nei primi anni '70, oltre i tre quarti della popolazione appartenevano alla Chiesa cattolica, alla Chiesa unita e alla Chiesa anglicana.

Cristianesimo statunitense. La morale puritana ha lasciato il segno nella religione americana e il bilancio numerico, politico e culturale mostra chiaramente che gli Stati Uniti sono essenzialmente protestanti. Benché la nazione fosse molto più pluralistica del Canada nella quantità dei gruppi cristiani (secondo una stima prudente, più di duecento), il Protestantesimo pubblico dimostrava che, con una collaborazione meno aperta fra Stato e Chiesa, il Paese poteva divenire in qualche modo più profondamente cristiano, molto meno secolare del suo vicino a settentrione.

Quindi, mentre il sistema canadese sosteneva le scuole denominazionali, negli Stati Uniti le scuole pubbliche del XIX secolo insegnavano apertamente il Cristianesimo protestante. Inoltre, anche quando il Puritanesimo sfumò in altre forme denominazionali, il suo spirito rimase a trasformare la vita pubblica e politica. Il «destino manifesto» e l'imperialismo politico furono il raccolto del passato puritano.

Espressamente presente nel Puritanesimo, il millenarismo risorse più d'una volta: nelle speranze liberali di una nuova era, nelle credenze settarie che il Millennio fosse già arrivato o stesse per arrivare, negli annunci fondamentalisti degli indizi di un imminente ritorno del Cristo. Il millenarismo influenzò anche la politica estera e interna, tanto da far interpretare le guerre come avvenimenti epocali da cui dipendeva il futuro della nazione e perfino del mondo.

Questa cultura millenaristica tanto diffusa favorì la crescita dell'estremismo, che si manifestò nelle crociate moralistiche – più esasperate negli Stati Uniti che nel Canada – contro lo schiavismo, l'alcolismo, la mancanza di diritti civili e altri problemi sociali. Ma, nonostante la capacità dei movimenti religiosi di sollecitare l'emotività delle masse, negli Stati Uniti prevalse la retorica dell'individualismo religioso, che si accompagnava all'ideologia della novità e della missione evangelica e anche a un pronunciato astoricismo, che, in uno slancio restaurativo, cancellava centinaia di secoli di storia cristiana. Ripromettendosi la semplicità religiosa e, talvolta, l'anti-intellettualismo, i movimenti restaurazionisti espressero in forma istituzionale uno spirito diffuso in tutto il Cristianesimo americano.

Verso la metà del XIX secolo, il Cattolicesimo, in quanto movimento cristiano indiviso, era tra gli altri il più numeroso in tutti gli Stati Uniti e, nel 1983, comprendeva il 29% della popolazione; ma, a causa della sua storia e della sua consistenza limitata, non riuscì ad avere sulla cultura americana lo stesso influsso che aveva avuto su quella del Canada, dove era giunto in un periodo anteriore. Il Cristianesimo protestante, introdotto invece in modo quasi simultaneo nei due Paesi, continuò a essere il Cristianesimo pubblico degli Stati Uniti.

Infine, questo Cristianesimo pubblico assunse una forma esplicitamente politica in quella che molti studiosi hanno chiamato religione civile. Mentre l'ideologia illuminista, presente al tempo della guerra d'indipendenza, stimolava a una forma di nazionalismo religioso non specificamente cristiano, col tempo divenne comune per la nazione associare il Vangelo alla bandiera. Negli anni '70 e '80 del XX secolo, una rinnovata Destra cristiana si adoperò per controllare gli avvenimenti politici. I cristiani conservatori erano forse i gruppi cristiani di più veloce crescita tanto nel Canada che negli Stati Uniti, ma, anche in questo caso, data la differenza

della storia dei due Paesi, essi non riuscirono a farsi spazio nel Canada come negli Stati Uniti. Per cui, per lo spirito religioso statunitense, Protestantesimo pubblico, religione civile e religione culturale divennero differenti aspetti della stessa cosa.

Cristianesimo regionale. Vivendo insieme in uno stesso territorio, è probabile che un gruppo di persone condivida la stessa storia e la stessa religione. A volte, nell'ambito del gruppo possono nascere dei legami che lo contraddistinguono come nuova «comunità particolare». I gruppi settari europei stabilitisi nell'America settentrionale offrirono esempi stupefacenti di tale regionalismo religioso. Le zone rurali e i centri urbani spesso venivano caratterizzati dal gruppo religioso ed etnico prevalente. Nelle aree più vaste, invece, fiorirono forme chiaramente identificabili di Cristianesimo regionale. Questo fu particolarmente vero per il Cattolicesimo franco-canadese della provincia di Québec, ma lo stesso accadde col Cristianesimo dei Cherokee orientali nella Carolina del Nord occidentale dopo la rimozione degli Indiani del 1838. Questo fenomeno si mostrò distintamente nel Protestantesimo fondamentalista della zona degli Appalachi meridionali e fu presente in modo sorprendente nella religione dei neri, quando, in alcune aree del Sud degli Stati Uniti, il Cristianesimo si fuse con forme di pensiero di origine africana e con la religione popolare indigena.

Veduta generale dell'America settentrionale. Tuttavia, il Cristianesimo dell'America settentrionale, visto nella prospettiva continentale, è stato, col suo attivismo, liberalismo e moralismo, in generale di tono evangelico. La chiamata alla missione gli ha conferito un'identità ben distinta: la tendenza al misticismo del Cattolicesimo e ancora più dell'Ortodossia orientale non ha mai lasciato la sua impronta sulla cultura cristiana nel suo complesso. L'essenza del Cristianesimo nordamericano, tendente a organizzarsi in forme denominazionali, è stata il pluralismo e la ricerca di una situazione di serena accettazione di questo. Allo stesso tempo, nell'America settentrionale il Cristianesimo ha dovuto riorganizzare la pluralità dei gruppi religiosi per venire incontro al bisogno di unità che veniva dalla politica e dalla nazione.

Durante la seconda metà del XX secolo, nell'America settentrionale la religione si è dovuta confrontare con la progressiva secolarizzazione della cultura. Sebbene sia nel Canada sia negli Stati Uniti i fedeli delle Chiese cristiane fossero la maggioranza, sembra che, con l'eccezione della spinta politica fondamentalista della Nuova Destra, il rapporto del Cristianesimo con la vita d'ogni giorno sia stato meno consistente. In un certo senso, la morale evangelica incline alla missione si è rivelata più uno stile di vita o un abito mentale che un mezzo sostanziale di trasformazione del mondo. D'altro canto, il Cristianesimo nordamericano è forse divenuto più moderato, frenato dalla nuova consapevolezza del pericolo dell'imperialismo culturale. Nel XXI secolo, esso si sta volgendo verso se stesso per ritrovare le radici spirituali nella sua eredità biblica e, allo stesso tempo, verso l'esterno per ascoltare le parole e i messaggi dei non cristiani, sia in patria sia all'estero.

[Per una discussione sulle reazioni al Cristianesimo degli Indiani dell'America settentrionale, vedi *AMERICA SETTENTRIONALE, RELIGIONI DELL'*, articolo *Movimenti moderni*].

BIBLIOGRAFIA

Il solo libro che tratta complessivamente il Cristianesimo dell'America settentrionale così come è stato definito nel presente articolo è R.T. Handy, *A History of the Churches in the United States and Canada*, New York 1977. Quest'opera è chiara e semplice, scritta dalla prospettiva della storia della Chiesa e con una meticolosa attenzione ai dettagli.

La fonte più esauriente sul Cristianesimo statunitense, in particolare sul Puritanesimo, è la monumentale opera di S.E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven 1972. W.S. Hudson, *Religion in America*, New York (19[illegible]) 1981, 3ª ed., è un'opera più breve ma comunque utile. Catherine L. Albanese, *America. Religions and Religion*, Belmont Cal. (1981) 1992, 2ª ed., offre un differente approccio rispetto ai precedenti libri, adottando sia la prospettiva della storia delle religioni sia quella della storia interdisciplinare per studiare la tensione fra la tendenza all'unità e quella alla pluralità della religione americana.

S.E. Mead, *The Lively Experiment. The Shaping of Christianity in America*, New York 1963, è una raccolta di saggi che esamina magistralmente il denominazionalismo e altri temi centrali della storia religiosa americana. Ed.S. Gaustad, *The Historical Atlas of Religion in America*, New York (1962) 1976, 2ª ed. riv., è un utilissimo atlante religioso, specialmente per le tabelle e grafici accurati che vi sono contenuti. Un altro inestimabile esempio di maestria storiografica è Ed.S. Gaustad (cur.), *A Documentary History of Religion in America*, I-II, Grand Rapids/Mich. (1982-83) 2003, 3ª ed. riv. Il materiale raccolto in questi due volumi (*To the Civil War* e *Since 1865*) mostra la presenza del pluralismo nella storia religiosa americana fin dai primi tempi ed è fruibile sia da principianti sia da specialisti della materia. Con la possibile esclusione dei saggi di Mead, tutte le opere citate non considerano il Cristianesimo americano in modo esclusivo, ma lo trattano come il tema più ampio all'interno del mosaico religioso degli Stati Uniti, che tentano di descrivere esaurientemente.

Tra gli studi specialistici sul Cristianesimo americano, M.E. Marty, *Righteous Empire. The Protestant Experience in America*, New York 1970, rist. *Protestantism in the United States. Righteous Empire*, New York 1986, resta la migliore trattazione del Protestantesimo, soprattutto per quanto riguarda il suo impatto sulla cultura e l'imperialismo culturale. Sul Cattolicesimo, il [illegible]

soconto di John Tracy Ellis, *American Catholicism*, Chicago (1956) 1969, 2ª ed. riv., è diventato ormai un classico. H.W. Bowden, *American Indians and Christian Missions. Studies in Cultural Conflict*, Chicago 1981, è un testo sulla cristianizzazione dei Nativi americani più evocativo che esaustivo, anche se descrive bene la situazione di contatto tra la cultura indiana e quella dei missionari. Il racconto dell'opera dei gesuiti presso gli Uroni nella Nuova Francia contenuto in quest'opera è particolarmente apprezzabile. A.J. Raboteau, *Slave Religion. The «Invisible» Institution in the Antebellum South*, Oxford 1978, è un lavoro decisamente innovativo, che ha fatto compiere notevoli progressi allo studio del Cristianesimo dei neri. G.S. Wilmore, *Black Religion and Black Radicalism. An Interpretation of the Religious History of Afro-American People*, 2ª ed. riv. e ampl. Maryknoll/N.Y. 1983, è un'opera più esaustiva della precedente, anche se scritta per sostenere un approccio teologico ben definito. Malgrado il *tour de force* teologico, è la migliore panoramica generale sull'argomento attualmente disponibile.

Purtroppo, il Cristianesimo canadese non ha ricevuto la stessa attenzione che gli studiosi hanno dedicato al Cristianesimo statunitense. Il resoconto storico breve più utile, sebbene datato, è H.H. Walsh, *The Christian Church in Canada*, Toronto 1956. J.W. Grant (cur.), *A History of the Christian Church in Canada*, I-III, Toronto 1966-1972, è un lavoro più recente e più esteso del precedente: il primo volume di quest'opera, H.H. Walsh, *The Church in the French Era. From Colonization to the British Conquest*, Toronto 1966, dissemina la sua cronaca di schizzi biografici dalle molte sfumature e offre un'appassionante descrizione del contesto storico: il secondo volume, J.S. Moir, *The Church in the British Era. From the British Conquest to the Confederation*, Toronto 1972, prosegue la cronaca dei fatti fino al 1867, componendo un quadro della storia della Chiesa incisivo e completo; il terzo volume, J.W. Grant, *The Church in the Canadian Era. The First Century of Confederation*, Toronto 1972, con uno stile più digressivo dei precedenti, completa l'opera. Per un'introduzione divulgativa al tema, si può consultare W. Kilbourn, A.C. Forrest e P. Watson, *Religion in Canada. The Spiritual Development of a Nation*, Toronto 1968, un bel libro illustrato, che passa in rassegna rapidamente l'intera storia religiosa canadese, di fatto esclusivamente cristiana, nel quale le fotografie si dimostrano un valido complemento al testo. Per un'utile raccolta di materiale documentario, cfr. J.S. Moir (cur.), *The Cross in Canada*, Toronto 1966.

Tra i resoconti specialistici del Cristianesimo canadese è da segnalare l'importante opera di John Webster Grant, *Moon of Wintertime*, Toronto 1984, che descrive gli ambigui rapporti tra i missionari cristiani e gli Indiani canadesi iniziati nel 1534. C.J. Jaenen, *The Role of the Church in New France*, Toronto 1976, è uno studio, breve ma di grande efficacia, riferito a una regione specifica del futuro Canada. Esso prende il posto del testo di Walsh sulla Nuova Francia citato in precedenza e dimostra il ruolo della Controriforma cattolica nella formazione culturale della colonia francese dell'America settentrionale. Sempre riguardo alla stessa area geografica, N. Voisine, A. Beaulieu e J. Hamelin, *Histoire de l'Église catholique au Québec, 1608-1970*, Montréal 1971, si occupa del Cattolicesimo in Québec. Purtroppo questo testo è sprovvisto di note e indice dei nomi. H. Plante, *L'Église catholique au Canada, 1604-1886*, Trois-Rivières 1970, è un'opera che prende in esame l'intero territorio canadese, ma sfortunatamente il racconto si ferma alla fine del XIX secolo e anche questo testo, come il precedente, non ha note e indice dei nomi.

D.J. Wilson, *The Church Grows in Canada*, Toronto 1966, costituisce una breve introduzione al tema, ma, sebbene l'opera si proponga come studio generale, quasi la sua totalità è dedicata al Protestantesimo. I suoi rapidi ritratti delle denominazioni e dei movimenti settari sono utili, ma contengono alcune inesattezze. S.D. Clark, *Church and Sect in Canada*, Toronto 1948, è uno studio classico sull'evangelismo e il revivalismo in Canada, datato per quanto riguarda la sua cornice interpretativa, ma ricco nell'uso di fonti primarie e vivace, a dispetto della lunghezza, nel racconto. J.S. Moir, *Church and State in Canada West. Three Studies in the Relation of Denominationalism and Nationalism, 1841-1867*, Toronto (1959) 1968, rist., tratta le questioni riguardanti la posizione privilegiata della Chiesa d'Inghilterra e l'istruzione nel Canada superiore (Canada occidentale).

[Aggiornamenti bibliografici:
J.C. Brauer (cur.), *The Lively Experiment Continued*, Macon/Geo. 1987.
J.-F. Colosimo, *Dieu est américain*, Paris 2006 (trad. it. *Dio è americano. La teodemocrazia negli Stati Uniti*, Milano 2009).
G. Dorrien, *The Making of American Liberal Theology. Imagining Progressive Religion 1805-1900*, Louisville/Ken. 2001.
G. Dorrien, *The Making of American Liberal Theology. Idealism, Realism, and Modernity 1900-1950*, Louisville/Ken. 2003.
G. Dorrien, *The Making of American Liberal Theology. Crisis, Irony, and Postmodernity 1950-2005*, Louisville/Ken. 2006.
Diana Eck, *A New Religious America. How a «Christian Country» Has Now Become the World's Most Religiously Diverse Nation*, San Francisco 2001.
D.G. Hackett (cur.), *Religion and American Culture. A Reader*, New York (1995) 2003, 2ª ed.
D.A. Hall (cur.), *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*, Princeton/N.J. 1997.
Ch.H. Lippy, *Being Religious, American Style. A History of Popular Religiosity in the United States*, Westport/Conn. 1994.
M.A. Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada*, Grand Rapids/Mich. 1992.
A.B. Pinn, *Varieties of African American Religious Experience*, Minneapolis 1998.
C. West e E.S. Glaude, Jr. (curr.), *African American Religious Thought. An Anthology*, Louisville/Ken. 2003].

CATHERINE L. ALBANESE

CUNA, RELIGIONE DEI. Attualmente vi sono forse 40.000 Indios Cuna che vivono per la maggior parte nella Riserva San Blas sulla costa atlantica di Panama, più piccoli gruppi nelle zone interne dei fiumi Bayano e Chucanaque e in tre villaggi in Colombia. I Cuna sopravvissero alla traumatica ma effimera conquista spagnola dell'Istmo di Darién (oggi Istmo di Panama) dopo il 1510. Essi rappresentano quindi uno dei pochi resti delle fiorenti *chieftaincies* precolombiane dell'area circumcaraibica. I Cuna mantennero la loro autonomia

in parte alleandosi con i bucanieri che infastidivano gli Spagnoli.

Organizzazione dei culti. Istituzionalmente, la religione dei Cuna è organizzata sia in culti comunitari sia sciamanici. I culti comunitari sono mantenuti dai capi villaggio (*sailakana*), che cantano testi orali mitologici conosciuti come Pap Ikar (Via di dio) davanti al villaggio riunito per tre notti a settimana. Interpreti ufficiali (*arkarana*) spiegano l'arcana lingua dei canti, usando omelie sulla moralità contemporanea. I banchetti per la pubertà delle donne sono riti collettivi sponsorizzati da ogni villaggio una volta all'anno.

Il culto sciamanico non è condotto in forma comunitaria, a eccezione del rito dell'esorcismo del villaggio, che avviene durante epidemie o altri pericoli collettivi. Si crede che gli sciamani (*nele*) abbiano il dono della chiaroveggenza nei quattro livelli dell'oltretomba, attraverso la *trance* o i sogni. I *nele*, che possono essere sia uomini che donne, nascono con questo ruolo e vengono scoperti dalle levatrici attraverso dei segni nei residui di placenta. Chi nasce *nele* deve coltivare il proprio dono e diventare apprendista presso un *nele* adulto.

Altri esperti non sono chiaroveggenti. Tutti conoscono un testo sacro, *ikar* («cammino» o «via»). Questi testi invocano aiutanti spirituali, quali statuine (*suar nuchu*) o pietre magiche (*akwanusu*), come alleati per combattere gli spiriti malvagi e impertinenti che solitamente hanno catturato l'anima del paziente e la trattengono nella loro roccaforte nel quarto livello dell'oltretomba. Inoltre vi sono anche erboristi (*inatuleti*) che conoscono le piante medicinali native e brevi incantesimi. Solitamente questi specialisti si mettono all'opera solo dopo che un *nele* ha compiuto una diagnosi su un paziente tramite la chiaroveggenza.

I vari testi per cure, esorcismi, pubertà femminile e funerali sono recitati a memoria esattamente come sono stati appresi da un autorevole maestro. Diversamente avviene per i testi che compongono la Via di dio. I capi sono liberi di rendere i miti come meglio si addice alle circostanze o addirittura di narrare eventi dalla storia recente. Alcuni dei loro canti non sono racconti, ma complicate metafore poetiche.

Cosmogonia e temi mitici. La cosmogonia dei Cuna, come è svelata nella Via di dio, postula una creazione originale da parte di dio, che ha inviato il primo uomo, Wako, sulla terra. Nel paradiso primordiale, Wako scopre la terra come sua madre e i fiumi, il sole, la luna e le stelle come suoi fratelli. Gli alberi sono giovani donne. Wako vive in questo posto beatamente fino a quando dio lo richiama indietro (quest'immagine del paradiso primordiale ricorda l'infanzia dei Cuna maschi in una famiglia matrilocale appartenente alla loro madre e composta dai loro fratelli e sorelle, il tipo di famiglia che esiste prima che il matrimonio disperda i fratelli in altre famiglie e porti membri esterni per sposare le sorelle. Quindi Wako non deve crescere).

Wako è semplicemente il primo di molti figli o emissari che dio invia sulla terra. Molti dei loro discendenti divennero corrotti ed è necessario inviare più emissari per correggerli. Quando ciò fallisce, dio invia ripetutamente catastrofiche punizioni sull'umanità e il ciclo ricomincia da capo. Non si tratta di un ciclo della creazione vero e proprio in quanto l'umanità non è mai completamente distrutta e ricostruita di nuovo. Piuttosto, i profeti emissari cercano di correggere gli uomini refrattari. A volte hanno successo con alcuni di loro: altri degenerano in spiriti malvagi e di seguito in «uomini animali».

Dopo Wako, dio invia Piler, insieme a sua moglie per fondare la razza umana. I nipoti di Piler diventano vanagloriosi e litigiosi. Dopo che due gruppi successivi di maestri emissari falliscono nel correggerli, dio rovescia il mondo, mettendo al bando i discendenti di Piler nel quarto livello dell'oltretomba, dove rimangono come *ponikan* (malvagi), pronti a causare malattie tra gli esseri umani.

Il grande profeta emissario successivo è Mako, inviato a correggere i turbolenti *ponikan* che stanno risalendo attraverso dei tunnel dall'oltretomba. Come per Piler, a Wako gli viene assegnata da dio una moglie. Sia lui sia la moglie ritornano da dio immacolati. I loro figli moralmente ambigui, che non sono mai né buoni in modo esemplare né particolarmente malvagi, iniziano il ciclo principale della mitologia cuna: quello di Tat Ipelele («signore nonno sciamano»; che è anche la personificazione del sole).

Ipelele e i suoi sei fratelli sono nati dall'unione incestuosa tra due dei figli di Mako. Costretti a fuggire a causa del crimine commesso, il padre di Ipelele diviene la Luna, mentre la madre si rifugia presso la Donna Rana. I figli animali della Donna Rana divorano la madre di Ipelele e la Donna Rana alleva i suoi figli come propri. Ipelele scopre il segreto della propria nascita e viaggia nell'oltretomba per trovare delle erbe medicinali per ridare vita alla propria madre. Riesce a farla resuscitare solo temporaneamente e quindi dedica la sua vita alla lotta eroica contro i discendenti di Piler e contro altri nemici.

Ipelele sposa le figlie dei capi malvagi per apprendere i loro segreti. Dona sua figlia al Vento per farlo suo alleato. Scopre i poteri nascosti nel tabacco, nel fumo del peperoncino, nell'incenso di cacao per rendere i *ponikan* ubriachi e inerti durante i banchetti che offre in loro onore. Trasforma molti di loro in «uomini animali», spiriti di animali che hanno la loro roccaforte ne

quarto livello dell'oltretomba. Trova alleati nelle pietre magiche e nelle statuine (di legno di balsa), che sono oggi i magici alleati degli sciamani. A un certo punto, sconfigge addirittura i *ponikan* in battaglia, lasciando il campo di battaglia disseminato dei loro corpi. Alla fine, Ipelele viene richiamato in cielo per diventare il sole, solcando i giorni in una canoa gigante manovrata dal suo servitore timoniere e accompagnato da sua sorella.

Dopo l'ascesa di Ipelele, il ciclo di predicatori emissari, corruzione umana e punizione catastrofica (con fuoco, vento, oscurità e alluvione) si ripete altre quattro volte. Dopo l'ultima alluvione inizia l'epoca attuale. A questo punto il grande eroe culturale, Ipeorkun (signore d'oro cuna) arriva tra i Cuna, che a quel tempo sono corrotti, ignoranti e molto simili agli «uomini animali» che li circondano.

Origine mitica della cultura cuna. In questo caso vi è un capovolgimento del tema usuale. Invece di essere discendenti di un profeta diventato corrotto, i Cuna (come Ipelele prima di loro) scoprono la loro vera identità di *olotule* (uomini d'oro) e rigettano il cammino sudicio degli «uomini animali». Ipeorkun, come Mako, non è un guerriero, ma piuttosto un maestro che rivela le particolarità della cultura cuna: le cerimonie per la pubertà delle donne; la pulizia del corpo e, direttamente associata a essa, la purità; i termini «corretti» (cuna) per indicare i parenti; i termini per le parti del corpo; come usare gli spiriti magici alleati degli sciamani e i testi che li controllano; come portare lutto in modo appropriato; come costruire case adeguate; come dormire sulle amache; e, infine, i testi della Via di dio. Sua sorella insegna alle donne l'arte della pulizia e del cucito. Ipeorkun, come Wako, Mako e Ipelele, è richiamato da dio.

Dopo Ipeorkun arrivano gli otto Ipelerkan (signori sciamani) per continuare i suoi insegnamenti. Essi diventano vanagloriosi e corrotti, questa volta in una maniera specificatamente cuna. Per esempio, uno di loro che conosce i testi per la pubertà femminile tiene le giovani iniziate solo per se stesso. Gli otto Ipelerkan sono corretti dal giovane figlio di uno di loro, Nele Kwani, che prevede la siccità (un'altra punizione divina) e sconfigge tutti loro in una gara di poteri magici.

Nonostante i Cuna siano orticoltori il cui prodotto principale è la banana in varie forme e la cui coltura da reddito è il cocco, nessun raccolto è sacralizzato o commemorato nei miti raccolti finora. Cacao, tabacco, legno di balsa e pietre magiche, tutti alleati nella lotta contro il male, sono, tuttavia, profusamente attestati nel ciclo narrativo di Ipelele.

Cosmologia. La cosmologia cuna, con i suoi quattro livelli sopra e quattro sotto la terra, è continuamente rivelata dai *nele*, che compiono viaggi mistici nel cosmo, spesso per stringere alleanze con gli spiriti malvagi e apprendere i loro segreti. Nel mondo sotterraneo vi sono le roccaforti dei sovrani degli alleati spirituali. Il paradiso stesso, rivelato dai *nele* attraverso un canto che narra le avventure di un'anima riportata in vita dalla morte, è una roccaforte nel quarto livello superiore. I suoi edifici dorati non solo ricordano le antiche roccaforti dei capi nella vicina Colombia, ma il paradiso odierno include anche grattacieli, automobili e telescopi, che permettono alle anime di osservare gli esseri viventi, il mondo sotterraneo e gli Stati Uniti d'America (collocati, per associazione, da qualche parte vicino all'oltretomba). Le anime che arrivano alla casa d'oro di dio vi giungono solo dopo essere state punite fisicamente per i loro peccati terreni dal momento che viaggiano attraverso l'oltretomba.

Dio e moralità. L'immagine di dio, chiamato Pap (padre) o Diosaila (dallo spagnolo *Dios* e dal cuna *saila*, «capo») è quella di una figura paterna severa e distante. Non viene mai personificato direttamente, come invece avviene per i suoi figli ed emissari. La sua moralità è in accordo con la buona e armoniosa gestione di una famiglia estesa matrilocale e di una comunità costituita da un certo numero di questo tipo di famiglie. Questa moralità, predicata settimanalmente nelle assemblee locali, impone a un uomo d'essere gran lavoratore, produttivo e cooperativo e alla donna di essere fertile, pulita, industriosa e protettiva. Le donne devono evitare i pettegolezzi, e gli uomini le liti. I conflitti minori devono essere prontamente risolti da saggi e paterni capi e le punizioni dispensate rapidamente, spesso nella forma d'ammonimenti verbali, dopo di che tutto è perdonato e dimenticato. Comportarsi diversamente fa sorgere lo spettro del ricadere nella via malvagia degli «uomini animali».

Mitologia e rimanenze culturali. Armati di questa religione, i Cuna furono nemici insuperabili degli Spagnoli, che essi associavano con i *ponikan*, identificandoli correttamente come la fonte delle malattie. Come i *ponikan* rubano le anime degli uomini, così gli Spagnoli catturavano i loro corpi e li rendevano schiavi. I Cuna presero in prestito la strategia mitologica per affrontare i *ponikan* e la applicarono agli Spagnoli. Come i *nele* si alleano misticamente con gli spiriti amici, fanno magicamente ubriacare i *ponikan* e li confinano nelle proprie roccaforti, così i Cuna stringevano alleanze con i nemici della Spagna nell'Atlantico, banchettavano con gli Spagnoli e li tenevano a distanza. Nel 1925 la strategia fu applicata alla perfezione. L'illustre capo tribale Nele Kantule, che era anche uno sciamano, strinse un'alleanza con un avventuriero americano e organizzò un'insurrezione contro l'amministrazione di Panama che ebbe luogo durante il carnevale. I cospiratori assalirono ignare guardie ubriache e le uccisero. Gli Stati

Uniti imposero a Panama un trattato favorevole per gli Indios.

La mitologia dei Cuna è mantenuta flessibile e vitale attraverso i *nele* e i capi che incorporano la storia recente nei loro canti. Il rituale dominante è la recitazione dei testi. Preghiere e sacrifici non sono praticati.

La religione dei Cuna continua a essere praticata in modo vigoroso nonostante le incursioni dei missionari cristiani e delle cliniche di salute pubblica. Una comunità, tuttavia, ha già assunto «capi cantori», distinti dai «capi amministrativi» che si occupano di affari secolari, per un'assemblea congressuale tradizionale. È possibile che questo sviluppo contenga il seme per una Chiesa cuna o un culto ecclesiastico separato dal governo civile. Questa Chiesa potrebbe sicuramente essere il risultato della continua acculturazione e urbanizzazione.

BIBLIOGRAFIA

L'unica risorsa importante per la mitologia dei Cuna è N. MacPherson Chapin (cur.), *Pab Igala. Historias de la tradición Cuna*, Quito 1989. Questo completo insieme di testi è stato redatto secondo una sequenza che i principali informatori di Chapin hanno approvato come corretta. Non sono state redatte simili raccolte per i testi di guarigione, pubertà o funerari. Il testo per la nascita appare in N.M. Holmer e S.H. Wassén, *The Complete Mu-Igala in Picture Writing*, Göteborg 1953. Lo stesso è l'oggetto di C. Lévi-Strauss, *L'efficacité symbolique*, in *Anthropologie structurale*, Paris 1958 (trad. it. *Antropologia strutturale*, Milano 1966). Chapin ha corretto gli errori etnografici di Lévi-Strauss in *Muu Ikala. Cuna Birth Ceremony*, in Ph. Young e J. Howe (curr.), *Ritual and Symbol in Native Central America*, Eugene 1976. Lo stesso volume contiene anche J. Howe, *Smoking Out the Spirits. A Cuna Exorcism*. Il miglior studio sulla guarigione è N. MacPherson Chapin, *Curing among the San Blas Kuna of Panama*, Diss. Tucson 1983.

Sfortunatamente studi recenti hanno dimostrato che i testi della spedizione del 1920 di Erland Nordenskiöld tra i Cuna sono stati alterati. Il testo E. Nordenskiöld, R. Pérez, *An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians*, S.H. Wassén (cur.), Göteborg 1938 deve essere letto solo in connessione con gli altri testi qui menzionati.

J. Howe, J. Sherzer e N. MacPherson Chapin (curr.), *Cantos y oraciones del congreso cuna*, Panamá 1980 presenta, in una bellissima edizione, un certo numero di testi ed eccellenti analisi socio-linguistiche ed etnografiche. Sherzer spiega i diversi stili usati nella recitazione dei testi sacri dei Cuna in *Namakke, sunmakke, kormakke. Three Types of Cuna Speech Event*, in R. Bauman e J. Sherzer (curr.), *Explorations in the Ethnography of Speaking*, New York 1974.

La cerimonia per la pubertà femminile è descritta, senza analisi simbolica e senza i principali testi sacri in A. Prestán Simón, *El uso de la chicha y la sociedad kuna*, México 1975. La continua flessibilità e produttività dei sacri testi dei Cuna è spiegata in Dina Sherzer e J. Sherzer, *Literature in San Blas. Discovering the Cuna Ikala*, in «Semiotica», 6 (1972), pp. 182-99. Alexander Moore ha descritto l'applicazione di questa strategia mistica alla diplomazia pratica in *Lore and Life. Cuna Indian Pageants. Exorcism, and Diplomacy in the Twentieth Century*, in «Ethnohistory», 30 (1983), pp. 93-106. A. Moore, *Basilicas and King Posts. A Proxemic and Symbolic Event Analysis of Competing Public Architecture among the San Blas Cuna*, in «American Ethnologist», 8 (1981), pp. 259-77, spiega le particolarità delle case rettangolari dei Cuna sia in termini mitologici sia simbolici. Infine, il miglior studio etnografico sui Cuna è J. Howe, *Village Political Organization among the San Blas Cuna*, Diss. Philadelphia 1974.

ALEXANDER MOORE

DANZA DEGLI SPIRITI. La Danza degli Spiriti è il nome di uno dei maggiori movimenti revivalisti sorti presso gli Indiani dell'America settentrionale. Nato intorno al 1870, raggiunse il suo culmine negli anni 1890-91, nella regione delle Pianure, con la cosiddetta *messiah craze* (follia messianica), che fu all'origine dell'ultima guerra indiana nel territorio dei Dakota. Il nome «Danza degli Spiriti» si riferisce alle danze rituali fatte in circolo che si pensava imitassero le danze dei morti e che si eseguivano al fine di affrettare il rinnovamento del mondo e il ritorno dei morti. Vi furono anche altre danze cerimoniali presso gli Indiani d'America chiamate «danze degli spiriti», per esempio una danza rituale che si teneva presso gli Irochesi. Tuttavia, fu la Danza degli Spiriti di tipo messianico del 1890 ad attirare l'attenzione di tutti per il suo messaggio e per le sue conseguenze. È stata considerata il prototipo di altri movimenti revivalisti degli Indiani dell'America settentrionale, tanto che la maggior parte dei movimenti successivi sono stati classificati come «danze degli spiriti» (La Barre, 1970).

Storia. Per essere precisi, sono esistiti due movimenti chiamati «Danza degli Spiriti», strettamente collegati tra loro, quasi identici nella forma e nel culto.

La Danza degli Spiriti del 1870. Il movimento della Danza degli Spiriti del 1870 fu introdotto nella Riserva di Walker Lake nel Nevada da un indiano paiute del Nord, Wodziwob («capelli grigi», 1844-1918?). Durante una *trance* egli fu trasportato nell'Aldilà, dove apprese che i morti sarebbero presto tornati sulla terra, che la cacciagione che stava scomparendo sarebbe ritornata e che sarebbe stata ripristinata l'antica vita tribale. Perché questo processo avvenisse al più presto, la gente doveva danzare in circolo di notte, senza accendere il fuoco. Questa Danza degli Spiriti durò alcuni anni presso i Paiute, diverse tribù della California centrale e meridionale e alcuni Indiani dell'Oregon.

Wovoka e la Danza degli Spiriti del 1890. Uno dei seguaci più ispirati di Wodziwob fu Tävibo (uomo bianco), il quale, a dispetto del nome, era un autentico paiute del Nord. Questi aveva un figlio, Wovoka («il tagliatore», 1856-1932), il quale viveva nella Mason Valley, nel Nevada, dove lavorava come aiutante nella fattoria di una famiglia bianca di nome Wilson e, per associazione, era conosciuto come Jack Wilson. Durante un'eclissi solare, probabilmente nel gennaio del 1889, cadde in *trance* e fu portato in cielo al cospetto dell'Essere supremo. Nella visione che egli ebbe, l'Essere supremo gli mostrò la terra dei morti e la vita felice che si viveva lì, e promise che i vivi sarebbero stati ricongiunti ai defunti, a patto che osservassero una serie di regole.

A questo punto le informazioni in nostro possesso divergono. Ai bianchi, Wovoka disse che il ricongiungimento sarebbe avvenuto nell'Aldilà se ci si fosse comportati correttamente (per esempio, bisognava non mentire, non rubare, non combattere) e se si fosse fatta la danza circolare. Agli Indiani, Wovoka annunziò l'imminente arrivo dei defunti (che sarebbero stati guidati da uno spirito in forma di nuvola, identificato con Gesù), così come il ritorno della cacciagione e una pace duratura con i bianchi. La danza circolare avrebbe accelerato questo cambiamento, che avrebbe avuto luogo sulla terra e non nell'Aldilà. È evidente che Wovoka portò agli Indiani per molti aspetti lo stesso messaggio che aveva annunciato Wodziwob.

Anche la danza in cerchio era identica. Veniva fatta

per quattro o cinque notti consecutive, durante le quali uomini e donne danzavano insieme in cerchio intrecciando le dita e muovendosi con passi laterali strascicati. La danza era molto stancante, anche se non continua, e non si ha notizia di svenimenti né visioni.

Questo secondo tipo di Danza degli Spiriti ebbe origine quando le tribù delle Pianure erano ormai completamente sottomesse e il loro stile di vita era in declino. Gli Indiani delle Pianure, amanti della libertà, cercarono una via d'uscita e, nella loro disperazione, la trovarono nella Danza degli Spiriti. Alcuni emissari furono inviati al «messia» Wovoka (il quale in realtà affermava di essere un profeta, non un messia) per essere istruiti nella sua dottrina. Tuttavia, i delegati delle Pianure interpretarono erroneamente il messaggio e pensarono che esso volesse dire che i bianchi sarebbero stati scacciati o sterminati. La Danza degli Spiriti si diffuse immediatamente tra gli Indiani delle Pianure, e in particolare gli Arapaho, i Cheyenne, i Lakota, i Kiowa e i Caddo divennero credenti convinti. I canti che accompagnavano la danza auspicavano il ritorno dei morti e lodavano il Padre del cielo.

I Lakota aggiunsero molti tratti nuovi, coerentemente con il loro carattere visionario e militante: cadevano in *trance* durante la danza, consideravano la possibilità di azioni militari contro i bianchi e indossavano le «camice degli spiriti», decorate con simboli spirituali. La camicia degli spiriti doveva proteggere magicamente chi la indossava dalle pallottole dei nemici. Probabilmente questa usanza era modellata sull'uso di indumenti mormoni che i Paiute indossavano per proteggersi dai mali fisici.

Sebbene i progetti di azione militare dei Lakota fossero molto vaghi, le loro danze frenetiche nell'estate e nell'autunno del 1890 fecero scattare delle contromisure da parte delle autorità bianche, che si erano insospettite, nel territorio del Dakota, il che diede origine alla cosiddetta *Ghost Dance Uprising* (rivolta della Danza degli Spiriti). I momenti culminanti furono l'arresto e l'assassinio del famoso capo lakota Sitting Bull (Toro Seduto) e il massacro avvenuto a Wounded Knee alla fine del dicembre 1890, quando, con la moderna artiglieria Hotchkiss, furono uccisi indiscriminatamente uomini, donne e bambini nell'accampamento di Big Foot.

Dopo questi eventi catastrofici l'entusiasmo per la Danza degli Spiriti scemò. Alcuni gruppi continuarono le danze, ma le loro aspettative sul ritorno dei morti riguardavano ora un futuro lontano. Gli ultimi movimenti chiamati «Danza degli Spiriti» si svilupparono negli anni '50 del XX secolo presso i Dakota canadesi e gli Shoshoni del Wind River.

Tre radici principali. È possibile individuare tre radici principali della Danza degli Spiriti: i precedenti movimenti religiosi nati in seguito all'attività delle missioni cristiane, le esperienze sciamaniche e i rituali indigeni. Tra queste fonti, l'influenza dei precedenti movimenti sincretici è stata accuratamente analizzata, a partire dal celebre studio di James Mooney (1896). L'importanza degli elementi religiosi nativi è stata studiata in modo serio solo in tempi relativamente recenti. Gli studiosi, naturalmente, erano a conoscenza dei cambiamenti nel contesto spirituale, culturale e militare degli Indiani che possono avere causato l'esplosione del fenomeno della Danza degli Spiriti; non si è d'accordo, tuttavia, su che cosa abbia condizionato lo sviluppo del movimento: se esso sia stato originato da un tentativo di riadattamento rispetto a una nuova situazione socio-politica, o se si sia trattato soprattutto del risultato di impulsi religiosi. La stragrande maggioranza degli studiosi, tutti antropologi, sostengono la prima ipotesi, mentre gli storici delle religioni sono a favore della seconda.

Ciò che diede impulso al revivalismo della Danza degli Spiriti fu il contatto forzato degli Indiani con la civiltà bianca in espansione, a partire dagli anni '60 del XIX secolo. Con la crescita degli insediamenti bianchi, la conquista militare e l'introduzione della giurisdizione bianca, non vi fu più posto per la vecchia vita degli Indiani, specialmente per quella dei cacciatori e raccoglitori dell'Ovest. Le loro culture indipendenti scomparvero rapidamente, spesso anche in modo improvviso come avvenne nelle Pianure: tutta la cultura delle tribù delle Pianure del Nord, incentrata sulla caccia al bisonte, crollò quando nel 1883 fu sterminata l'ultima mandria di bisonti. Gli Indiani per sopravvivere dovettero adattarsi alla cultura dei bianchi e, in parte, ai loro valori. Al tempo stesso attinsero al proprio passato per opporre una disperata resistenza sul piano spirituale contro l'incontenibile influenza dei bianchi. Nello sforzo di reagire, essi mescolarono elementi cristiani o derivati dal Cristianesimo con idee e rituali indigeni per creare un'ideologia di resistenza.

I movimenti religiosi precedenti. La creazione di ideologie miste (di «acculturazione») fa parte della storia religiosa degli Indiani d'America a partire dall'inizio della colonizzazione europea: le dottrine basate sull'idea di restituzione («nativiste»), propugnate dall'indiano tewa Popé (1680-1692) e da Neolin, chiamato anche il profeta dei Delaware (c. 1760), costituiscono gli esempi più noti del passato. Questi profeti avevano un programma etico e religioso. Per molti aspetti, Neolin fu il prototipo dei profeti successivi, compresi quelli della Danza degli Spiriti: si tratta della figura di un uomo ispirato, che soffre per l'imposizione dei costumi dei bianchi su di sé e sul suo popolo, che anela al ritorno dei buoni, antichi costumi indiani e che ha un'esperienza estatica o di tipo simile. Durante la visione egli

viene portato davanti al Maestro della Vita, dal quale riceve le istruzioni per condurre una vita giusta. Se si segue questa strada, gli viene detto, allora la cacciagione ritornerà, i bianchi saranno respinti e si ripristinerà nuovamente la vita antica. Non sorprende, dunque, che tali messaggi di speranza abbiano alimentato le guerre indiane, come la rivolta di Pontiac, che si ispirò proprio alle profezie di Neolin.

I messaggi annunciati dai profeti esprimevano il desiderio di ritornare agli antichi valori, ma in realtà essi dipendevano fortemente dagli insegnamenti cristiani. Si esortavano i credenti ad astenersi dall'alcol, dall'adulterio, dalla menzogna, dall'assassinio, e si incoraggiava l'amicizia fraterna, persino al di là dei confini tribali – tutti insegnamenti che rivelano in qualche modo l'influenza di precetti etici cristiani. Nei casi in cui si incoraggiava l'abbandono degli idoli e dei rituali tradizionali, come faceva il profeta shawnee Tenskwatawa, i valori morali cristiani sono facilmente riconoscibili. L'idea stessa che l'Essere supremo dovesse fare conoscere il nuovo programma religioso attraverso la rivelazione fatta a un profeta è un ulteriore indice dell'influenza del Cristianesimo. Inoltre, la speranza di un giorno di salvezza, o la liberazione imminente, presuppongono una visione lineare della storia e una meta escatologica, e tali idee non sono mai state proprie degli Indiani d'America, ma sono invece interamente cristiane.

Esperienze sciamaniche. La seconda radice della Danza degli Spiriti è l'esperienza sciamanica. Sebbene gli iniziatori dei movimenti revivalisti fossero profeti (cioè personalità estatiche che ricevevano una chiamata da dio) e non sciamani (cioè personalità estatiche per vocazione che agiscono a favore degli altri esseri umani), si tratta di una differenza molto sottile, poiché gli sciamani spesso ricevono la loro vocazione dagli spiriti. Sicuramente vi fu un'influenza cristiana alla base della concezione indiana del profeta, del messaggio escatologico che egli riceveva in seguito a un'esperienza fisica simile al coma, e del suo contatto diretto con un dio più o meno cristianizzato. Tuttavia, il modello di comunicazione è in larga misura di tipo sciamanico. Wovoka, per esempio, era egli stesso un guaritore e spesso cadeva in *trance* autoindotte. In queste occasioni visitava il mondo dell'Aldilà e riceveva dei messaggi. Naturalmente la meta della sua anima era il cielo di dio, non la terra degli spiriti dei morti; questi infatti erano due regni distinti nella maggior parte delle credenze dei Nativi americani.

La Danza degli Spiriti aveva avuto dei precedenti nei movimenti che si formarono attorno agli sciamani. Leslie Spier (1935) ha ricondotto l'ideologia della Danza degli Spiriti a una più antica «Danza del Profeta» basata sugli intensi rapporti tra vivi e morti diffusi nella Costa nordoccidentale e nell'Altopiano Columbia-Frazer. L'ideologia della Danza del Profeta comprendeva elementi quali l'idea di un cataclisma planetario, del rinnovamento del mondo e del ritorno dei morti. Il rinnovamento del mondo e il ritorno dei morti potevano essere accelerati attraverso l'esecuzione della «danza dei morti». Alla base della Danza del Profeta vi erano, secondo Spier, i cataclismi periodici (terremoti) ai quali era soggetta la regione e l'usanza delle visite ai morti fatte dagli sciamani per recuperare l'anima perduta di una persona malata.

Il rituale della danza circolare. La terza radice principale della Danza degli Spiriti è costituita, come ha osservato Michael Hittman (1973), dalla danza circolare indigena. Questa è stata interpretata da alcuni studiosi semplicemente come una danza eseguita a fini di intrattenimento, ma vi sono molte prove che la danza circolare nella regione del Gran Bacino, eseguita attorno a un palo o ad un albero di cedro, fosse una cerimonia religiosa – la Danza del Padre, offerta come ringraziamento al Maestro della Vita per avere concesso cibo, pioggia e salute. Con la Danza degli Spiriti si aggiunse un nuovo significato escatologico a questa antica cerimonia.

[*Vedi anche AMERICA SETTENTRIONALE, RELIGIONI DELL'*, articolo *Movimenti moderni*; *SCIAMANISMO NELLE AMERICHE*, articolo *Lo sciamanismo nell'America settentrionale*; e le biografie di *NEOLIN* e *WOVOKA*].

BIBLIOGRAFIA

Lo studio classico in questo campo rimane J. Mooney, *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, Washington/D.C. 1896, rist. Chicago 1965. Si tratta di un resoconto attendibile delle visite sul campo fatte da Mooney, subito dopo il conflitto con i Lakota, ad alcune tribù che praticavano la Danza degli Spiriti. Altre opere generali, ma meno specialistiche, sono P. Bailey, *Wovoka. The Indian Messiah*, Los Angeles 1957 e D.H. Miller, *Ghost Dance*, New York 1959. Nel contesto più ampio dei cosiddetti culti di crisi, la religione della Danza degli Spiriti è stata trattata, tra gli altri, in W. La Barre, *The Ghost Dance*, Garden City/N.Y. 1970.

La trattazione della Danza degli Spiriti in opere comparative su profetismo, messianismo e millenarismo si è concentrata su problemi di tipo terminologico, psicologico e di acculturazione, mentre gli studi specialistici sulla Danza degli Spiriti hanno riguardato soprattutto le sue origini. Un'opera pionieristica è stata L. Spier, *The Prophet Dance of the Northwest and Its Derivatives. The Source of the Ghost Dance*, Menasha/Wis. 1935. L'idea di Spier di un'origine esclusivamente autoctona della religione della Danza degli Spiriti oggi viene messa in discussione, ma molto del suo lavoro resta di grande utilità.

Il fatto che la Danza degli Spiriti del 1890 fosse basata sul-

l'omonimo movimento di Wodziwob di vent'anni prima ha fatto sì che gli studiosi si concentrassero su quest'ultimo. I particolari relativi al movimento del 1870 sono stati chiariti in maniera eccellente in Cora Dubois, *The 1870 Ghost Dance*, Berkeley 1939. Una nuova prospettiva, che sostiene invece l'indipendenza reciproca dei due movimenti, quello del 1870 e quello del 1890, è fornita da M. Hittman, *The 1870 Ghost Dance at the Walker River Reservation. A Reconstruction*, in «Ethnohistory», 20 (1973), pp. 247-78.

Il collegamento tra la Danza degli Spiriti e la Danza del Padre è stata trattata nel mio libro Å. Hultkrantz, *Belief and Worship in Native North America*, Ch. Vecsey (cur.), Syracuse/N.Y. 1981; cfr. specialmente *The Changing Meaning of the Ghost Dance as Evidenced by the Wind River Shoshoni*, pp. 264-81.

ÅKE HULTKRANTZ

DANZA DEL SOLE è un termine generale che si riferisce a un complesso gruppo di riti e cerimonie, con varianti all'interno di ogni tribù, riguardanti almeno una trentina di gruppi tribali delle regioni delle Pianure e delle Pianure dell'America settentrionale. Sebbene le varianti nelle credenze, nei tratti e nella struttura delle capanne cerimoniali siano significative e di grande importanza per i singoli gruppi, vi sono tuttavia somiglianze sufficienti per giustificare l'uso di un termine generale. Poiché questi gruppi tribali distinti rappresentano almeno sette famiglie linguistiche che non si comprendono tra loro, è naturale che vi sia anche la presenza del linguaggio dei segni, che una volta era universale – un mezzo di una certa complessità attraverso il quale anche questioni delicate e complicate potevano essere comunicate a tutte le tribù. Tradizionalmente è stata fatta una divisione in quattro raggruppamenti principali: le tribù del Nord; le tribù del Sud; le tribù dei villaggi o dell'Est; e le tribù dell'Altopiano o dell'Ovest. Ciascuna tribù all'interno di questi gruppi ha il proprio termine specifico per indicare la Danza del Sole, che fa riferimento all'enfasi posta su un particolare aspetto del rituale. Gli Shoshoni e i Crow, per esempio, chiamano questo complesso di rituali la «Capanna della sete»; per i Cheyenne è la «Capanna della guarigione»; e presso i popoli sioux è la «Danza che guarda al sole».

La precisa origine della Danza del Sole presso i gruppi delle Pianure dell'America settentrionale non può essere determinata con certezza, anche perché i rituali calendariali relativi al rinnovamento del mondo e della vita, comprendenti elementi sacrificali e atti di guarigione di tipo sciamanico, sono molto diffusi in tutta l'America settentrionale. Lo studio ampio, e tuttavia non probante, di Leslie Spier (1921) ipotizza che questo complesso di rituali abbia avuto origine presso gli Arapaho e i Cheyenne o si sia diffuso a partire da essi. Se si vogliono rintracciare origini più antiche al di fuori dell'America settentrionale, vi sono impressionanti parallelismi con i popoli tungusi della Siberia, che celebravano delle feste di rinnovamento all'inizio dell'anno il cui rituale era incentrato sull'albero del mondo che fungeva da asse di collegamento tra cielo e terra; presso questo albero si facevano offerte di nastri e pelli di animali sacrificati. Altri elementi di tipo sciamanico, descritti da A.F. Anisimov (1963), erano il ritmo potente dei tamburi, le *trance* indotte e le cerimonie di guarigione, tutti elementi che ricordano da vicino le caratteristiche della Danza del Sole delle Pianure dell'America settentrionale. [Vedi *SCIAMANISMO IN SIBERIA E IN ASIA CENTRALE*. e *TUNGUSI, RELIGIONE DEI*, entrambe nel vol. 12].

Purtroppo, i più antichi resoconti antropologici delle pratiche religiose dei Nativi americani erano di solito scialbi e prestavano poca o nessuna attenzione alle realtà spirituali alla base delle credenze e delle pratiche religiose così come erano intese dagli stessi popoli. I valori e il significato sacro codificati nelle forme culturali quali le arti, l'artigianato e l'architettura sono stati anch'essi ampiamente ignorati. Persino Robert Lowie, che era un esperto della storia antica della Danza del Sole presso i Crow, ha potuto scrivere nel 1915 che la Danza del Sole «serviva in larga misura per il piacere estetico e a scopo di intrattenimento per gli spettatori». Lo studioso svedese Åke Hultkrantz, che ha iniziato i suoi studi nel 1947, ha messo in discussione questa prospettiva riduzionista, dando il dovuto riconoscimento a credenze e pratiche religiose di origine primaria e integrando le prospettive e le metodologie dell'antropologia e della storia delle religioni – un approccio che oggi è sempre più diffuso all'interno degli studi etnostorici. Nella trattazione seguente, si adotterà essenzialmente tale approccio.

È quasi impossibile sintetizzare in un breve articolo l'enorme diversità di credenze e caratteristiche tipiche delle tradizioni della Danza del Sole presso una trentina di diversi gruppi tribali, ciascuno dei quali mostra livelli diversi di acculturazione e di adattamento creativo. È necessario, dunque, fare una ponderata selezione degli elementi essenziali a partire da un ragionevole campione di gruppi tribali. Si prenderanno in considerazione anche i movimenti contemporanei sviluppatisi presso molti popoli nativi americani che mirano a rivitalizzare i valori sacri e le pratiche tradizionali. In effetti, è proprio la Danza del Sole che, con la sua crescente popolarità, sta funzionando da modello e da stimolo per i movimenti tradizionalisti che coinvolgono persino tribù che non sono delle Pianure e alcuni Americani non nativi che, in seguito alla propria disillusione spirituale, ricercano altrove esempi di autentiche tradizioni religiose.

Descrizione generale. Le celebrazioni più importanti

della Danza del Sole hanno luogo per tutti i gruppi tribali tra la fine di giugno e l'inizio di luglio, «quando la salvia è alta» e «le bacche di aronia sono mature», o come dicono altri, durante la «luna dell'ingrassamento». Ai tempi in cui questi popoli erano pastori nomadi, l'erba della prateria in questi mesi era sufficiente per sfamare le grandi mandrie di cavalli appartenenti alle tribù, che spesso si univano ad altre tribù alleate formando accampamenti circolari. Queste cerimonie primaverili (in passato probabilmente si tenevano prima di giugno) rappresentavano in realtà la fase culminante di un ciclo annuale di riti minori e di riunioni di vario tipo. Presso i Crow, per esempio, «le riunioni di preghiera» si tengono regolarmente in occasione della luna piena; presso tutte le tribù, gruppi di cantanti si riuniscono periodicamente con i tamburi per esercitarsi e per insegnare ai cantanti più giovani i canti della Danza del Sole, che sono estremamente difficili e complessi e sono stati tramandati fedelmente sin dai tempi antichi. Vi sono anche canti contemporanei, che hanno avuto origine da esperienze sacre di un singolo individuo o che sono stati appresi da altre tribù, dal momento che oggi si pratica molto lo scambio di canti e di altri elementi culturali all'interno del circuito popolare del *powwow* nell'estate panindiana. Tuttavia, tutti i canti usati nella capanna della Danza del Sole devono rispettare particolari stili e ritmi, poiché vi è una netta distinzione tra canti cerimoniali e canzoni sociali per la danza.

Data la complessa organizzazione logistica necessaria per le Danze del Sole, che prevedono accampamenti con un gran numero di persone, molti sono i volontari o le persone designate durante l'anno per svolgere una vasta gamma di compiti. Solitamente vi è una persona che si occupa di coordinare i molti particolari e procurare i materiali relativi alla costruzione della capanna sacra o di preparare i viveri per il banchetto previsto alla fine delle cerimonie, tutti compiti che richiedono spese e sacrificio. La persona più importante, tuttavia, è il capo spirituale, uno «stregone» che è custode delle tradizioni sacre e che di solito ha ricevuto poteri speciali attraverso la ricerca di visioni (oppure che ha ricevuto l'autorità per condurre le cerimonie da un anziano che gli ha passato i suoi poteri sacri). Questi capi spirituali tradizionalmente sono stati riconosciuti come persone sante, poiché conoscono e vivono le tradizioni sacre e hanno i poteri per guarire chi è malato nel corpo o nello spirito. Queste figure sciamaniche hanno goduto di grande rispetto e sono state considerate delle guide all'interno della tribù, o sono state temute per la grande forza dei loro poteri misteriosi. Esse non si devono considerare solo come appartenenti al passato, poiché vi sono nuovi capi che prendono il posto di quelli vecchi e che vivono al giorno d'oggi presso la maggior parte delle tribù. In realtà, oggi vi è un numero sempre crescente di questi capi, tra i quali uomini e donne giovani che hanno tentato di acculturarsi all'interno della società dominante ma, avendo scoperto che questo processo spesso li sminuiva, sono tornati a chiedere aiuto ai saggi anziani al fine di ripristinare i valori tradizionali nello stile di vita contemporaneo.

Coloro che partecipano alle cerimonie che si tengono all'interno della capanna sacra sono spesso persone che si sono precedentemente trovate in situazioni di estremo pericolo, per esempio militari delle forze armate degli Stati Uniti che hanno combattuto all'estero e che avevano fatto voto di partecipare alla prossima Danza del Sole se fossero tornati a casa. Paradossalmente, le loro esperienze militari all'estero sono servite da stimolo per continuare e addirittura intensificare le tradizioni della Danza del Sole nel presente.

A coloro che per la prima volta partecipano al sacrificio nella capanna vengono assegnati dei mentori, esperti dei rituali della Danza del Sole, i quali, avendo essi stessi sofferto la fame e la sete per un periodo di tre o quattro giorni, sono in grado di dare consigli e sostegno ai novizi. Altri compiti nell'accampamento sono svolti da una speciale «polizia» che assicura che vengano osservati il giusto comportamento e il rispetto per le cose sacre, funzione che una volta era propria delle associazioni di guerrieri. Nell'accampamento viene anche nominato un banditore che ha la responsabilità di fare la ronda a cavallo tutt'attorno all'accampamento la mattina presto e la sera, e di comunicare le disposizioni alla gente o fornire informazioni sulle attività del giorno. In alcune occasioni questi banditori raccontano episodi divertenti, al fine di suscitare il riso presso il circolo di capanne, o le tende usate oggi. Nella vita delle Pianure, infatti, ora come in passato (e anche nel contesto di questioni molto serie), l'umorismo ha un fine legittimo ed effettivo: non solo quello del momentaneo allentamento delle tensioni che accompagnano l'espletamento dei riti sacri, ma anche quello dell'apertura dell'essere umano a modi di comprensione più profondi.

La costruzione della capanna. Una volta che l'accampamento della Danza del Sole si è stabilito in un luogo appropriato dove vi siano acqua e pascolo, il primo atto rituale è quello di scegliere uno speciale albero di pioppo i cui rami si biforchino in cima. Si procede quindi al taglio cerimoniale dell'albero, con il primo colpo di ascia che viene dato spesso da una giovane donna scelta per la sua virtù e purezza (se un uomo tra i presenti è a conoscenza di una sua infedeltà, ha il diritto e il dovere di denunciarla pubblicamente). L'albero deve essere abbattuto in una direzione particolare e non deve toccare il suolo; viene dunque trasportato su dei pali, mentre si eseguono canti, atti rituali e preghie-

re durante il cammino. Alla fine il pioppo viene posto in una buca predisposta al centro di quella che diventerà poi la capanna sacra, che a sua volta è al centro dell'accampamento. L'albero così scelto viene considerato ora come l'asse al centro del mondo. Esso collega cielo e terra, fornendo così alle persone accesso alle realtà spirituali, ed evocando le immagini del centro e dell'alto dei cieli, e di tutte le nozioni più ampie a esse collegate. Per la maggior parte della gente che pratica la Danza del Sole, questo albero speciale viene considerato una «persona». In maniera analoga alla partecipazione umana al sacrificio, l'albero trasmette a chi prende parte al rito nella capanna i poteri ristoratori dell'umidità che esso ha assorbito dal torrente vicino al quale è cresciuto, per poi morire.

In tal modo, l'albero riassume in sé i temi principali della Danza del Sole: l'alternanza di aridità e umidità, ignoranza e sapienza, morte e vita – poiché se vi deve essere la vita, deve esserci anche la morte. Una volta innalzato l'albero in maniera cerimoniale, si pongono alla sua base delle offerte e nella biforcazione dei suoi rami si colloca un nido fatto con rami di ciliegio o salice, nel quale si mettono offerte sacre oppure, spesso, effigi fatte di cuoio grezzo. A volte si legano ai rami che si biforcano anche dei nastri colorati, che simboleggiano il cielo e la terra. Ciascun gruppo tribale ha il proprio simbolismo cromatico e un modo specifico di addobbare l'albero. Presso i Crow, per esempio, si colloca sull'albero la testa di un bisonte rivolta a est e sui suoi rami un'aquila, entrambi simboli che richiamano le immagini del cielo e della terra. Attorno all'albero come centro spirituale si costruisce poi la capanna circolare secondo varianti simboliche specifiche a ciascuno dei gruppi tribali.

La struttura architettonica generale per la maggior parte delle capanne della Danza del Sole è costituita dall'albero centrale attorno al quale sono collocati verticalmente ventotto pali biforcuti associati ai ventotto giorni del mese lunare. Questi pali biforcuti disposti in circolo vengono uniti tra loro da pali orizzontali posti nelle biforcazioni. Oltre a questo, presso gli Shoshoni, i Crow e gli Arapaho, le capanne hanno altri ventotto pali molto lunghi che si estendono dalle biforcazioni del cerchio e che arrivano in alto alla biforcazione dell'albero centrale, formando una struttura che ricorda la ruota di un carro. Le capanne dei Sioux non hanno pali che partono dal centro; una caratteristica delle loro capanne, secondo il loro uso cerimoniale, è la costruzione di una copertura a pergolato tutt'attorno al perimetro interno della capanna. Tutti gli stili delle capanne, tuttavia, prevedono delle entrate rivolte ad est, verso il punto in cui sorge il sole, mentre dei ramoscelli vengono posti attorno alle pareti esterne per fornire maggiore riservatezza ai partecipanti all'interno. Tutti i gruppi tribali considerano la capanna non semplicemente come un «modello simbolico» del mondo, ma piuttosto per loro essa *è* il mondo, l'universo, il cosmo creato. Poiché la costruzione della capanna riassume la creazione del mondo, tutte le azioni nel processo di costruzione sono accompagnate da preghiere e canti molto potenti associati agli antichi miti delle origini e della creazione. L'occasione, che ricorda un tempo primordiale, è solenne, dignitosa e di grande bellezza.

Attorno alla capanna sacra si stabiliscono in cerchi concentrici gli accampamenti delle unità familiari secondo un protocollo di antica data. Negli accampamenti della Danza del Sole le entrate dei molti *tipi* (tende coniche) non sono rivolte verso est, secondo la normale usanza, bensì verso la capanna sacra e l'albero al centro del cerchio. A occidente della capanna sacra di solito si trovano degli speciali *tipi* nei quali si svolgono cerimonie private riservate esclusivamente a coloro che prendono parte al sacrificio nella capanna. Si costruiscono anche delle capanne sudatorie, ma a distanza dal cerchio dell'accampamento, in modo che chi ha fatto un voto possa purificarsi prima di entrare nella capanna sacra.

Cerimonie tipiche. Sebbene vi siano molti elementi comuni a tutte le cerimonie della Danza del Sole delle Pianure, vi sono anche varianti nelle differenti tribù che sono di grande importanza per i diversi popoli. Nella forma sioux, per esempio, che è stata descritta dal lakota Black Elk (Alce Nero) in *The Sacred Pipe* (Brown, 1953), vi sono almeno due elementi sacrificali centrali e distinti, uno dei quali è descritto con il termine lakota che si riferisce alla Danza del Sole, *wiwanyag wachipi* (danza che guarda al sole). Durante l'intero ciclo di una giornata, i danzatori, che intanto osservano un digiuno completo, si spostano periodicamente tutt'attorno al perimetro della capanna in senso orario, in modo che essi guardino sempre il sole – il che sicuramente provoca un'intensa sofferenza.

Una seconda caratteristica dei Lakota e dei Sioux, che riguarda anch'essa elementi sacrificali, è la pratica di alcuni danzatori, in base ai voti che hanno fatto, di farsi perforare i muscoli del torace dal capo spirituale che presiede al sacrificio, il quale vi inserisce dei pezzi di legno aguzzi con i quali i danzatori vengono legati all'albero centrale per mezzo di strisce di cuoio grezzo. Essi quindi danzano, spronati dai tamburi e dai canti dei guerrieri (canti di incoraggiamento), tirando le strisce di pelle fino a che la carne e i muscoli non si lacerino. Oltre a elementi di sacrificio di sé, vi sono delle implicazioni spirituali nell'essere legati fisicamente al centro sacro dell'albero della vita e quindi identificati con esso. Un tema simile si esprime anche nella cerimonia in cui gli individui hanno i pezzi di legno aguzzi che trapassano entrambe le spalle e i muscoli del torace e del-

la schiena. Le strisce di cuoio vengono poi attaccate a dei pali che rappresentano le quattro direzioni. In tal modo, l'individuo viene identificato con il centro rispetto alle quattro direzioni orizzontali dello spazio. Queste azioni sacrificali non appartengono solo al passato, ma vengono praticate sempre più spesso anche oggi presso alcuni popoli sioux. A differenza dei tratti e dei temi principali della Danza del Sole dei Sioux, che ricordano molto elementi delle antiche pratiche militari. gli Arapaho, i Cheyenne e le tribù della Blackfeet Confederation (Confederazione dei Piedi Neri) pongono maggiore enfasi sui rituali riguardanti il rinnovamento del mondo e della vita, e utilizzano oggetti rituali. come per esempio degli «involti magici» il cui contenuto fa riferimento all'origine delle tribù.

Infine, è necessario prendere in considerazione gli elementi critici nella storia della Danza del Sole e l'attuale movimento di una Danza del Sole in forma modificata che è nato presso gli Shoshoni dell'Ovest ed è stato trasmesso anche ai Crow. Nel 1881 il governo degli Stati Uniti tentò di vietare tutte le Danze del Sole, con la motivazione che erano «demoralizzanti e barbare». Ma bisognerà aspettare il 1904 perché le danze fossero rigorosamente vietate dal Commissario per gli Affari Indiani. Tuttavia, poiché queste cerimonie erano di centrale importanza per le esigenze spirituali degli Indiani, esse continuarono a essere praticate di nascosto o in forme modificate da quasi tutte le tribù delle Pianure, a eccezione dei Crow, che avevano già abbandonato la tradizione nel 1875. Una delle Danze del Sole in forma modificata era quella degli Shoshoni del Wind River, la cui versione si diffuse anche presso gli Ute del Nord nel 1890, presso gli Shoshoni di Fort Hall e i Bannock nel 1901, e presso gli Shoshoni del Nevada nel 1933. Con l'Indian Reorganization Act del 1934, tuttavia, si ricominciò apertamente la pratica delle danze, ma questa volta in forme che ponevano maggiormente l'accento sugli elementi spirituali piuttosto che sulle torture estreme collegate alle antiche società guerriere.

Nel 1941, John Truhujo, un capo carismatico della Danza del Sole presso gli Shoshoni, diffuse nuovamente la Danza del Sole presso i Crow con il sostegno del sovrintendente della tribù Robert Yellowtail. Così, una tradizione che era stata abbandonata per più di sessantasei anni fu ripristinata. Nel gennaio del 1985 Truhujo morì all'età di circa 105 anni, dopo avere trasmesso i suoi poteri sacri a Thomas Yellowtail, fratello del precedente sovrintendente. È la Danza del Sole in questa forma particolare, guidata fedelmente da Thomas Yellowtail fino ai giorni nostri, che per i Crow, così come per molte altre tribù, è diventata un esempio e uno stimolo per dare continuità e vitalità all'eredità spirituale dei popoli delle Pianure.

In questa Danza del Sole degli Shoshoni e dei Crow, i danzatori prendono posizione sotto dei pergolati che circondano il perimetro interno della capanna, con il capo spirituale, o «stregone», che presiede sempre a occidente. Le donne, alle quali è permesso digiunare all'interno della capanna, prendono posto leggermente a nord dell'entrata rivolta a est. Il grande tamburo cerimoniale e i gruppi di percussionisti e di cantanti che si alternano prendono posto un po' a sud rispetto all'entrata, circondati da donne più anziane dalla voce potente che cantano anch'esse i canti sacri. La forza spirituale della danza è tutta nei movimenti dei partecipanti che digiunano, i quali per l'intera durata dei tre o quattro giorni della cerimonia sono sempre rivolti verso l'albero centrale, attorno al quale danzano. Suonano dei fischietti fatti di ossa d'aquila, ornati con piume d'aquila, come se essi stessi fossero delle aquile; quindi danzano all'indietro verso le loro postazioni, sempre rivolti all'albero centrale. I movimenti ritmici dei danzatori sono molto dignitosi e la loro concentrazione sull'albero è intensa e continua; per loro esso è il centro e la fonte della vita, e la capanna simboleggia la totalità della creazione. Nel corso delle cerimonie, i partecipanti spesso ricevono visioni sacre; quando dormono – il che avviene solo per poche ore di seguito – possono fare dei sogni dal significato speciale.

Una cerimonia particolarmente bella e potente, di importanza centrale nella Danza del Sole, è quella che ha luogo ogni mattina subito prima dell'alba, quando tutti i danzatori, diretti dal capo spirituale del gruppo, si rivolgono in direzione del sole nascente, muovendosi lentamente al rullo del tamburo e suonando piano i fischietti di ossa d'aquila. Man mano che il sole sorge, il tamburo e i canti che danno il benvenuto all'alba aumentano con un crescendo. Le piume d'aquila legate ai polsi dei danzatori vengono tenute in alto contro i primi raggi del sole e poi passate su parti del corpo in modo che chi danza riceva una benedizione purificatrice. Una volta che il sole è sorto all'orizzonte, i danzatori si siedono avvolti nelle loro coperte mentre si intonano canti molto antichi e si offrono le preghiere della comunità. Nel secondo o terzo giorno della danza entrano nella capanna le persone malate e stanno in piedi davanti all'albero sacro per ricevere l'aiuto del capo spirituale, che prega per loro e spesso estirpa il male per mezzo di un ventaglio fatto di ali d'aquila. Le testimonianze delle guarigioni avvenute sono innumerevoli. A conclusione della Danza del Sole, il cerimoniale prevede che dell'acqua benedetta venga passata in circolo tra i partecipanti, che non hanno mangiato né bevuto nulla da quando sono entrati nella capanna. Quindi, molta gente porta dall'accampamento dentro la capanna una serie di doni di valore, a volte anche cavalli carichi di coperte e oggetti lavorati con perline, che vengono dati a persone particolari che

sono chiamate a riceverli. I danzatori di solito completano la cerimonia con un bagno di sudore purificatore presso un fiume o un torrente vicino, e la sera è possibile che si tenga un banchetto speciale per tutti.

La potenza delle tradizioni sacre di origine primitiva non può essere messa in discussione dal tempo, dal luogo o dal numero di partecipanti, poiché di per sé i valori e le realtà in esse impliciti hanno una validità universale e senza tempo. Sebbene un mondo fatto di altre priorità ignori o trascuri questi valori, essi possono tuttavia essere riscoperti, poiché permangono e assumono persino maggiore significato oggigiorno. La storia della Danza del Sole delle Pianure è una testimonianza permanente di questa realtà.

BIBLIOGRAFIA

A.F. Anisimov, *The Shaman's Tent of the Evenks and the Origin of the Shamanistic Rite*, in H.N. Michael (cur.), *Studies in Siberian Shamanism*, Toronto 1963, pp. 84-123. Esempio eccellente di elementi sciamanici siberiani analoghi ai fenomeni sciamanici dell'America settentrionale.

J.E. Brown, *The Sacred Pipe. Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*, Norman/Okl. (1953) 1989, rist. (trad. it. *La sacra pipa*, Milano 2005). Un'opera particolarmente utile; il cap. 5 contiene le descrizioni della Danza del Sole lakota fatte dal saggio Black Elk.

G.A. Dorsey, *The Arapaho Sun Dance*, Chicago 1903.

G.A. Dorsey, *The Cheyenne*, II, *The Sun Dance*, Chicago 1905. I libri di Dorsey descrivono con molti dettagli etnografici e con eccellenti figure e diagrammi la maggior parte degli elementi della Danza del Sole presso gli Arapaho e i Cheyenne all'inizio del XX secolo.

Å. Hultkrantz, *Belief and Worship in Native North America*, Syracuse 1981. Il cap. 4 fornisce un'eccellente trattazione del linguaggio simbolico codificato nella capanna della Danza del Sole presso gli Shoshoni del Wind River.

J.G. Jorgensen, *The Sun Dance Religion*, Chicago 1972. Quest'opera contiene molte informazioni utili sulla Danza del Sole presso gli Ute e gli Shoshoni, ma la teoria in esso contenuta che si trattasse di movimenti legati all'idea di redenzione in seguito al fallimento della Danza degli Spiriti del 1890 è discutibile.

R.H. Lowie, *The Sun Dance of the Crow Indians*, New York 1915. Fornisce una buona documentazione etnografica delle forme più antiche della Danza del Sole presso i Crow, ma trascura molti degli elementi religiosi e spirituali.

P.J. Powell, *Sweet Medicine*, I-II, Norman/Okl. 1969. Uno dei migliori resoconti delle credenze e dei riti della Danza del Sole presso i Cheyenne, con un'attenta trattazione del simbolismo religioso e della storia sacra del popolo.

L. Spier, *The Sun Dance of the Plains Indians. Its Development and Diffusion*, in «Anthropological Papers of the American Museum of Natural History», 16 (1921), pp. 451-527. Un vecchio studio, non probante, sulle origini della Danza del Sole.

F.W. Voget, *The Shoshoni-Crow Sun Dance*, Norman/Okl. 1984. Il migliore resoconto della rinascita della Danza del Sole presso i Crow in seguito all'influenza del capo shoshoni della Danza del Sole, John Truhujo.

J.R. Walker, *The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota*, New York 1917. Il resoconto migliore e più completo delle forme più antiche della Danza del Sole presso i Lakota.

JOSEPH EPES BROWN

DANZA DEL SOLE (ulteriori considerazioni). La Danza del Sole degli Indiani delle Pianure è una cerimonia che tipicamente dura circa dodici giorni. Tre o quattro giorni sono dedicati alla danza in se stessa, eseguita da uomini (e sempre più spesso da donne) che si impongono una disciplina di sacrificio di sé che consiste nell'astinenza sia dal cibo sia dall'acqua per tutta la durata della danza. Di solito, i quattro giorni precedenti alla danza sono un periodo riservato alla preparazione e alla purificazione e i quattro giorni successivi sono dedicati a una serie di cerimonie che portano il tutto a una conclusione.

Secondo la tradizione, storicamente la Danza del Sole si teneva in un luogo elevato, di solito su un altopiano. Con l'avvento dell'era delle riserve e dei divieti federali contro queste cerimonie, si scelsero spesso dei luoghi riparati e nascosti, in depressioni del terreno dove la cerimonia non sarebbe stata scoperta facilmente.

La Danza del Sole nel periodo contemporaneo ha dato un forte impeto al movimento tradizionalista che si sta diffondendo sempre di più presso molte comunità tribali e continua a esercitare un fascino su molti non Indiani che sono disillusi rispetto alle proprie tradizioni religiose. Con il disappunto di molti capi e studiosi indiani, l'influenza di questo fascino ha portato alla conseguente trasformazione delle tradizioni native americane in direzione di una certa imitazione delle tradizioni religiose rifiutate dagli adepti bianchi. Le Danze del Sole dei Lakota, relativamente famose (o famigerate), arrivano ad attirare centinaia di danzatori, tutti pronti a presentarsi davanti all'albero centrale e a offrire la propria carne per il rito della perforazione. Al tempo stesso vi è una grande quantità di altre Danze del Sole che sono così piccole da essere invisibili ai non Indiani.

Il grande impegno di risorse e di tempo necessario per organizzare la Danza è sempre un fattore importante nella cerimonia. Anche la più piccola Danza del Sole richiede sforzi intensi da parte di varie persone: per tagliare la legna e le fronde necessarie per il pergolato; per tagliare la legna da ardere e sorvegliare il fuoco giorno e notte per tutta la durata della cerimonia; per raccogliere le necessarie «erbe medicinali» che servono

per sostenere i danzatori e per curare i malati che arrivano; per procurare e preparare il cibo per la gente che assiste, e per svolgere tutta una serie di altri compiti molto specifici.

Nella maggior parte delle tradizioni tribali, per completare la cerimonia basta che ci siano un singolo danzatore che mantenga l'impegno preso, un singolo cantante e l'albero. In realtà, anche se il numero dei danzatori storicamente è stato sempre ridotto, l'intera comunità tribale partecipava regolarmente nei vari ruoli di sostegno. I popoli lakota, per esempio, si riunivano annualmente presso le Black Hills per eseguire la Danza del Sole come occasione d'incontro per i vari gruppi. Oggigiorno è diventata usanza comune che un centinaio di persone o più si impegnino a danzare in questa cerimonia che richiede sforzi tanto duri.

La Danza del Sole tradizionalmente è una cerimonia maschile. La caratteristica di base è l'idea che si sostenga la vita o, come dicono spesso i Lakota, «che il popolo possa vivere». Il sangue che scorre nel rituale della perforazione in molte tradizioni tribali denota la cerimonia come un rito maschile: infatti questo sacrificio è stato interpretato come un tentativo degli uomini di acquisire un senso di uguaglianza rispetto alle donne, la cui caratteristica naturale di creature che danno la vita si manifesta ogni mese con il sangue mestruale. Se le donne portano nuova vita nella comunità, gli uomini contribuiscono al mantenimento di questa vita attraverso la cerimonia della Danza del Sole.

La maggior parte della letteratura scientifica rappresenta erroneamente la perforazione come una tortura o una mutilazione volontaria, mentre per le comunità indiane essa è sempre vista come un sacrificio personale offerto per il bene del popolo. In ogni caso, i partecipanti riferiscono invariabilmente che la perforazione di per sé non è l'aspetto più difficile di questa cerimonia tanto impegnativa, ma che anzi essa è vissuta come un momento culminante che porta sollievo per il rilascio della tensione legata alle preghiere. In realtà, ciò che è al centro della cerimonia sono sempre le preghiere dei danzatori.

Molti capi della Danza del Sole sottolineano che, come per tutte le altre cerimonie, la Danza del Sole dovrebbe sempre essere eseguita seguendo la direzione indicata in una particolare visione ricevuta da qualcuno in un momento e in un luogo particolari. Perciò, ogni Danza del Sole è un evento distinto. Una costante in tutte le varianti tribali è la presenza di un albero. Tutto il resto si basa sulla visione particolare e può variare da tribù a tribù e da un capo della Danza del Sole a un altro all'interno della stessa tribù.

Molte tribù continuano a praticare una forma di Danza del Sole intesa ancora come cerimonia tribale: la comunità, cioè, organizza solo una Danza del Sole all'anno e questa è una cerimonia celebrata dalla tribù e per la tribù nel suo complesso. La cerimonia che si tiene a Ethete, nel Wyoming, ne è un esempio: vi partecipa un'alta percentuale della popolazione degli Arapaho del Nord e il governo della tribù concede certi privilegi a coloro che saranno i partecipanti principali. Queste cerimonie al giorno d'oggi costituiscono degli eventi spirituali che forniscono coesione sociale alla tribù.

Altre tribù, in particolare i gruppi sioux dei Lakota e dei Dakota, hanno determinato una trasformazione sostanziale della loro vita cerimoniale e dei suoi scopi. Si potrebbe dire che queste tribù sono andate nella direzione dell'individualizzazione rappresentata dal Cristianesimo missionario. Perciò, queste cerimonie della Danza del Sole oggi tendono a trasformarsi in eventi individuali e familiari e possono persino essere viste in competizione le une con le altre per attirare adepti. Queste cerimonie si organizzano intorno a specifici capi spirituali e molte di esse sono sempre più spesso aperte a tutti, Indiani o non Indiani, disposti a impegnarsi con un particolare capo spirituale.

Infine, la proliferazione delle Danze del Sole nelle riserve lakota è anche un riflesso della varietà di denominazioni introdotta dalla religione missionaria, che storicamente ha avuto la funzione di dividere le comunità indiane e di spezzare la coesione tribale introducendo la scelta religiosa occidentale e il paradigma del denominazionalismo. Si può certamente sostenere che la cultura tradizionale lakota di per sé prevedesse la possibilità di questo tipo di scelta tra vari capi. Il ruolo di capo era ereditario, ma era sempre possibile per ciascun membro di un gruppo seguire un altro capo nel caso non si fosse d'accordo con la direzione imposta dal proprio.

In ogni caso, il risultato attuale è che non vi è più una Danza del Sole tribale «lakota», mentre si ha notizia di più di una ventina di Danze del Sole che si sono tenute recentemente nella riserva oglala a Pine Ridge in una sola estate, e di un numero analogo nelle riserve vicine di Rosebud e di Cheyenne River. Questo cambiamento è diventato più evidente man mano che i Lakota e i Dakota hanno invitato sempre più persone non indiane a partecipare alle cerimonie dei loro riti tribali.

BIBLIOGRAFIA

C. Holler, *Black Elk's Religion. The Sun Dance and Lakota Catholicism*, Syracuse/N.Y. 1995.

P.M. White, *The Native American Sun Dance Religion and Ceremony. An Annotated Bibliography*, Westport/Conn. 1998.

TINK TINKER

EBRAISMO NELLE AMERICHE. [Questa voce è composta di cinque articoli: *Panoramica generale*, *Ebraismo conservatore*, *Ebraismo ortodosso*, *Ebraismo ricostruzionista* ed *Ebraismo riformato*].

Panoramica generale

Se i resoconti dell'Inquisizione sono attendibili, gli Ebrei furono tra i primi a stabilirsi nelle Americhe. Essi erano marrani, Ebrei spagnoli e portoghesi che avevano subìto una conversione forzata al Cristianesimo, ma continuavano a professare in segreto la loro religione. Mentre gli Ebrei erano stati banditi dalla Spagna nel 1492 e si vedevano dunque precluso l'accesso alle colonie spagnole, soltanto nel 1523 un decreto reale estese queste restrizioni anche ai «nuovi cristiani», ovvero a coloro che si erano convertiti in tempi recenti al Cristianesimo. Il primo autodafé nel quale dei «nuovi cristiani» dichiararono di essere marrani e furono bruciati sul rogo venne organizzato a Città del Messico nel 1528. [Vedi *MARRANI* e *INQUISIZIONE*, vol. 7]. Tribunali indipendenti del Santo Uffizio dell'Inquisizione furono istituiti a Città del Messico nel 1571 e a Lima nel 1572; da allora processi inquisitori ed esecuzioni di persone sospettate di professare l'Ebraismo (*judaizantes*) divennero una prassi regolare. Nel grande autodafé tenutosi a Lima il 23 gennaio 1639 furono condannate 62 persone in sospetto di eresia, e 1.200 vittime impenitenti furono arse sul rogo. Sebbene sia impossibile determinare quanti tra gli accusati fossero in realtà Ebrei e accertare la natura delle loro pratiche religiose ebraiche, è chiaro che la presenza continuativa dell'Inquisizione in America centrale e meridionale fino al XIX secolo pregiudicò la formazione di una comunità ebraica riconosciuta sino agli ultimi decenni del secolo.

L'insediamento ebraico nel Nuovo Mondo. La prima comunità ebraica delle Americhe si costituì a Recife (Brasile) durante il breve periodo del dominio olandese tra il 1630 e il 1654. Ottenuta nel 1579 l'indipendenza dalla Spagna, l'Olanda era divenuta un centro di capitalismo commerciale oltre che di tolleranza. La combinazione di libertà religiosa e opportunità economiche aveva richiamato gli Ebrei sefarditi ad Amsterdam, ove alla fine del XVI secolo fiorì un prospero centro ebraico che svolse un ruolo importante negli scambi con il Nuovo Mondo.

Nel 1630 gli Olandesi conquistarono la colonia di Recife, che vide gli Ebrei tra i primi occupanti. Fintanto che gli Olandesi conservarono il controllo della colonia, la comunità ebraica locale conobbe una cospicua fortuna. Nel momento di massimo splendore (1645), la comunità contava, secondo le cronache del tempo, 1.500 persone – il 50% circa della popolazione civile di origine europea. Nel 1654 i Portoghesi riconquistarono Recife, e concessero ai coloni olandesi ed ebrei tre mesi per abbandonare la città. Molti di loro fecero ritorno ad Amsterdam; altri si stabilirono sulle isole delle Indie occidentali, dove si unirono ai coloni ebrei locali. Un gruppo di ventitré persone sbarcò a Nuova Amsterdam (odierna New York) nel settembre del 1654. La scomparsa della prima comunità ebraica nell'America meridionale coincise con la fondazione della prima comunità nell'America settentrionale.

Insediamento nell'America settentrionale. Come si può apprendere dalle lettere indirizzate a Peter Stuyve-

sant dai vertici della Compagnia olandese delle Indie Occidentali, la presenza di questo gruppo fu accolta a malincuore dalle autorità locali a condizione che «quanti fra loro sono indigenti non divengano un onere per la Compagnia [olandese delle Indie Occidentali] o per la comunità, ma trovino conforto nella loro nazione d'origine». In seguito fu garantito loro il diritto di residenza e la facoltà di commerciare beni immobili e praticare la propria religione «in tutta tranquillità all'interno delle loro case» (M. Kohler, *Beginnings of New York Jewish History*, in «Proceedings of the American Jewish Historical Society», 1, 1905, pp. 47s.). Nel 1656 un gruppo di residenti ebrei ottenne il diritto a un cimitero, la prima istituzione che testimoniasse la costituzione di una comunità di Ebrei praticanti. Nel 1664 i conquistatori inglesi si sostituirono agli Olandesi. Essi ribattezzarono la città New York e ribadirono l'atmosfera di tolleranza verso un ambiente che si caratterizzava ormai come un mosaico eterogeneo di religioni ed etnie.

Nel corso del secolo successivo, un esiguo ma costante flusso di immigrazione determinò la nascita di comunità ebraiche lungo la costa orientale a Newport, Philadelphia, Charleston e Savannah, come pure a New York. Tutti i nuovi arrivati si uniformavano al rito sefardita (spagnolo-portoghese). A causa delle ridotte dimensioni e delle specificità del sistema organizzativo interno alle comunità, sono scarse le informazioni disponibili in merito ai dettagli delle pratiche istituzionali. Durante il periodo coloniale non operarono in America rabbini consacrati, né furono fondati giornali ebraici di alcun tipo; non esisteva del resto alcun altro strumento per la circolazione di informazioni o idee. Gli Ebrei dell'America coloniale, numericamente scarsi e deboli quanto a risorse intellettuali, ci hanno trasmesso soltanto uno scarno resoconto documentario.

Nonostante le difficoltà e le lacune, la vita religiosa degli Ebrei, guidata da laici devoti ma spesso dotati di una cultura modesta, seguitava a mantenersi viva. Nel 1682 un ecclesiastico olandese riferiva che gli Ebrei «celebrano le proprie speciali adunanze a New York». In quello stesso anno la comunità ebraica acquistò il suo secondo cimitero, che si è conservato fino ai giorni nostri (si trova nella zona meridionale di New York) e costituisce uno dei più antichi siti storici della città. Nel 1695 un religioso inglese annotava nelle sue memorie che tra le circa 855 famiglie di New York erano comprese venti famiglie ebree. Su una mappa della città egli contrassegnò un punto come «la sinagoga degli Ebrei». Un successivo contratto immobiliare descrive un edificio sito in Mill Street «comunemente chiamato Sinagoga degli Ebrei». Questi riferimenti non offrono informazioni relative alla vita della comunità, ma testimoniano l'esistenza di una piccola comunità che si era valsa del proprio diritto al culto pubblico, affittando allo scopo un edificio e proponendosi all'attenzione dei cittadini. Nel 1728 i cittadini ebrei di New York acquistarono un appezzamento di terreno e avviarono la costruzione di una struttura specificamente consacrata alle funzioni sinagogali.

Nel corso del XVIII secolo l'immigrazione ebraica fu numericamente poco incisiva. Secondo le stime, nel 1790 gli Ebrei residenti negli Stati Uniti erano non più di 2.000 o 2.500. La gran parte della popolazione ebraica viveva in Europa centrale e orientale o nel Vicino Oriente, in aree non ancora aperte alla possibilità di migrazione. Gli immigrati ebrei erano per una percentuale sempre più consistente ashkenaziti – originari dell'Europa settentrionale. Nonostante le differenze esistenti nella tradizione religiosa ashkenazita rispetto al rito sefardita, gli Ebrei ashkenaziti si integrarono senza eccezione all'interno delle comunità sefardite locali. Gli Ebrei dell'America coloniale conservarono nella pratica religiosa ufficiale il sistema sefardita.

Americanizzazione degli Ebrei delle colonie. Al tempo stesso lo stile di vita all'interno di questa piccola comunità affrontò significative trasformazioni. Assecondati dall'atmosfera di tolleranza e liberalità della società, gli Ebrei delle colonie si americanizzarono ed entrarono a far parte della vita sociale generale in una misura che sarebbe stata inconcepibile in Europa. Benché le pratiche rituali sinagogali si conservassero inalterate, la dottrina e la pratica ebraiche furono assai mitigate. Nella comunità tradizionale, un sistema complessivo di pensiero, azione, prospettiva e aggregazione ebraica aveva conosciuto sporadici contatti con la società comune, volti in particolare a concretizzare mire economiche. Secondo i canoni del neonato modello ebraico americano, uno stile tipicamente americano di pensiero, azione, prospettiva e aggregazione appariva costellato di occasionali incursioni nella sinagoga in osservanza di funzioni religiose sempre più marginali.

Nel 1761 lo *ḥazzan* (cantore) della comunità Shearith Israel a New York, Isaac Pinto, pubblicò per la prima volta un testo ebraico stampato nelle Americhe. Si trattava di una traduzione in lingua inglese della liturgia per il Sabato. Nella sua introduzione, Pinto spiegava che l'ebraico era «complesso per alcuni, indecifrabile per altri», e manifestava la speranza che una traduzione inglese potesse «contribuire a un miglioramento di molti dei miei confratelli nella loro devozione». Un resoconto inviato da Philadelphia ad Amsterdam nel 1785 riferisce che «molti dei figli di questa provincia non sono devoti alla Torah e non comprendono la nostra lingua sacra [l'ebraico]». Sebbene molte relazioni dimostrino chiaramente che la comunità ebraica americana delineatasi nei primi decenni del XIX secolo co-

nobbe una reale integrazione e sostanziali trasformazioni, è altresì innegabile che questa isolata confraternita ebraica conservò di fatto la propria identità.

Le cronache riferiscono che, quando George Washington fu proclamato presidente nel 1790, tra le personalità religiose presenti alla cerimonia figurasse anche Gershom Mendes Seixas, lo *ḥazzan* (di origini americane) della comunità Shearith Israel di New York. Per quanto ridotta nelle proporzioni, la comunità ebraica non trovò accordo sulla scelta di un messaggio unificato in omaggio al presidente; furono così inviate tre missive differenti. Nella sua cordiale replica, Washington contraccambiò le felicitazioni dei «figli della stirpe di Abramo» e auspicò per loro un immutato benessere nelle file di una società che «fortunatamente non condanna il bigottismo né asseconda le persecuzioni, esigendo soltanto da chi vive sotto la sua protezione una condotta che si addica a un buon cittadino» (J.L. Blau e S.W. Baron [curr.], *The Jews of the United States, 1790-1840. A Documentary History*, New York 1964, I, p. 9). L'Ebraismo americano era riconosciuto come una componente nel mosaico del pluralismo religioso americano.

Gli Ebrei americani nel XIX secolo. Nei primi anni del XIX secolo, guerra e rivoluzione in Europa frenarono drasticamente l'immigrazione. Gli Ebrei americani, numericamente scarsi e deboli quanto a risorse intellettuali, attraversarono allora una fase di continuo declino. Il nuovo modello ebraico americano era vitale ma non riuscì mai ad assumere un ruolo essenziale. «Ahimè!» scriveva Rebecca Gratz di Philadelphia, fondatrice del movimento che propugnava l'apertura domenicale delle scuole a uso dei bambini ebrei, «nelle menti dei nostri degenerati fratelli e sorelle di Israele è radicata l'idea che soltanto le sue donne e i suoi sacerdoti riconoscano la forza del patriottismo e la devozione per l'Ebraismo» (*ibid.*, VIII, p. 955).

L'immigrazione su vasta scala in direzione dell'America riprese dopo il 1815, quando furono ripristinate, una volta ritornata la pace, le consuete linee di trasporto attraverso l'Atlantico. Una cospicua percentuale di questi immigrati muoveva dalle province dell'Europa centrale, e tra loro si faceva sempre più consistente la presenza ebraica. Nel 1818 Mordecai Manuel Noah, giornalista, drammaturgo e politico (democratico) di New York, quantificava la popolazione ebraica negli Stati Uniti in 3.000 persone. Nel 1826 Isaac Harby, un insegnante di Charleston, fissava il numero a 6.000 persone. La presenza degli immigrati e le prospettive di nuovi arrivi sollecitarono segni di ripresa nell'agonizzante comunità ebraica americana.

Nel 1823 fu pubblicato per la prima volta nell'America settentrionale un periodico ebraico. Uscito con il titolo «The Jew», questo mensile dedicava spazio esclusivamente alle polemiche propugnate dalle società missionarie cristiane, in specie dalla cosiddetta Società per il miglioramento delle condizioni ebraiche, per una conversione degli Ebrei. Nei due anni di pubblicazione, «The Jew» non accordò neppure un singolo accenno alle contemporanee vicende della comunità ebraica. La specificità degli argomenti trattati ben testimonia la mediocrità del tenore di vita ebraico; tuttavia la stessa esistenza di una simile pubblicazione è sintomo di un vitale fervore e di una nuova attenzione per esigenze e opportunità.

Nel corso di questi anni proliferarono in America progetti grandiosi per incoraggiare l'immigrazione. Coloni inglesi, tedeschi, svizzeri e francesi tentarono di costituire insediamenti nazionali semi-indipendenti oltre la catena dei monti Appalachi, in quello che allora era l'«Ovest». Nel 1825 Mordecai Noah propose di creare un insediamento ebraico sulla Grande Isola del fiume Niagara, proclamandosi «Giudice e governatore di Israele». La proposta non ebbe esito; fu anzi accantonata dopo una martellante propaganda senza che Noah avesse mai messo piede sulla Grande Isola. Questo proposito assume significato nel contesto di un nuovo flusso migratorio ebraico (che già era iniziato) e delle prospettive di un suo futuro incremento, aspetti di cui Noah era ben consapevole.

L'accrescimento numerico e le differenze culturali crearono tensioni all'interno della comunità. I nuovi venuti dell'Europa settentrionale in breve sopravanzarono nel numero i coloni del periodo precedente alla rivoluzione. Era inevitabile che essi costruissero le proprie sinagoghe. La prima sinagoga di rito ashkenazita (tedesco) era stata impiantata a Philadelphia forse già nel 1795. La comunità non riuscì tuttavia a crearsi una solida posizione fino alla fine degli anni '20 del secolo successivo, allorché le sue file si videro rafforzate per l'apporto di nuovi immigrati. Contemporaneamente a Cincinnati e New York videro la luce due nuove comunità ashkenazite. Nelle nuove aree di insediamento come nei centri di antica fondazione, gli immigrati presero a riunirsi in comunità a seconda del modello di culto. Nel 1828 sorse a New York una terza sinagoga.

La rapida e incontrollata diffusione delle comunità trova la sua più comune spiegazione nella resistenza sempre più tenace che gli ashkenaziti opponevano alle consuetudini del rito sefardita. In realtà questo fenomeno ha radici di gran lunga più complesse. Gli Ebrei di origine americana acculturati consideravano i nuovi venuti estranei, pericolosi e incivili, mentre gli immigrati rimproveravano ai loro confratelli americanizzati un atteggiamento trascurato quanto all'osservanza religiosa. I cittadini nativi vagheggiavano una «Chiesa ebraica» ordinata e senza pretese che testimoniasse la

loro rispettabilità; i timidi immigrati auspicavano un ambiente coinvolgente e cooperativo che ricordasse lo spazio aggregativo dei villaggi a loro familiari, dove potessero pregare secondo il loro costume in compagnia di persone partecipi dello stesso credo e riuscire graditi a Dio e agli uomini. I confusi immigrati di un decennio divenivano poi gli affermati borghesi del decennio seguente. Ogni successivo flusso migratorio riproponeva di fatto il medesimo schema.

Nel 1840, prima ancora che cominciasse il più massiccio flusso migratorio o che un solo rabbino giungesse in America, a New York il numero delle comunità era salito a sei. Negli anni '40 la velocità della crescita istituzionale si accelerò enormemente con la nascita di comunità organizzate nelle città, da Boston a San Francisco. Nel 1848 Isaac Leeser, direttore del periodico «The Occident and American Jewish Advocate» di Philadelphia, osservava che «le sinagoghe spuntano come per magia... Dalla nuova frontiera di Santa Fe ai confini di New Brunswick e dall'oceano Atlantico alle coste del mare occidentale, i raminghi figli di Israele vanno cercando casa e libertà» («The Occident and American Jewish Advocate», 4 [1848], pp. 317, 366). Prima della fine del decennio, nelle città ove la presenza ebraica aveva maggiore peso, come Albany, Baltimora, Cincinnati, New Orleans, Philadelphia, Richmond e Saint Louis, esistevano due o più comunità. New York ospitava quindici comunità, e altre erano in via di formazione.

Nascita della struttura e della leadership comunitaria. Il volontarismo e il pluralismo americani, la mancanza di una struttura comunitaria ebraica e l'assenza di *leadership* religiosa o intellettuale contribuirono ad alimentare un'atmosfera caotica nella vita degli Ebrei americani. Personaggi laici volonterosi ma dotati di modesta cultura assunsero il controllo tentando di fissare i rudimenti normativi della comunità. Essi erano tuttavia digiuni delle conoscenze necessarie per interpretare la legge ebraica o per esprimere decisioni che contemplassero un adeguamento della pratica religiosa in risposta alle diverse condizioni. [Vedi *RABBINATO*, vol. 6 e *HALAKHAH*, vol. 6]. Mancava loro il carisma necessario per consolidare le norme tradizionali persino in ambito sinagogale. Ogni comunità e per la verità ogni persona poteva liberamente agire o astenersi da qualsiasi azione secondo la propria inclinazione. L'autorità era assente e sembrava impensabile affrontare uniti questioni di interesse comune.

Le prime manifestazioni di un consapevole atteggiamento comunitario nazionale emersero in risposta al timore di una minaccia esterna. Nel 1840 l'antica calunnia del sangue – la falsa accusa secondo la quale gli Ebrei avevano ucciso un bambino cristiano per scopi rituali – venne nuovamente in luce a Damasco. Lo spettro di una rinascita del fanatismo medievale, seppure nella lontana Damasco, turbò gli Ebrei nativi come gli immigrati. «Se il germe di una simile calunnia non viene distrutto, i suoi effetti non saranno limitati a un luogo in particolare, ma si propagheranno in ogni parte del globo» scriveva Abraham Hart, presidente della comunità sefardita Mikveh Israel di Philadelphia. Nei principali centri urbani i più diversi gruppi ebraici si unirono tra loro, strinsero legami con gli Ebrei delle altre città americane e con le comunità ebraiche d'Europa in segno di reciproca apprensione. Questa reazione era sintomo di una rinnovata coscienza di gruppo.

Il vivo sentimento di mutua preoccupazione fomentò le prime iniziative volte a creare un legame permanente tra gli Ebrei delle diverse città, nonché a colmare le lacune e migliorare la qualità della vita religiosa ebraica. Gli immigrati indigenti, che si prodigavano per farsi una posizione in una terra straniera, erano smaniosi di preservare le loro usanze ebraiche e di educare i propri figli secondo il modello ebraico. Costoro costruirono non soltanto sinagoghe, ma anche scuole diurne nelle quali l'insegnamento della lingua ebraica era accompagnato da lezioni di inglese e talvolta di tedesco. Purtroppo singoli gruppi e comunità non disponevano delle risorse finanziarie e culturali necessarie per esaudire le aspirazioni dei loro membri. Nel tentativo di sopperire alle carenze, Isaac Leeser, che allora era *ḥazzan* della comunità Mikveh Israel a Philadelphia, assunse l'iniziativa ed elaborò un dettagliato programma per unire a livello nazionale le comunità ebraiche americane, che diffuse nel luglio del 1841. Leeser, formatosi anch'egli sul modello ebraico tedesco, negli anni '20 si era trasferito ancora giovane negli Stati Uniti. La sua formazione culturale era modesta, e nel mondo europeo egli avrebbe ottenuto la semplice qualifica di maestro elementare. Era tuttavia intelligente, ambizioso e dinamico e fu presto designato al ruolo di *ḥazzan* dell'importante comunità sefardita. L'assenza di funzionari religiosi che esibissero credenziali più solide consentì a Leeser di assumere un ruolo primario a livello nazionale. La sua idea di una «Union for the Sake of Judaism» contemplava la costituzione di un «Consiglio religioso centrale» composto da tre «galantuomini di inequivoca dirittura morale e religiosa», che dovevano essere eletti da rappresentanti delle diverse comunità. Al consiglio era deputato il compito di «vegliare sulla sorte della religione», certificare la competenza dei macellatori rituali e dei cantori e verificare la qualità dell'insegnamento nelle scuole religiose (per entrambi i sessi). Le scuole dovevano essere istituite «in ogni città ove risiedessero Israeliti», ma non dovevano «interferire in modo diretto o indiretto nelle questioni interne alle comunità». Questo programma, modesto qual era,

non raccolse una sola risposta positiva. Il volontarismo americano e l'autonomia delle comunità ebraiche concorsero a sovvertire ogni progetto che contemplasse l'unificazione o la guida di un organismo superiore.

Leeser provò forse amarezza, tuttavia non si perse d'animo e subito si avventurò in nuove imprese. Nel corso dell'anno successivo presentò un progetto per la pubblicazione di un periodico mensile, e nell'aprile del 1843 vide la luce il giornale in lingua inglese «Occident and American Jewish Advocate». Leeser auspicava di «dare diffusione a tutto ciò che può risultare interessante per gli Ebrei che vivono nell'emisfero occidentale». Il mondo ebraico americano non trovava soltanto un portavoce; disponeva ora di uno strumento per scambiare informazioni e idee.

Nel 1844 Leeser collaborò alla stesura del volume *History of the Denominations at Present Existing in the United States*, curato da Daniel I. Rupps (Philadelphia, 1844) scrivendo un articolo intitolato *The Jews and Their Religion*. Egli è descritto in quest'opera come «il pastore della comunità ebraica portoghese di Philadelphia» e «la più eminente figura religiosa» del mondo ebraico americano. Nel suo saggio, Leeser afferma:

> Noi non troviamo riferimento in America in alcuna autorità ecclesiastica all'infuori delle comunità stesse. Ogni comunità formula le proprie regole di amministrazione ed elegge il proprio ministro, che riceve l'investitura senza nessuna forma di ordinazione, giacché l'insediamento in carica è subordinato alla sua elezione.

Nell'ambito dell'Ebraismo americano, come sperimentato e illustrato da Leeser, la tradizionale figura dello studioso-rabbino ha un ruolo quanto meno marginale.

Ai tempi in cui Leeser scriveva, i primi rabbini ordinati erano ormai giunti in America, ma non avevano ancora trovato una posizione o una funzione ufficialmente riconosciuta nel nuovo ambiente. Abraham Rice, che era sbarcato in America nel 1840 e aveva ricoperto per qualche tempo il ruolo di rabbino nella comunità ebraica di Baltimora, scriveva al suo maestro in Germania: «Io dimoro nella completa oscurità, senza un maestro o un compagno... La vita religiosa in questo paese ha toccato il livello più basso. Mi chiedo persino se sia ammissibile per un ebreo vivere in questo paese». La tristezza di Rice non era condivisa da Isaac Leeser, che scrisse:

> In America, ove la Costituzione garantisce a ogni persona il godimento della vita, la libertà, e la ricerca della felicità, e nessuno ha il diritto di porre interrogativi in merito al credo o alle pratiche religiose, i figli di Giacobbe hanno trovato una nuova casa.

Nel 1845 Leeser si diede a costituire l'American Jewish Publication Society, allo scopo di stampare materiale in lingua inglese che riguardasse tematiche ebraiche e permettere così di «acquisire padronanza della fede e difenderla dagli assalti dei demagoghi da un lato e degli infedeli dall'altro». Tra i primi testi pubblicati troviamo un'edizione del Pentateuco in traduzione inglese con testo ebraico a fronte.

In quello stesso anno arrivò in America Max Lilienthal. Lilienthal fu il primo rabbino in possesso di indiscutibili credenziali e di una solida reputazione a stabilirsi in America. Fin da principio egli cercò di diffondere pratiche ebraiche tradizionali e di promuovere un modello di culto solenne. Lilienthal si incaricò poi di organizzare un *bet din*, o tribunale rabbinico, che avrebbe reso, secondo le sue parole, «un utile servizio alle comunità ebraiche d'America» (D. Philipson, *Max Lilienthal, American Rabbi. His Life and Writings*, New York 1915, p. 55). In ossequio all'autonomia delle comunità americane, Lilienthal stabilì che il *bet din* non avrebbe assunto alcuna «autorità gerarchica», ma avrebbe esercitato «una funzione puramente consultiva». Il tentativo non portò alcun frutto, e Lilienthal presto abbandonò la vita della comunità per fondare una scuola diurna ebraica, che gestì per diversi anni con notevoli risultati.

L'anno successivo vide l'arrivo di un altro rabbino destinato ad assumere un ruolo significativo alla guida degli Ebrei americani. Il suo nome era Isaac Mayer Wise. Wise, che era stato rabbino in una città di provincia della Boemia, difettava di reputazione o credenziali, ma disponeva di una personalità dinamica, ambiziosa ed elastica quanto alle ideologie. Era inoltre un efficace oratore e un capace organizzatore. Wise si assicurò una posizione ad Albany e subito cominciò a presentarsi alla ribalta della scena nazionale per proporre la propria candidatura alla *leadership*.

Nel dicembre del 1848, Wise pubblicò sulle pagine dell'«Occident» un invito indirizzato «ai ministri e agli altri Israeliti» per una conferenza delle comunità. Benché Leeser e Lilienthal si fossero entrambi associati a questo invito e nove comunità avessero dato risposta affermativa, l'incontro non ebbe luogo. Wise non si scoraggiò. Cinque anni dopo fu nominato rabbino di una sinagoga a Cincinnati, e subito si accinse a convocare una conferenza per la creazione di un'«Unione israelitica americana», volta a istituire «un sinodo permanente composto di delegati designati dalle diverse comunità e società». Nel frattempo Wise intraprese la pubblicazione di un giornale in lingua inglese, «The Israelite», e a Cincinnati fondò «la prima università ebraica in Inghilterra e negli Stati Uniti», che chiamò Zion College.

L'università fu chiusa dopo un anno. Il giornale inve-

ce conobbe una buona diffusione, e la conferenza ebbe finalmente luogo a Cleveland nell'ottobre del 1855. Furono allora adottati provvedimenti per cercare di risolvere questioni ideologiche e appianare le crescenti divergenze tra le fazioni tradizionaliste e riformiste. Purtroppo le rivalità personali, l'antagonismo campanilistico che contrapponeva l'*élite* orientale alla «mediocrità» centro-occidentale e il residuo attrito tra l'antica «aristocrazia» nativa e i «nuovi ricchi» immigrati si dimostrarono più ostici e meno facili al compromesso di quanto non avvenisse per le ideologie. Fu programmata poi una seconda conferenza, che tuttavia non ebbe mai luogo.

Il movimento riformato. Nel corso dei primi decenni di immigrazione dall'Europa centrale non vi furono evidenti segnali del fervore religioso riformista che animava in quegli anni il mondo ebraico tedesco. Del gran numero di sinagoghe costituite tra il 1825 e il 1860 soltanto tre erano state fondate con il dichiarato intento di introdurre «riforme», e le effettive trasformazioni apportate furono di modesta entità persino in queste comunità. La maggior parte degli immigrati, nel periodo immediatamente successivo al suo arrivo, pareva al contrario più interessata a preservare inalterato il sistema cultuale della sinagoga, come un rifugio dai compromessi, spesso dettati da esigenze economiche, cui era dovuta scendere nella vita privata per quanto concerne l'osservanza religiosa. In Europa il movimento di riforma religiosa ebraica aveva implicazioni e conseguenze radicali. Esso si richiamava alle istanze di emancipazione politica e mirava all'abolizione delle restrizioni feudali, e quindi venne considerato come una sfida non soltanto alla struttura tradizionale della comunità ebraica, ma anche all'ordine sociale e politico costituito.

In America erano in gioco dinamiche diametralmente opposte. Quando fece la sua comparsa, il riformismo ebraico rifletteva la volontà di non mutare l'ordine sociale e politico costituito, bensì di integrarsi in esso. Nel XIX secolo il movimento di riforma religiosa ebraica esordì in America con una serie di modeste variazioni e spostamenti di accento nel rituale motivate essenzialmente da esigenze di immagine e conformismo sociale. L'ideologia nella sua concezione europea svolgeva un ruolo marginale, e non v'era praticamente traccia di un programma prestabilito. In Germania, la riforma era intesa come anticipatrice dell'acculturazione e dell'integrazione. In America, l'acculturazione e l'integrazione si rivelarono anticipatrici della riforma.

Il primo embrione di riforma aveva visto protagonista nel 1825 un gruppo nativo ormai pienamente americanizzato di Charleston, nella Carolina del Sud. La loro proposta era volta a riconquistare decoro alla liturgia e a renderla intelligibile anche a coloro che non comprendevano più l'ebraico o il tedesco piuttosto che a riconsiderare la sostanza della fede o della pratica religiosa. Questo progetto si esaurì nel volgere di pochi anni e non pesò in alcun modo sui successivi sviluppi. Quando negli anni '50 si ripresentò la questione della «Riforma», ancora una volta l'interesse era principalmente rivolto al ristabilimento del decoro e all'impiego della lingua inglese più che ai princìpi essenziali. La corrente riformata riscuoteva sempre maggiori consensi tra gli immigrati non stanziali, che stavano conoscendo un rapido progresso economico e insieme una veloce americanizzazione.

Nel 1855 David Einhorn giunse in America e occupò una carica rabbinica all'interno della comunità riformata Har Sinai di Baltimora. Einhorn era stato uno dei promotori della fazione radicale in occasione dei congressi rabbinici tenutisi in Germania negli anni '40. Dal suo pulpito e dalle pagine del «Sinai», un periodico mensile in lingua tedesca che egli aveva fondato in America, Einhorn sposò un modello di riforma coerente nella sua prospettiva intellettuale e schernì la modestia dei tentativi prodotti fino a quel momento per ristabilire il decoro. Ebbe parole di biasimo per Wise come per Leeser, e manifestò il proprio disprezzo per il livello della vita intellettuale in America, che egli chiamava «terra di impostura». Einhorn non si ambientò mai in America. Il risalto che egli costantemente accordava all'impiego del tedesco (che definiva «custodia della Riforma») fu ignorato dai membri fortemente americanizzati della sua comunità. Molte delle idee di Einhorn furono infine accettate, ma non furono parto della riforma intellettualmente rigorosa che egli aveva promosso. Esse offrivano piuttosto una giustificazione *a posteriori* per un mosaico di consuetudini che si era consolidato in virtù di esigenze pratiche.

Sul finire degli anni '50, il mondo ebraico americano era cresciuto in vivacità e convinzione. Anche se non si era concretizzata una tangibile trasformazione quanto all'ideologia, alla pratica rituale o alla struttura istituzionale, tuttavia si era compiuta una svolta radicale d'immagine e di prospettiva. Come scriveva Isaac M. Wise nel 1859: «Noi siamo Ebrei nella sinagoga e Americani in ogni luogo». Il ruolo concreto dell'ideologia riformata era ancora marginale. I.J. Benjamin, il viaggiatore ebreo di origini tedesche che nel 1861 completò il suo itinerario americano, riferiva che «in una terra che conta più di duecento comunità ortodosse, sono appena otto le comunità riformate». Un decennio più tardi erano al contrario poche le comunità nelle quali *non* fossero state introdotte riforme sostanziali.

L'esperienza della guerra civile accelerò il processo di americanizzazione di tutti i gruppi immigrati, e lo sviluppo economico favorì sempre più numerosi spo-

stamenti. Laddove in precedenza erano stati relegati ai margini della società, gli Ebrei americani guadagnarono un ruolo centrale; Isaac M. Wise entrò nel consiglio direttivo dell'Associazione per la libertà religiosa a fianco di Ralph Waldo Emerson. Nuove sfarzose costruzioni sorsero in tutte le principali città per ospitare ricche comunità ora desiderose di uno stile di culto elegante e solenne in accordo con la nuova collocazione.

Nel 1869 David Einhorn organizzò a Philadelphia una conferenza rabbinica con il proposito di formulare una dichiarazione di principio che costituisse la base per una riforma dell'Ebraismo in America. Alla conferenza presero parte dodici rabbini, molti dei quali appena giunti in America. La concisa professione di fede che ne risultò sconfessava la speranza nella rinascita di Sion o nell'avvento di un Messia, perorando la «missione universale» di Israele e prospettando un'era messianica nel corso della quale si sarebbe realizzata «l'unione di tutte le creature razionali e la loro istanza di purificazione morale». Il documento programmatico fu redatto in tedesco; come si può intuire, trovò dunque modesta diffusione.

Quattro anni dopo, nel 1873, Wise riuscì a organizzare nella città di Cincinnati una Union of American Hebrew Congregations con la partecipazione di trentaquattro comunità. Nel 1875 questa organizzazione accordò il proprio sostegno allo Hebrew Union College, il seminario riformato che da allora in poi ha istruito e ordinato i rabbini.

Entro la fine del decennio, con l'eccezione delle sinagoghe sefardite di antica costituzione, l'Unione contava tra i suoi affiliati la gran parte delle prospere comunità americane. Il movimento riformato aveva vinto la battaglia. Pur in assenza di iniziative formali o specifiche revisioni, la dottrina ebraica aveva conosciuto una nuova formulazione secondo i presunti dettami della ragione. La pratica rituale ebraica era stata modificata per riflettere i gusti di una base sempre più acculturata in cerca di «rispettabilità». Per un breve periodo si ebbe l'impressione che gli Ebrei americani, un gruppo sempre più omogeneo di 250.000 persone, avessero acquisito quello che ai loro occhi era uno schema «ebraico americano» generalmente accettato.

La piattaforma programmatica dell'Ebraismo riformato americano fu adottata dopo il compimento della riforma stessa. Nel 1855, Kaufman Kohler, genero ed erede spirituale di David Einhorn, riunì a Pittsburgh una conferenza rabbinica, in occasione della quale propose l'adozione di una piattaforma «aperta, compassionevole, illuminata e liberale sufficiente a toccare e a sedurre ogni cuore e per giunta tanto salda e concreta da dissipare le propensioni agnostiche e ogni condizione che possa pregiudicare la continuità storica del passato». I diciassette rabbini riunitisi approvarono una risoluzione strutturata in otto punti. Essa salutava «una nuova era per la cultura universale del cuore e dell'intelletto [e] il preludio al coronamento della grande speranza messianica di Israele per la costituzione di un regno di verità, giustizia e pace tra gli uomini». Tutte le cerimonie considerate «non confacenti alle concezioni e alle consuetudini della civiltà moderna» furono rigettate. La tradizionale speranza di una restaurazione nazionale fu abbandonata: «Noi ci consideriamo non più una nazione ma una comunità religiosa». L'Ebraismo si prospettava, nelle parole della risoluzione, come «una religione in evoluzione, sempre intenta a uniformarsi ai postulati della ragione».

L'impatto della nuova immigrazione. All'epoca in cui questa piattaforma fu adottata, la situazione degli Ebrei americani viveva una radicale trasformazione a causa dell'avvento di immigrati ebrei originari dell'Europa orientale. A partire dal 1881 un nuovo flusso migratorio sommerse letteralmente la comunità preesistente. Fino al 1900 erano giunti in America oltre mezzo milione di nuovi immigrati, e tra il 1900 e il 1914 il loro numero si arricchì di un altro milione e 250.000 persone. L'ideologia riformata fu relegata in una posizione marginale quale espressione di una minoranza di Ebrei americani appartenenti a ceti sociali ed economici superiori.

I nuovi immigrati erano poveri, si esprimevano in yiddish (oggetto di derisione per il suo carattere «gergale» agli occhi degli Ebrei usi a forme «pure» di tedesco e inglese) e seguivano perlopiù il modello rituale tradizionale, sebbene alcuni di loro denotassero un'educazione religiosa assai approfondita e raffinata. Essi erano in prevalenza persone comuni, e la religione popolare e la genuina devozione che avevano conosciuto nelle città e nei villaggi d'origine si dimostrarono poco appropriate nel contesto del turbolento ambiente industriale delle città americane. I superstiti propugnatori dell'Ebraismo tradizionale nell'ambito della comunità ebraica americana tentarono di replicare a questa nuova realtà e nel 1885 istituirono a New York il Jewish Theological Seminary of America, deputato alla formazione di nuovi rabbini. Il divario esistente tra i formali e istruiti rappresentanti dell'ortodossia (che si esprimevano in inglese) e i nuovi immigrati era troppo ampio per permettere un dialogo; il seminario riscosse dunque scarso seguito tra i nuovi immigrati fino alla sua riorganizzazione, avvenuta nel 1901.

Gli immigrati operarono un tentativo per trapiantare nel Nuovo Mondo il loro modello religioso europeo. Nel 1888 diverse sinagoghe di New York, informate al modello rituale dell'Europa orientale, unirono i propri sforzi per portare nella loro città Jacob Joseph, un rino-

mato studioso di Vilnius, in qualità di «rabbino capo». Questa iniziativa fu però guastata dall'indifferenza della maggioranza delle comunità ortodosse, che non erano coinvolte nel progetto, dalla resistenza dei rabbini riformati come pure degli ortodossi americanizzati e dall'opposizione degli immigrati laici e radicali. Jacob Joseph, confuso e scoraggiato, non riuscì mai a imporre l'autorità rabbinica nella frammentata e sempre più eterogenea comunità ebraica americana.

L'Ebraismo tradizionale rimase debole e disorganizzato negli anni a cavallo del nuovo secolo. I pochi sforzi sostenuti per alzare il livello degli studi religiosi, preservare le norme di osservanza ed esercitare l'autorità incontrarono scarso successo. Il Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary – la prima *yeshivah* in America – fu fondato nel 1897. Decenni più tardi esso divenne la base per lo sviluppo della Yeshivah University, ma allora occupava una posizione marginale ed esercitava scarsa influenza. Nel 1898 Henry Pereira Mendes, rabbino della comunità sefardita Shearith Israel di New York, fondò una Union of Orthodox Jewish Congregations, e nel 1902 fu costituita una Union of Orthodox Rabbis. Entrambe rimasero marginali e la loro influenza allora fu trascurabile. Non nacque nessuna istituzione che servisse da centro per la vita religiosa degli Ebrei originari dell'Europa orientale. Una comunità di poveri immigrati, in cerca di solide radici e di una soluzione ai problemi della miseria, della collocazione sociale e dell'adeguamento linguistico, non poteva ancora sostenere la sfida di un ambiente religioso nuovo e radicalmente differente.

In risposta alle condizioni e alle opportunità della vita americana, sorsero nuove istituzioni per ovviare in parte alle carenze della struttura religiosa. I *Landsmannschaften* – confraternite che accoglievano Ebrei originari della stessa città o provincia europea – si moltiplicarono. Nei limiti delle loro possibilità, queste organizzazioni affrontavano problemi di mutuo soccorso e offrivano sostegno in caso di malattia o morte. I sindacati ebraici si preoccuparono non soltanto di condurre trattative, ma anche di creare prospettive culturali e formative per i lavoratori. Una serie di dinamiche pubblicazioni in jiddish aprì una via per la diffusione delle idee e la circolazione della letteratura. La fiorente drammaturgia jiddish divenne uno strumento per esprimere e trasmettere emozioni ed esperienze comuni. Organizzazioni politiche di ogni forma e natura si contendevano la fiducia e il sostegno delle masse ebraiche. Dalle macerie della povertà e dei disagi si originò un sentimento irreprimibile: la vitalità.

Agli albori del nuovo secolo le autorità della comunità, americanizzata e in prevalenza nativa, adottarono misure sempre più efficaci per affrontare i problemi della componente immigrata. Jacob Schiff e Louis Marshall svolsero un ruolo di primo piano nella fondazione di agenzie comunitarie che si occupassero del benessere sociale e della tutela dei diritti civili. Tra le loro iniziative ricordiamo la riorganizzazione del Jewish Theological Seminary of America (JTSA) nel 1901 quale centro per la creazione di una versione americana dell'Ebraismo tradizionale. Grazie al loro sostegno economico fu possibile portare dall'Inghilterra Solomon Schechter per affidargli la guida del seminario.

Schechter era un eminente erudito, formatosi al modello rabbinico dell'Europa orientale e perfezionatosi poi nelle università tedesche. Egli era inoltre professore incaricato di dottrine rabbiniche all'Università di Cambridge, in Inghilterra. Schechter concepì un seminario nel quale le tradizionali discipline ebraiche erano associate agli studi critici e all'impiego della lingua inglese. Seguendo l'esempio che i pragmatici riformisti avevano offerto cinquant'anni prima, egli pose l'accento sulla misura e sul decoro nel culto religioso.

Schechter e i suoi colleghi accettavano l'idea che l'Ebraismo potesse subire delle trasformazioni per adeguarsi alle condizioni moderne, ma pensavano che i necessari cambiamenti dovessero rientrare nella cornice della tradizione giuridica ebraica. Il nuovo modello di tradizionalismo americanizzato modificato adottato nel Jewish Theological Seminary divenne noto come Ebraismo conservatore – una posizione di compromesso tra riforma e ortodossia. Nel 1909 fu istituito all'interno del seminario un Teachers Institute. Nel 1913 Schechter fu in grado di costituire la United Synagogue of America con l'apporto di sedici comunità di stampo conservatore e la partecipazione dell'associazione di rabbini conservatori chiamata Rabbinical Assembly.

Quando l'immigrazione dall'Europa orientale conobbe una crescita enorme negli anni '90, la Jewish Colonization Association attuò un tentativo per dirottare parte del flusso migratorio verso l'Argentina. La popolazione ebraica in Argentina contava allora 6.085 membri. Nel 1914 essa era stimata in 100.000-117.000 persone. I coloni ebrei che giunsero in Argentina erano essenzialmente laici, e la vita religiosa rimase a un basso livello. Gli Ebrei locali non riuscirono a ottenere un cimitero riservato fino al 1910. Soltanto alla fine degli anni '30 emersero in Argentina istituzioni religiose di rilievo.

Cambiamenti dopo la prima guerra mondiale. Lo scoppio della prima guerra mondiale arrestò l'immigrazione in massa verso gli Stati Uniti. Dopo la guerra vi fu una breve ripresa, ma infine l'immigrazione fu definitivamente limitata dalle pesanti restrizioni che il Congresso adottò nel 1921 e nel 1924. Il processo di americanizzazione fu accelerato poiché gli Ebrei abbandona-

rono i ghetti degli immigrati per nuove aree di insediamento e si integrarono nel ceto medio. Intorno alla metà degli anni '20, la popolazione ebraica degli Stati Uniti era stimata in circa 4 milioni di persone.

La crescita del benessere e dell'acculturazione ebbe come conseguenza una fioritura di sinagoghe, soprattutto nelle aree di recente insediamento. Le nuove strutture erano spesso composite e ospitavano aule, auditori e talvolta palestre. Mordecai Kaplan (1881-1983), rabbino conservatore e preside del Teachers Institute presso il Jewish Theological Seminary, maturò l'idea di un «centro-sinagoga» e fondò un'istituzione di questo tipo a New York.

La United Synagogue ebbe una rapida crescita durante gli anni '20 e '30. L'Ebraismo conservatore offriva un'ambientazione tradizionale unita a letture e sermoni in inglese, una sintesi allettante per gli evoluti immigrati e i cittadini ebrei della seconda generazione, che consideravano il modello riformato troppo freddo e l'antiquato modello ortodosso troppo caotico. Uomini e donne sedevano insieme, le preghiere erano lievemente abbreviate, e coloro che sentivano un attaccamento per il popolo ebraico più che per la religione potevano trovarsi a proprio agio.

In questo decennio il movimento riformato subì un'effettiva battuta d'arresto. Le sue istituzioni erano dislocate a Cincinnati, ormai lontano dai centri della vita ebraica, e il suo modello di culto richiamava pochi fedeli originari dell'Europa orientale. All'interno del movimento il prevalente antisionismo si contrapponeva poi alle tendenze laiciste e sioniste. Per contrastare questo fenomeno, Stephen S. Wise, rabbino riformato e figura di spicco del Sionismo, fondò a New York nel 1922 il Jewish Institute of Religion. Nel 1947 l'Istituto si unì allo Hebrew Union College e divenne la sezione newyorkese del seminario riformato unito.

La posizione dell'Ortodossia negli anni '20 è meno chiaramente definita. Da un lato gli immigrati americanizzati e i loro figli vivevano una crescente disaffezione per l'osservanza, e molti di loro abbandonavano di fatto la pratica religiosa e la vita della comunità. Allo stesso tempo si ottennero piccoli ma significativi progressi nello sviluppo di una forma americana di ortodossia che fosse in grado di sostenere il confronto. Nel 1915 Bernard Revel assunse la guida del Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary di New York, che si fuse con la Yeshivat Etz Chaim. Tra le materie di insegnamento furono inserite discipline laiche, e nel 1928 fu fondato lo Yeshiva College, primo istituto comune (non rabbinico) di istruzione superiore a godere del sostegno ebraico. Nel 1923 si era formato il Rabbinical Council of America, nel quale predominava la presenza di allievi delle *yeshivot* americane.

Negli anni '20 le restrizioni imposte al flusso di immigrazione verso gli Stati Uniti indirizzarono un numero cospicuo di immigrati in Canada. Prima del 1900, la popolazione ebraica del Canada contava meno di 16.000 persone, per buona parte nuovi immigrati. Nel 1930 questo numero era lievitato a 140.000. La preponderanza fra i nuovi immigrati degli Ebrei dell'Europa orientale e il carattere multilingue della società canadese ne fecero una roccaforte del dialetto jiddish e della cultura laica ebraica. Qui la marcia del movimento riformato fu lenta, mentre la corrente conservatrice avanzò a grandi passi. Le comunità conservatrici e riformate, insieme con i loro rabbini, sono affiliate alle corrispondenti associazioni negli Stati Uniti.

Negli anni '30 l'ascesa di Hitler e la rinascita dell'antisemitismo produssero un radicale mutamento nelle prospettive e nell'orientamento degli Ebrei americani. Il movimento riformato operò una revisione del proprio atteggiamento verso il concetto di identità ebraica come popolo, il Sionismo e le pratiche tradizionali. Nel 1937 la Reform Central Conference of American Rabbis (CCAR) adottò una nuova piattaforma conformata a questi cambiamenti, che poneva in evidenza la «lealtà degli Ebrei verso la comunità» e affermava «l'obbligo per gli Ebrei di collaborare al ristabilimento di una patria ebraica [in Palestina] con iniziative che ne facciano non soltanto un rifugio per gli oppressi, ma anche un centro di cultura e vita spirituale ebraica». L'Union of American Hebrew Congregations (UAHC) approvò con giudizio unanime una direttiva per sollecitare il ripristino dei simboli e delle usanze tradizionali. Nel 1940 uscì una versione riveduta dello *Union Prayer Book* del movimento riformato; essa reintroduceva alcune cerimonie e riduceva le distanze dal libro di preghiere tradizionale.

Il movimento conservatore attinse vigore dalle idee di Mordecai Kaplan, che descriveva l'Ebraismo come una «civiltà religiosa», insistendo sul concetto di identità ebraica come popolo e sulla cultura ebraica nella sua totalità. Nel 1935 Kaplan fondò il movimento ricostruzionista, facendone una tendenza ideologica in seno all'Ebraismo americano in generale e al movimento conservatore in particolare. La sua accentuazione teologica del naturalismo religioso esercitò minore influenza rispetto alla sua enfasi sociologica del sentimento comunitario degli Ebrei.

L'Ortodossia americana fu rafforzata, alla fine degli anni '30, dall'apporto di eminenti eruditi europei e autorità rabbiniche. Joseph Soloveitchik (1903-1993) divenne la più autorevole figura rabbinica tra gli «ortodossi illuminati», affiliati allo Yeshiva College e ai sionisti religiosi. Moshe Feinstein (1895-1986), uno dei più autorevoli esperti rabbinici di *halakhah* (legge ebraica), assunse un ruolo di primo piano all'interno dell'Orto-

dossia conservatrice e del movimento Agudat Yisra'el. La presenza di queste e altre autorità rabbiniche, nonché di numerosi profughi fra gli studenti delle *yeshivot*, preparò il terreno per una reviviscenza dell'Ortodossia nel periodo postbellico.

Negli anni '30 il flusso di profughi, in cerca di un rifugio ove trovare sollievo, andò ad arricchire il numero delle piccole comunità ebraiche in America centrale e meridionale. Le restrizioni all'immigrazione adottate ovunque nelle Americhe ridussero al minimo il numero degli immigrati, e la vita religiosa a sud del confine statunitense rimase frazionata e disorganizzata. In paesi come il Messico, il Brasile e il Cile sorsero tuttavia organizzazioni comunitarie per il mutuo soccorso e il sostegno contro l'antisemitismo. Nel 1982 la popolazione ebraica dell'America Latina era stimata in 464.700 persone: 233.000 risiedevano in Argentina, 100.000 in Brasile, 35.000 in Messico e 20.000 in Cile («American Jewish Yearbook», 85 [1985], p. 55).

L'Ebraismo americano dopo la seconda guerra mondiale. In seguito allo sterminio degli Ebrei europei durante la seconda guerra mondiale, gli Stati Uniti e lo Stato di Israele da poco costituitosi divennero il centro di gravità della vita ebraica. La tragedia europea e lo sforzo affrontato per costituire lo Stato di Israele avevano assorbito centinaia di migliaia di Ebrei in attività di soccorso e di raccolta di fondi. Il rinnovato sentimento di appartenenza alla comunità ebraica, combinato con il rapido processo di trasferimento nei sobborghi e con l'impulso prodotto dalla generale rinascita della vita religiosa in America, originò una fioritura senza precedenti di istituzioni religiose ebraiche. Il movimento riformato, che nel 1937 vantava 290 templi e 50.000 famiglie di fedeli, nel 1956 annoverava 520 comunità e 255.000 famiglie. Il movimento conservatore, forte di 250 sinagoghe e 75.000 famiglie nel 1937, comprendeva nel 1956 oltre 500 comunità e 200.000 famiglie. I seminari riformati e conservatori aprirono sedi distaccate nell'area di Los Angeles. L'aggregazione nella sinagoga – se non l'osservanza individuale – era divenuta un elemento fondamentale di identificazione ebraica in America.

Nuovi influssi si esplicarono nella vita religiosa ebraica. Rabbini come Joshua Loth Liebman (1907-1948) aprirono la strada alla riconciliazione tra religione e psicologia. Will Herberg, sociologo e filosofo, personalmente un reduce dal marxismo all'Ebraismo, inaugurò una nuova formulazione di quest'ultimo in termini di esistenzialismo religioso. Herberg suggerì anche una revisione della teoria del *melting pot* del pluralismo americano, secondo la quale le tre principali tradizioni religiose – cattolica, protestante ed ebraica – dovevano diventare uno strumento per la tutela della diversità nella società americana all'interno di quello che egli definiva un «triplice *melting pot*». Abraham Joshua Heschel (1907-1972), rabbino e studioso (profugo dell'Europa orientale) che assunse un ruolo di spicco all'interno del Jewish Theological Seminary, propugnò un nuovo approccio neo-ortodosso e mistico all'Ebraismo che riscosse grande favore tra rabbini e laici senza distinzione.

L'Ortodossia, che aveva patito perdite numeriche nel passaggio su vasta scala dalle città ai sobborghi, mostrava nondimeno una notevole vivacità. Nel 1945 lo Yeshiva College prese il nome di Yeshiva University, e negli anni successivi venne a includere lo Stern College for Women, la Revel Graduate School e l'Einstein Medical College. Le scuole ebraiche a tempo pieno proliferarono sia a livello elementare che superiore, grazie soprattutto al sostegno del movimento ortodosso.

L'immigrazione del periodo postbellico rafforzò in misura considerevole le file della fazione ultraortodossa dell'Ebraismo americano, e in particolare la sua componente hasidica. I superstiti delle comunità ebraiche hasidiche, estirpate da Hitler, emigrarono insieme con le loro autorità rabbiniche (*rebeyim*) e si stabilirono in *enclave*, soprattutto a New York e dintorni. L'ala dello Hasidismo nota come Habad (Lubavitch) creò una rete di scuole e centri hasidici e adottò una politica di apertura nei confronti degli Ebrei laici e non hasidici. Per contro, la setta estremista hasidica Satmar conservò il proprio isolamento e una strenua opposizione al Sionismo e allo Stato di Israele, convinta che il ristabilimento di una nazione ebraica presupponesse l'avvento di un messia celeste inviato da Dio. [Vedi *HASIDISMO*, vol. 6]. Dall'ala sinistra del movimento riformato all'ala destra più estrema dell'ortodossia, l'Ebraismo negli Stati Uniti e in Canada è cresciuto come forza istituzionale e vitalità.

La rinascita religiosa degli anni '50 sembrò declinare all'inizio degli anni '60, quando la comunità ebraica, al pari di tutta la società, fu travolta da un'ondata di fermento sociale. Anche se il movimento «Dio è morto» non esercitò mai un influsso significativo in ambito ebraico, il coinvolgimento nelle istituzioni religiose subì tuttavia una palpabile contrazione, e le autorità religiose videro diminuire la loro influenza. Questo orientamento fu bruscamente sovvertito alla fine degli anni '60. Il mutevole stato d'animo della collettività in generale alimentò una ripresa del sentimento etnico che rinsaldò l'identità ebraica e originò un crescente coinvolgimento nella comunità ebraica. Al tempo stesso, la minaccia incombente sull'esistenza di Israele prima della guerra dei sei giorni nel 1967 suscitò una forte carica di impegno e solidarietà tra gli Ebrei americani. Le energie prodotte in questa circostanza determinarono nuove iniziative in tutti i movimenti religiosi ebraici, specialmente da parte di giovani adulti.

Tra le conseguenze di questa rinascita vi fu un consistente incremento nel numero e nella qualità delle scuole diurne ebraiche grazie al sostegno degli Ebrei conservatori e riformati, come pure degli ortodossi. Una nuova forma di aggregazione religiosa, detta *ḥavurah*, assunse un ruolo significativo. Questi spontanei e ristretti gruppi di Ebrei profondamente devoti erano talvolta indipendenti e talora inseriti nella struttura di una grande sinagoga. In entrambi i casi queste confraternite svolgevano la propria attività senza la supervisione di un rabbino. Nonostante l'orientamento informale e l'assenza di rigide forme di affiliazione istituzionale o ideologica, i gruppi *ḥavurah* si svilupparono a sufficienza per creare un proprio sistema istituzionale, e nel 1979 fondarono un comitato nazionale come veicolo per lo scambio di idee ed esperienze. Nel 1985 questo comitato stimava in un numero compreso tra 1.500 e 2.000 le *ḥavurot* regolarmente attive, che accoglievano da venti a ottanta membri. Il 30% circa di queste associazioni era affiliato alle sinagoghe.

Nel frattempo lo studio dell'Ebraismo e delle discipline a esso connesse in ambito universitario ebbe un rapido sviluppo, spesso dovuto all'interesse degli studenti e alla collaborazione della comunità. A fianco di questi progressi ufficiali prendeva piede un movimento di *ba'ale teshuvah* – «reduci penitenti», che potrebbero essere definiti come Ebrei «nati una seconda volta». I reduci potevano appartenere a tutti i movimenti, ma più numerosi erano gli appartenenti alla corrente ortodossa.

Sebbene in anni recenti tutte le correnti dell'Ebraismo si siano orientate verso una più intensa osservanza religiosa, è pur vero che il divario tra ortodossi e non ortodossi è divenuto più ampio per la questione riguardante i diritti delle donne. Gli ortodossi hanno rigettato le istanze avanzate dalle esponenti femminili della loro corrente per ottenere un mutamento della loro condizione nella legge ebraica, e hanno conservato per le donne il tradizionale ruolo di madre e massaia. Il movimento riformato e quello ricostruzionista hanno ordinato delle donne come rabbini e come cantori. Il movimento conservatore è stato impegnato in una lunga lotta su questo problema che si è risolta soltanto nel 1984. Il movimento ha deciso con una votazione contrastata di istituire l'ordinazione anche per le donne. Nonostante la strenua opposizione di una minoranza «tradizionalista», il provvedimento è oggi applicato.

La sfida forse più concreta che la comunità nel suo complesso deve affrontare consiste nella crescente percentuale di matrimoni misti e nel modesto tasso di natalità. Questa tendenza è persino più marcata nelle relativamente piccole comunità ebraiche dell'America centrale e meridionale. Se la tendenza attuale non dovesse conoscere un'inversione di rotta o quanto meno una riduzione, le proiezioni demografiche prospettano una significativa contrazione della comunità ebraica nelle Americhe. Il movimento riformato ha reagito a questo problema inaugurando un programma per convertire i coniugi non ebrei e integrarli nella comunità; ha inoltre apportato alcune modifiche alla legge tradizionale ebraica, secondo la quale il figlio di una madre ebrea è a sua volta ebreo per nascita, mentre il figlio di un padre ebreo e di una madre non ebrea non ha questa prerogativa. Queste trasformazioni hanno accresciuto il divario tra i vari movimenti, e minacciano di provocare una scissione nella comunità ebraica in merito alla domanda: «Chi è un ebreo?».

Il futuro del mondo ebraico americano è oggetto di previsioni assai discordanti. Gli osservatori ottimisti puntano l'attenzione sulla diffusione dell'osservanza tra un numero significativo di Ebrei americani; i pessimisti pongono l'accento sulla vasta e crescente percentuale di Ebrei che non sono affiliati a una sinagoga o a una qualsiasi organizzazione comunitaria ebraica. Gli ottimisti rilevano lo sviluppo delle scuole diurne ebraiche e la loro presenza anche in ambienti conservatori e riformati dell'Ebraismo americano; i pessimisti lamentano lo scadimento numerico e qualitativo delle scuole integrative pomeridiane e festive e il serio declino del coinvolgimento popolare. Gli ottimisti rimarcano l'incremento delle discipline ebraiche nei programmi universitari, lo sviluppo dell'arte rituale e dei programmi culturali ebraici e gli innovativi esperimenti in campo liturgico, musicale e teatrale; i pessimisti considerano l'aumento della percentuale di matrimoni misti e il modesto tasso di natalità tra gli Ebrei quali sintomi di una riduzione numerica e della carenza di energie vitali. Data la complessità e l'instabilità delle condizioni negli ultimi decenni del XX secolo, entrambe le prospettive sono verosimili. Il mondo ebraico americano rimane una comunità vitale, fortemente organizzata ed eterogenea – nel 1986 contava 6.200.000 persone, affiliate per il 45% a oltre 3.000 sinagoghe che abbracciano una grande varietà di alternative istituzionali e ideologiche.

[Per ulteriori approfondimenti in merito ai quattro principali movimenti in America, vedi i relativi articoli *Ebraismo conservatore*, *Ebraismo ortodosso*, *Ebraismo ricostruzionista* ed *Ebraismo riformato* della presente voce. Vedi anche, nel vol. 6, le biografie dei principali personaggi qui menzionati].

BIBLIOGRAFIA

J.L. Blau, *Judaism in America*, Chicago 1976.

A.M. Eisen, *The Chosen People in America. A Study in Jewish Religious Ideology*, Bloomington/Ind. 1983.

N. Glazer, *American Judaism*, Chicago 1972.

B. Halpern, *The American Jew. A Zionist Analysis*, New York 1956.
L.A. Jick, *The Americanization of the Synagogue, 1820-1870*, Hanover/N.H. 1976.
Elizabeth Koltun, *The Jewish Woman in America*, New York 1976.
B.W. Korn, *American Jewry and the Civil War*, New York 1970.
C.S. Liebman, *The Ambivalent American Jew. Politics, Religion and Family in American Jewish Life*, Philadelphia 1973.
J.R. Marcus, *The Colonial American Jew, 1492-1776*, I-III, Detroit 1970.
J.R. Marcus, *The American Jewish Woman, 1654-1980. A Documentary History*, New York 1981.
C.B. Sherman, *The Jews within American Society. A Study in Ethnic Individuality*, Detroit 1961.
D. Sidorsky (cur.), *The Future of the Jewish Community in America*, New York 1973.
M. Sklare, *America's Jews*, New York 1971.
M. Sklare, *Conservative Judaism. An American Religious Movement*, New York 1972.
J.L. Teller, *Strangers and Natives. The Evolution of the Jew from 1921 to the Present*, New York 1968.

LEON A. JICK

Ebraismo conservatore

L'Ebraismo conservatore è uno dei più importanti movimenti religiosi dell'Ebraismo moderno. Fondato nell'Europa centrale alla metà del XIX secolo, ha attratto, dapprima in Europa e più tardi nelle Americhe, chi propendeva per un'espressione dell'Ebraismo che evitasse l'estremo dell'ultraliberalismo da un lato e quello del tradizionalismo dall'altro. Affermando l'esigenza di fedeltà alla tradizione ebraica per gli Ebrei moderni, l'Ebraismo conservatore ha raccolto presso di sé molti Ebrei che tendevano a rimanere psicologicamente e culturalmente fedeli alla propria immagine della religione dei padri. Inoltre, ammettendo la necessità di venire a patti con la modernità, il movimento si imponeva per la sua intenzione di mediare tra le esigenze della tradizione da un lato e le circostanze radicalmente nuove della vita ebraica moderna dall'altro; questo ha implicato, nel suo sviluppo, che i capi e i componenti del movimento approfondissero nella vita e nella cultura i valori centrali caratteristici sia della tradizione sia del mondo moderno. Oggi il centro accademico del movimento, l'istituzione che ne prepara i professionisti, è il Jewish Theological Seminary of America di New York, con varie sue sezioni nel mondo: la University of Judaism di Los Angeles, l'American Student Center (Neve Schechter) di Gerusalemme e il Seminario Latinoamericano di Buenos Aires.

Retroterra e storia istituzionale. L'Ebraismo conservatore ebbe origine dalla convinzione che il movimento dell'Ebraismo riformato, che lo aveva preceduto, si fosse spinto troppo oltre nei suoi sforzi di accomodare l'Ebraismo moderno evidentemente secondo il modello della società ispirata alla Chiesa cristiana. Nel 1845, alla conferenza rabbinica (riformata) di Francoforte sul Meno, il tenore sempre più radicale delle discussioni preoccupò Zacharias Frankel: egli decise infine che non avrebbe potuto concordare con la decisione dei colleghi riformati di definire la lingua ebraica un aspetto solo «consigliabile» ma non «necessario» del culto ebraico. Si ritirò dal congresso e diffuse ampiamente una denuncia pubblica delle iniziative estremistiche rispetto alla tradizione che erano state tollerate dai partecipanti.

Frankel non ritenne opportuno lanciare un nuovo movimento, ma prese a esporre con continuità, in varie occasioni, il suo nuovo approccio teologico all'Ebraismo moderno, che definiva Ebraismo positivo-storico. Questo approccio accettava la dimensione «storica» così entusiasticamente abbracciata dai riformisti, che metteva in evidenza il carattere evoluzionistico del passaggio di generazione in generazione. Insisteva però anche sulla necessità che alla dimensione «positiva» della religione e del rituale ebraico, essenziale per il mantenimento della continuità e della riconoscibilità dell'Ebraismo, fosse attribuita maggior rilevanza di quanta non ne avesse ottenuta da parte dei riformisti radicali.

L'approccio di Frankel all'Ebraismo moderno ebbe ampia diffusione per mezzo della sua rivista mensile («Monatsschrift») e ricevette una calda accoglienza in molti settori delle comunità ebraiche dell'Europa occidentale e centrale, specialmente tra gli studiosi e i capi delle comunità. Non fu perciò una sorpresa che al momento dell'istituzione a Breslavia, nel 1854, del primo seminario teologico ebraico moderno, i suoi fondatori si rivolgessero a Zacharias Frankel perché ne fosse il preside, preferendolo all'altro importante candidato, Abraham Geiger, il principale rabbino riformato dell'epoca. Questa scuola attrasse alcuni tra i grandi studiosi del XIX secolo, tra cui Heinrich Graetz, Isaak Markus Jost, Moritz Steinschneider e David Hoffmann, e attraverso i suoi diplomati esercitò una forte influenza tradizionalizzante sull'Ebraismo dell'Europa centrale e occidentale tra il XIX e il XX secolo, fino a che fu chiusa dai nazisti nel 1938.

Origini negli Stati Uniti. Negli Stati Uniti l'Ebraismo conservatore fu introdotto ufficialmente nel 1886, con la fondazione del Jewish Theological Seminary of America, undici anni dopo la fondazione dello Hebrew Union College di Cincinnati (riformato; 1875). Il nuovo seminario fu organizzato come reazione diretta all'emissione della «Pittsburgh Platform» da parte di un grup-

po rappresentativo di rabbini riformati, nel 1885. In quel documento essi manifestavano la propria adesione teologica a un Ebraismo fatto di morale e di etica, ma vuotato della dimensione nazionale e rituale, che s'incentrava sull'«idea» di Dio, non su di una convinzione profondamente radicata in un Dio «personale». Nella reazione che seguì, un'ampia coalizione di rabbini riformati moderati (Benjamin Szold, Frederick de Sola Mendes e Marcus Jastrow) insieme con vari rabbini tradizionalisti (Sabato Morais, Alexander Kohut e Henry Pereira Mendes) si riunì per fondare il nuovo seminario.

I fondatori del nuovo seminario avevano già in precedenza progettato di collaborare con gli organizzatori dello Hebrew Union College, fino al momento in cui era apparso chiaramente che la giovane istituzione era soprattutto destinata a diventare una scuola per la formazione di rabbini riformati. Nei loro sforzi per mantenere l'unità i tradizionalisti avevano seguito l'esempio di Isaac Leeser, il rabbino di Philadelphia che fin dall'inizio del suo ministero, nel 1827, aveva voluto ricercare una via moderata intermedia tra quella degli ultraortodossi e quella dei riformisti radicali. Il programma di Leeser aveva come punti forti la sua pubblicazione mensile «The Occident», la sua organizzazione del Board of Delegates of American Israelites e la fondazione del Maimonides College, la prima scuola per la preparazione di rabbini in America. La maggior parte delle sue innovazioni non visse oltre la sua morte, nel 1868, e lasciò il campo aperto per i capi riformati, guidati da Isaac Mayer Wise, che fondarono la Union of American Hebrew Congregations, nel 1873, e il loro Hebrew Union College due anni dopo.

Il Jewish Theological Seminary iniziò i suoi corsi nel 1886, in aule fornite dalla comunità ebraica Shearith Israel di New York; nei primi anni fu in gran parte finanziato e fornito di personale dai suoi fondatori e fu guidato dal suo presidente, Sabato Morais di Philadelphia. Ma l'ampiezza iniziale del consenso tra i fondatori non durò a lungo: la polarizzazione dell'Ebraismo americano tra gli Ebrei tedeschi, inclini alla riforma, e i recenti immigrati dall'Europa orientale, propensi all'ortodossia, rese sempre più difficile il tentativo di una mediazione moderata condotto dal nuovo seminario. Alla morte di Sabato Morais, nel 1897, le prospettive di sopravvivenza per il seminario conservatore apparivano sempre più scarse.

Riorganizzazione del Jewish Theological Seminary. In quel momento difficile apparve all'orizzonte del seminario una nuova forte coalizione, dotata delle energie intellettuali e anche delle risorse materiali necessarie per rovesciare le sue sorti. Organizzato da Cyrus Adler, bibliotecario della Smithsonian Institution, questo solido gruppo di colti filantropi comprendeva il noto procuratore Louis Marshall, l'eminente banchiere Jacob Schiff, il giudice Mayer Sulzberger e industriali come Adolph Lewinsohn, nonché Daniel e Simon Guggenheim. Adler riuscì a convincerli che il Jewish Theological Seminary of America poteva diventare una forte istituzione per americanizzare le migliaia di Ebrei che stavano iniziando ad arrivare dall'Europa orientale. Col rispetto per le loro tradizioni poteva produrre una salutare sintesi di cultura e osservanza, introducendoli nello stesso tempo nel mondo moderno con le sue nuove idee e i suoi orizzonti aperti. Soprattutto poteva produrre rabbini che avrebbero unito la sapienza del Vecchio Mondo con le discipline e le competenze del Nuovo Mondo, e facilitare la transizione generazionale tra l'immigrato di lingua jiddish e il leale cittadino americano.

La chiave del successo nella riorganizzazione del seminario, dal punto di vista di questi eminenti filantropi, era la nomina di uno studioso ebreo di chiara fama e personalità a capo della nuova istituzione; egli avrebbe saputo individuare le mete da raggiungere e impiegare i metodi appropriati per il compimento del loro ambizioso programma. La persona alla quale pensavano era Solomon Schechter (1850-1915), allora professore all'Università di Cambridge, che si era meritato notorietà internazionale per la scoperta dei documenti della *genizah* del Cairo (un deposito di libri ebraici scartati) e i cui pronunciamenti accademici e teologici avevano destato viva attenzione in Inghilterra. Ci si attendeva che la personalità di Schechter, prodotto della religiosità e della dottrina dell'Europa orientale unita ai risultati accademici dell'Europa occidentale, sarebbe stata capace di comunicare con uguale successo con i nuovi immigrati e con la popolazione ebraica residente da tempo negli Stati Uniti.

Dopo vari negoziati Schechter accettò l'incarico della nuova sfida e Adler, Schiff e Marshall procedettero alla riorganizzazione del Jewish Theological Seminary, attribuendosi le più alte cariche amministrative. Schechter giunse nel 1902 e come preside procedette in maniera sistematica a sviluppare un *curriculum*, a programmare una facoltà, a stabilire una biblioteca, a reclutare studenti e a portare il seminario al livello di qualità accademica caratteristico delle scuole superiori presso le quali aveva lavorato in Inghilterra e nel continente.

Gli sforzi iniziali di Schechter ottennero vasto consenso, e furono salutati come un contributo importante per rafforzare l'Ebraismo americano; in effetti la loro influenza è stata così duratura che fino agli anni '70 il seminario era citato spesso come Schechter Seminary. Dal 1909-1910 Schechter si convinse che la sola eccellenza del programma accademico della sua istituzione

non era sufficiente per acquisire e mantenere quel sostegno tra i laici la cui necessità si imponeva per continuare la penetrazione intellettuale e spirituale indispensabile al fine di guidare e indirizzare l'Ebraismo americano. Che le cose stessero così era dimostrato dal fatto che i movimenti organizzati riformista e ortodosso erano diventati sempre più diffidenti e persino ostili nei confronti del seminario e del suo programma. Egli perciò promosse energicamente la fondazione di un consorzio di comunità che potesse affiancare con la struttura di un'organizzazione nazionale il seminario. Dopo lunghe trattative, nel 1913 fu fondata la United Synagogue of America, con Schechter come suo primo presidente; ebbe così inizio un lavoro pionieristico per l'istituzione di organizzazioni e programmi che infine si coagularono nel movimento conservatore.

Lanciare la nuova organizzazione non era un compito facile. Molte delle questioni ideologiche che in seguito avrebbero assillato il movimento conservatore furono discusse emotivamente nelle riunioni di fondazione. Schechter, Adler e alcuni dei loro eminenti colleghi nella facoltà del seminario preferivano vedere la nuova organizzazione come una «Unione ortodosso-conservatrice», il cui mandato principale era di contrastare la marea montante dell'Ebraismo riformato. I capi più giovani, allievi del seminario, tra i quali Mordecai Kaplan, Jacob Kohn e Herman H. Rubenovitz, propendevano invece per una chiara definizione di federazione di comunità «conservatrici». Un gruppo marginale più ridotto, capeggiato da Judah Magnes, insisteva sulla necessità che la nuova organizzazione si definisse nettamente come una nuova terza denominazione nella vita ebraica, distinta dall'ortodossia e dalla riforma. Alla fine la posizione degli allievi prevalse, ma al congresso di fondazione fu tentato un compromesso temporaneo e il titolo della nuova organizzazione messo ai voti fu United Synagogue of America, sul modello dell'organizzazione britannica il cui rabbino capo, Joseph Hertz, era un allievo del seminario e aveva preso parte ai lavori.

Dopo la morte di Schechter (1915), Cyrus Adler gli successe come presidente del seminario e della United Synagogue of America, fino alla sua morte, nel 1940. Quest'epoca fu caratterizzata dal rafforzamento progressivo del seminario e delle sue istituzioni affiliate, la United Synagogue e la Rabbinical Assembly, e dalla fondazione di organizzazioni di rilievo come la Women's League for Conservative Judaism e la National Federation of Jewish Men's Clubs.

Crescita del movimento. Il successore di Adler nel 1940 a capo del movimento conservatore fu Louis Finkelstein, un allievo del seminario che aveva studiato sotto Schechter ed era diventato un pilastro della facoltà del seminario e dell'amministrazione al tempo di Adler. Finkelstein quasi immediatamente lanciò un'espansione su larga base dei programmi del seminario durante la guerra e nel dopoguerra, un'espansione che fu condotta con preveggenza, energia, senso pratico e in larga misura con successo. Questi sforzi coincisero con vari importanti sviluppi nella maturazione della comunità ebraica americana, tutti combinati a produrre una maggiore ricettività per il «messaggio» che era stato promosso dal seminario. Le proliferanti comunità suburbane nelle maggiori aree metropolitane erano tutte alla ricerca di una nuova identità strutturale significativa; la quasi scomparsa dell'Europa come riserva di capi e di idee per l'Ebraismo obbligava la *leadership* ebraica americana emergente a caricarsi di maggiori responsabilità; i veterani di ritorno dalla guerra si trovavano molto più a proprio agio in America di quanto si fossero sentiti i loro genitori, ed erano più disposti emotivamente a sperimentare e a costruire quelle istituzioni che avrebbero potuto meglio soddisfare le loro necessità. La comunità ebraica americana, in cambiamento in quegli anni traumatici, sembrava che fosse pronta proprio per quel tipo di sviluppo organizzativo che stava uscendo dalla *leadership* del seminario.

L'epoca di Finkelstein (1940-1972) fu caratterizzata da una enorme crescita numerica delle comunità affiliate all'Ebraismo conservatore, da un rapido incremento nel numero dei programmi offerti dalle istituzioni del movimento e da un maggiore riconoscimento delle responsabilità che ricadevano sul movimento in vista della ritrovata preminenza nelle questioni ebraiche americane e mondiali. Essendo cresciuto da circa duecento comunità affiliate nel 1940 a circa ottocentotrenta intorno al 1965, il movimento era diventato la più ampia federazione di sinagoghe della Diaspora.

Per far fronte in modo adeguato alle proprie responsabilità, che si erano accresciute enormemente, il movimento conservatore prese a fondare istituzioni specifiche per servire opportunamente la propria base rinnovata. Nel 1940 fu così fondata la National Academy for Adult Jewish Studies; nel 1947 fu stabilita la prima organizzazione di campi estivi Ramah; nel 1951 fu organizzato lo United Synagogue Youth Movement; nel 1956 fu lanciata la prima Solomon Schechter Day School; nel 1958 fu dedicato l'American Student Center (Neve Schechter) a Gerusalemme; nel 1959 fu convocato per la prima volta il World Council of Synagogues e fu aperto a Buenos Aires il Seminario Latinoamericano.

La crescita fenomenale dell'Ebraismo conservatore si ridusse alla metà degli anni '60. Allora il movimento già aveva stabilito una rete completa di organizzazioni professionali e laiche allo scopo di migliorare il suo funzionamento locale, nazionale e internazionale. La sua

sezione californiana, la University of Judaism, era diventata una forza essenziale nell'ambito dell'Ebraismo della costa occidentale. Per stabilire comunità conservatrici in Israele fu lanciato il movimento Mesorati («tradizionale», cioè conservatore). Il Cantors Institute, il Teachers Institute e le varie facoltà del seminario si adoperavano per colmare la perenne penuria di personale qualificato addetto al culto e all'educazione ebraica. La vivace Association for Jewish Studies, al servizio della comunità accademica, già era popolata di studiosi cresciuti nelle istituzioni dell'Ebraismo conservatore. La United Synagogue e la Rabbinical Assembly pubblicavano libri di preghiere per il Sabato, le feste, le grandi festività e i servizi liturgici settimanali. Sebbene non si allontanino radicalmente nella forma e nella sostanza dai tradizionali libri di preghiere, queste pubblicazioni «ufficiali» del movimento conservatore operano vari cambiamenti di grande valore simbolico: in esse sono eliminati i riferimenti alla restaurazione futura del culto sacrificale, si cerca di introdurre un tono più egualitario tra i sessi nella preghiera e si eliminano quei brani considerati offensivi per i non ebrei.

Nel 1972 Finkelstein annunciò il suo pensionamento. Il suo successore, Gerson D. Cohen, anch'egli allievo del seminario, si era distinto come professore di storia ebraica alla Columbia University e al seminario. Egli divenne cancelliere di un'istituzione che si trovava in quel momento in prima linea nella vita istituzionale ebraica americana e capo dei movimenti religiosi ebraici più grandi d'America. Il programma della nuova amministrazione comprendeva la soluzione di alcuni aspetti ideologici discussi che erano stati messi da parte nel periodo di rapida espansione dell'Ebraismo conservatore, il consolidamento delle molte attività del movimento e lo sviluppo di importanti progetti di miglioramento, sempre più necessari con la crescita del movimento.

Durante il cancellierato di Gerson Cohen (1972-1986), perciò, l'attenzione del movimento conservatore si indirizzò alle decisioni adottate con frequenza dal Committee on Jewish Law and Standards (su questioni come il matrimonio e il divorzio, i diritti della donna, l'osservanza del Sabato e delle feste, eccetera); al miglioramento delle relazioni tra il seminario, i suoi *partner* nel movimento – la Rabbinical Assembly e la United Synagogue – e i suoi gruppi associati, come la Women's League for Conservative Judaism, la Educators Assembly e la Cantors Assembly; e, cosa molto importante, alla gigantesca impresa di completare gli edifici del seminario, con la costruzione della sua nuova Boesky Library, che fu inaugurata nel 1983.

Uno dei risultati più importanti di questo periodo fu l'espansione del movimento conservatore in Israele. Nel 1985 c'erano circa quaranta comunità Mesorati in Israele, da quelle due o tre che erano attive due decenni prima. Un punto saliente fu poi l'importante decisione, alla quale si era giunti con gran lavorio, di ammettere le donne alla scuola rabbinica del seminario. Nel 1984 le donne furono ammesse per la prima volta, e nel 1985 il seminario ordinò il suo primo rabbino donna, Amy Eilberg, che prima di essere ammessa già aveva acquisito considerevole credito e istruzione.

L'elezione di Ismar Schorsch, allora professore di storia ebraica al seminario, a succedere come cancelliere del seminario a Gerson D. Cohen nel luglio 1986 avvenne in seguito a un anno di ricerca e segnò l'inizio di una nuova epoca nello sviluppo del movimento conservatore e della sua istituzione principale. La dichiarata sensazione del comitato di ricerca e del nuovo cancelliere era che la nuova epoca dovesse iniziare con un periodo dedicato a colmare le spaccature e a risanare le ferite delle organizzazioni. Allora si sperava che la questione femminile e le relative difficoltà nell'interpretazione della legge ebraica si sarebbero risolte in chiave conciliatoria, permettendo al movimento di procedere pienamente unito nella realizzazione dei suoi scopi fondamentali.

Organizzazioni principali. Nel corso del XX secolo il movimento conservatore si è allargato, a partire dal Jewish Theological Seminary of America, in una rete di istituzioni religiose e sociali che andiamo di seguito a descrivere.

La United Synagogue of America. Fondata da Solomon Schechter nel 1913, la United Synagogue è l'associazione nazionale delle comunità conservatrici, responsabile per il coordinamento delle attività e dei servizi del movimento conservatore a nome delle comunità che la costituiscono. Tra i settori della United Synagogue creati per questo scopo vi sono alcune delle più importanti strutture del movimento. La Commission on Jewish Education si occupa della pubblicazione di manuali, della formazione permanente degli insegnanti, dello sviluppo delle strategie educative e della mobilitazione delle risorse del movimento a vantaggio delle scuole pomeridiane e delle Solomon Schechter Day Schools. Il Department of Youth Activities sovrintende allo sviluppo dei vasti programmi riservati ai giovani dello United Synagogue Youth Movement (USY) attraverso congressi regionali e locali, come anche alle sue attività estive e annuali in Israele. La National Academy for Adult Jewish Studies si propone di stimolare tutto il movimento a intensificare i suoi programmi nel settore dell'educazione ebraica degli adulti. Lo Israel Affairs Committee si occupa di inserire attivamente la dimensione israeliana nell'agenda degli affiliati alla United Synagogue, diffondendo periodicamente notizie alle sue

varie comunità e promuovendo lo sviluppo organizzativo del MERCAZ, il movimento conservatore sionista all'interno della World Zionist Organization. Inoltre la United Synagogue coordina le attività di varie organizzazioni professionali e i loro servizi di collocamento – la Educators Assembly, la Cantors Assembly e la National Federation of Synagogue Administrators.

La Rabbinical Assembly. La Rabbinical Assembly (RA) è l'organizzazione dei rabbini conservatori, con più di 1.100 rabbini iscritti. La Rabbinical Assembly nel corso del tempo ha svolto una funzione decisiva per stabilire la politica religiosa del movimento conservatore; il suo Committee on Jewish Law and Standards (CJLS) è riconosciuto come l'organismo autorevole per lo sviluppo della giurisprudenza del movimento. Il suo direttore al collocamento funge da capo amministratore della Joint Placement Commission per le referenze su candidati rabbini presso le singole comunità. Essa è diventata una casa editrice importante per testi liturgici usati nei servizi delle comunità conservatrici. L'annuario dei suoi congressi («Proceedings of the Rabbinical Assembly») raccoglie importante materiale di prima mano per lo studio dello sviluppo storico, ideologico e organizzativo dell'Ebraismo conservatore. La sua rivista trimestrale, «Conservative Judaism», è un popolare forum, in cui si esercita lo scambio di idee, di innovazioni e di creatività letteraria.

La Women's League for Conservative Judaism. Più di ottocento associazioni femminili sinagogali sono affiliate al movimento conservatore, attraverso il coordinamento della Women's League. Fondata da Mathilde Schechter nel 1918, la Women's League si è dimostrata una delle organizzazioni pionieristiche dell'Ebraismo conservatore per lo sviluppo dei programmi sociali, educativi e filantropici dell'intero movimento. Inoltre, la Women's League ha promosso l'espansione degli edifici del seminario e la costruzione del dormitorio per studenti dedicato a Mathilde Schechter, e continua a fornire un sostegno importante ai programmi del seminario, per mezzo della colletta annuale «Torah Fund».

La National Federation of Jewish Men's Clubs. I quattrocento *club* maschili associati al movimento conservatore programmano attività comuni per l'avanzamento dell'Ebraismo conservatore. La National Federation of Jewish Men's Clubs è particolarmente attiva nel settore dell'azione sociale, delle attività giovanili e degli affari israeliani.

Il World Council of Synagogues. Braccio internazionale del movimento conservatore, il World Council of Synagogues fu fondato nel 1959 per contribuire a portare il messaggio dell'Ebraismo conservatore all'attenzione del mondo ebraico al di fuori dei confini dell'America settentrionale. Esso mantiene uffici a Gerusalemme, Buenos Aires e New York, e si raduna a congresso ogni due anni a Gerusalemme.

Elementi concettuali del movimento. Nel corso relativamente breve della sua storia, la *leadership* e i membri del movimento si sono sforzati di intendere e definire il ruolo dell'Ebraismo conservatore, trovatosi in una posizione sempre più importante nel mondo delle organizzazioni ebraiche. Un'analisi approfondita delle posizioni ideologiche assunte dai suoi maggiori esponenti culturali può rivelare quali siano in generale i concetti fondamentali intorno ai quali i ranghi degli esponenti del movimento si sono raccolti, in Europa occidentale e ora negli Stati Uniti, e che possono perciò essere considerati centrali per l'Ebraismo conservatore.

Ebraismo positivo-storico. L'approccio filosofico di Zacharias Frankel, del quale si è detto in precedenza, divenne l'elemento di richiamo del nascente movimento conservatore. Come lo spiegava Frankel, e come lo interpretò più tardi Solomon Schechter, l'Ebraismo moderno doveva necessariamente tener conto della dimensione «storica», che spiegava l'evoluzione e la mutevolezza della vita ebraica, sulla quale insistevano gli esponenti del movimento riformato. Tuttavia quel che il movimento della riforma non comprendeva adeguatamente, egli pensava, era che l'integrità dell'Ebraismo e la sua sopravvivenza stessa richiedevano anche una costante adesione alla dimensione «positiva» – i comandamenti rituali, l'osservanza individuale e le strutture comunitarie – che aveva caratterizzato tutte le epoche della storia ebraica.

Come questo equilibrio «positivo-storico» dovesse essere costituito, e chi avesse il potere di apportare gli adattamenti necessari, erano questioni che sarebbero state affrontate una generazione più tardi da Solomon Schechter, che operò dapprima in Europa e poi negli Stati Uniti. Nell'introduzione all'opera *Studies in Judaism. First Series* (ed. riv. Philadelphia 1945) Schechter parla di un *Catholic Israel*, lo spirito e il corpo collettivo del popolo ebraico nel mondo, che evolvendosi decide quali aspetti della tradizione siano degni di essere perpetuati e quali possano essere scartati senza danno. Più recentemente i capi conservatori e i loro avversari hanno notato che l'Ebraismo mondiale contemporaneo è molto meno osservante di quello dei tempi di Schechter, e si domandano se quello dell'«Israele cattolico» non sia un concetto che oggi potrebbe appoggiare le ipotesi dei riformisti radicali. La risposta dei capi conservatori è che l'«Israele cattolico» come entità che funge da guida e definisce l'evoluzione dell'Ebraismo non è rappresentato tanto dalla comunità in generale, quanto da quella osservante e dotta.

Sionismo. Il Sionismo fu accolto come una componente importante dell'ideologia dell'Ebraismo conser-

vatore già nella fase iniziale del suo sviluppo. Incoraggiati da Solomon Schechter, vari dei suoi più attivi associati (tra i quali Israel Friedlander, Mordecai Kaplan, Henrietta Szold e Judah Magnes) divennero pionieri nello sviluppo del Sionismo americano. Sul piano ideologico i fondatori del movimento conservatore si sentirono profondamente vicini al Sionismo contenuto nella Bibbia e nei libri di preghiere, e non apertamente influenzati dall'ostilità verso il nazionalismo laico che pervadeva il pensiero religioso tanto dei capi riformati quanto di quelli ortodossi nel XIX secolo e agli inizi del XX. In effetti, i sionisti americani hanno potuto contare sull'Ebraismo conservatore come sull'alleato più affidabile nel costruire la forza del loro movimento.

Rivelazione. Insieme con il suo corollario, l'autorità della *halakhah* (la legge ebraica), la rivelazione è stata una delle questioni ideologiche centrali nell'evoluzione dell'Ebraismo conservatore. Come movimento di coalizione fra tradizionalisti e liberali, l'Ebraismo conservatore fin dalla sua origine ha oscillato come un pendolo, ciclicamente, generazione dopo generazione. Tradizionalisti come Louis Finkelstein, Cyrus Adler e Abraham Joshua Heschel tendevano a mettere in evidenza gli aspetti letterali del patto del Sinai e il conseguente obbligo per gli Ebrei di aderire strettamente alle formulazioni classiche della legge ebraica. Liberali come Mordecai Kaplan, Robert Gordis e Gerson D. Cohen sostenevano che la rivelazione era invece un processo evolutivo e che l'evidenza dell'adattabilità della tradizione e della *halakhah* nel corso dei secoli di per sé era sufficiente a permettere ulteriori aggiustamenti e innovazioni. Le conseguenze di questo continuo dibattito sono state il distacco dell'ala ultraliberale del movimento, nel 1966, con la fondazione del Reconstructionist Rabbinical College, e i dibattiti all'interno del CJLS su questioni come la *kasherut*, il matrimonio e il divorzio, la conversione e i matrimoni misti, il Sabato e l'osservanza delle feste, e, più recentemente, i diritti delle donne.

Educazione religiosa. La cultura ebraica si è diffusa attraverso l'educazione nel campo della lingua e della storia degli Ebrei, e i testi religiosi e letterari sono stati al centro del programma del movimento conservatore fin dal suo inizio. Solomon Schechter fondò il Teachers Institute nel 1909, scegliendo Mordecai Kaplan per elaborare il suo programma, la sua facoltà e i suoi scopi. La Rabbinical Assembly ha ripetutamente indetto importanti congressi per intensificare le proposte educative del movimento conservatore, ottenendo grande successo. La United Synagogue è stata in anni recenti il primo motore dei progressi educativi, per mezzo della sua Commission on Jewish Education, di primaria importanza. I campi Ramah si sono rivelati uno dei maggiori risultati del movimento conservatore; migliaia di studenti delle scuole elementari e medie hanno assaporato l'atmosfera educativa, ricreativa e ispirata di questi suggestivi campi estivi. Per i vent'anni trascorsi una gran parte dell'energia educativa del movimento e delle sue risorse è stata investita nello sviluppo delle Solomon Schechter Day Schools, con risultati gratificanti tanto nel numero quanto nella qualità dell'educazione. La filosofia dell'educazione, insieme con la metodologia e i materiali testuali sono stati tra i più importanti aspetti curati dal Melton Research Program in Jewish Education del Teachers Institute.

Questioni e dibattiti all'interno del movimento conservatore. Fin dai suoi inizi il movimento conservatore è stato costituito da una vasta coalizione di componenti ebraiche liberali, moderate e tradizionaliste. La Rabbinical Assembly fino agli anni '60 ha alternato con una prassi di *routine* la nomina dei suoi presidenti, con un tradizionalista che succedeva a un liberale e un liberale a un tradizionalista; in questo si riconosceva di fatto la volontà dell'assemblea di salvaguardare i diritti di entrambi i settori del movimento. Ma divenne sempre più evidente che i centristi erano stati lasciati al di fuori della rotazione, ed essi si resero conto che il movimento era in qualche modo paralizzato dalle concessioni garantite regolarmente alla destra e alla sinistra. I centristi perciò richiesero, ricevendolo, il diritto all'alta carica che il loro numero preponderante garantiva loro. Con il loro accesso alla presidenza, l'atteggiamento della Rabbinical Assembly prese a cambiare notevolmente.

Revisioni della halakhah. Il Rabbinical Assembly's Committee on Jewish Law and Standards è generalmente riconosciuto come l'istituzione guida del movimento nel settore della giurisprudenza. Di conseguenza è stato al centro di alcune delle più importanti controversie politiche sorte all'interno della *leadership* conservatrice nella seconda parte del XX secolo. A prezzo di notevoli frustrazioni e fatiche, il comitato si è mantenuto entro limiti accettabili per i tradizionalisti negli anni '30 e '40, e solo nel 1950 ha passato il cosiddetto «Rubicone halakico», ammettendo (a maggioranza) tra l'altro la possibilità di recarsi in sinagoga guidando l'auto di sabato e di usare l'elettricità di sabato.

Queste decisioni, di significato simbolico, furono seguite da una relativa quiescenza da parte del CJLS, coinvolto in quel periodo in intensi negoziati con la facoltà di Talmud del seminario a proposito di questioni procedurali relative al matrimonio e al divorzio. Dal 1967, però, sotto la guida del presidente Benjamin Kreitman, il comitato iniziò varie modifiche di ampio respiro alla prassi rituale ebraica. Il comitato approvò annullamenti (religiosi) del matrimonio su iniziativa del tribunale nel caso in cui a spose divorziate civilmente fosse stato rifiutato il *get* (documento di divorzio) necessario per

risposarsi col rito religioso. Liberalizzò poi varie norme relative alla *kasherut* e concesse alle comunità la possibilità di eliminare il secondo giorno festivo delle tre feste di pellegrinaggio (Sukkot, Pasqua e Shavu'ot). Le questioni procedurali sollevate da queste decisioni e revisioni halakiche portarono nel 1970 a una ristrutturazione dei regolamenti interni del comitato, per far sì che la Rabbinical Assembly rispecchiasse meglio la componente centrista allora dominante. Se queste decisioni rabbiniche abbiano poi un ruolo decisivo nella vita quotidiana e nelle scelte degli aderenti al movimento conservatore e dei laici resta una questione aperta.

Diritti delle donne. Il comitato riorganizzato da poco si trovò occupato negli anni '70 con l'inevitabile questione dei diritti delle donne. Sebbene nel 1955 il comitato avesse garantito alle donne il diritto di *'aliyyot* (l'onore di salire al pulpito per leggere la Torah), la decisione era in grande misura rimasta lettera morta. Il comitato riaffermò questo diritto e nel 1974 votò per dare alle donne il diritto di essere calcolate nel *minyan* (il *quorum* di dieci persone necessario per lo svolgimento della liturgia). La questione dell'ammissione delle donne nel programma per la formazione dei rabbini presso il seminario veniva sollevata sempre più di frequente e con maggiore energia, specialmente da quando il movimento della riforma e quello ricostruzionista avevano preso a ordinare regolarmente donne, fin dai primi anni '70. Dopo che la facoltà del seminario, in seguito alle ripetute richieste del cancelliere, Gerson Cohen, permise infine nel 1984 che si accettassero come studenti le donne, la Rabbinical Assembly nel 1985 votò per l'ingresso della prima donna tra i suoi membri. Bisogna però vedere se questa accettazione formale sarà accompagnata nel prossimo futuro da un'accettazione funzionale e sociale delle donne nei ranghi dei candidati riconosciuti per le più importanti cariche comunitarie. Rimangono inoltre ingombranti questioni religiose finora irrisolte, come il diritto delle donne di servire da giudici nei *batte din* (i tribunali religiosi), di testimoniare per i documenti religiosi o di servire come *sheliḥe ṣibbur*, i rappresentanti della comunità nella preghiera.

Tensioni confessionali e comunitarie. Il modello della comunità conservatrice che si è sviluppato al sorgere del movimento era quello della «sinagoga istituzionale». La comunità doveva incaricarsi di ogni funzione che fosse utile per educare gli Ebrei, favorire il culto, stimolare l'associazionismo ebraico, incoraggiare le attività interreligiose, promuovere le attività giovanili e così via. In breve, la sinagoga, per definizione, doveva diventare l'istituzione centrale nella comunità ebraica. Questo mandato, qualora lo si fosse voluto esercitare nella sua massima estensione, avrebbe reso inevitabile una gran varietà di tensioni tra le sue strutture e le istituzioni della comunità ebraica. Le sinagoghe si trovarono invischiate in dispute «giurisdizionali» con i centri della comunità ebraica, le scuole ebraiche comunitarie, le federazioni ebraiche e i consigli delle comunità e così via. Le comunità conservatrici andavano più spesso incontro a simili tensioni rispetto a quelle ortodosse e riformate, perché le prime di rado si spingevano oltre i settori del rito e dell'educazione e le seconde si concentravano più spesso sull'azione sociale e sull'innovazione liturgica.

Il futuro del movimento. Le tendenze sociologiche sembrano indicare che il movimento conservatore non continuerà ancora a lungo a godere della preminenza numerica che ha sperimentato nei decenni passati. Analisi fatte da varie comunità, e anche lo studio nazionale sulla popolazione ebraica in America (National Jewish Population Study), indicano che la percentuale di Ebrei che si dichiarano conservatori, sebbene resti alta, è scesa in un certo periodo. Gerson Cohen suggeriva nel 1977, in una comunicazione intitolata *Lo stato attuale dell'Ebraismo conservatore*, che «quel che si richiede immediatamente, perciò, è una forte sottolineatura sull'educazione di massa all'interno del nostro movimento, in modo che la falsa voce che solo i rabbini conservatori si riconoscono nel principio della "tradizione e cambiamento" possa finalmente esser messa a tacere» («Judaism. A Quarterly», 26/3 [1977], p. 272).

Mordecai Kaplan colpì l'immaginazione dell'uditorio parlando a un congresso della United Synagogue negli anni '50 sul tema «Unità nella diversità». Nella sua conferenza egli seppe cogliere l'essenza del richiamo che il movimento conservatore esercitava sulle sue varie componenti: l'Ebraismo conservatore offriva la modernità alle generazioni nate in America, che cercavano di stabilirsi nelle nuove periferie cresciute intorno alle città americane nel periodo postbellico; e contemporaneamente offriva il sapore della tradizione a chi sentiva ancora forte la preoccupazione per le proprie radici nel Vecchio Mondo, o per i genitori e i nonni legati alle tradizioni. Ponendo poche domande e stimolando un approccio del tipo «a ciascuno ciò che cerca», il movimento era cresciuto rapidamente negli anni '50 e '60. Ma dagli anni '70 l'esperienza ortodossa aveva ripreso popolarità, e anche la riforma aveva iniziato a introdurre elementi tradizionali sempre più consistenti nella propria liturgia e nei propri programmi educativi. La situazione degli anni '70 ricordava la preoccupante analisi esposta da Israel Goldstein ai suoi colleghi della Rabbinical Assembly nel congresso del 1927: «Con l'ortodossia che si libera sempre di più dal ghetto e la riforma che diventa sempre più conservatrice, quale spazio

rimarrà per gli Ebrei conservatori? Come si distingueranno dagli altri due gruppi? Con entrambe le ali di fatto amputate certamente essi si troveranno in una situazione precaria» («Proceedings of the Rabbinical Assembly of America», 1927, p. 35). Nel contempo, gli Ebrei continuano ad aderire numerosi ai programmi educativi e culturali promossi dal movimento, la qualità accademica del seminario e delle istituzioni a esso collegate rimane molto alta, e uomini e donne conseguono volentieri il rabbinato conservatore.

[Vedi anche *EBRAISMO*; *FRANKEL, ZACHARIAS*; *KAPLAN, MORDECAI*; *PENSIERO E FILOSOFIA EBRAICA*; *SCHECHTER, SOLOMON*; *SIONISMO*; e *SZOLD, HENRIETTA*, tutte nel vol. 6; *HESCHEL, ABRAHAM JOSHUA*, vol. 5; e inoltre gli articoli *Ebraismo ortodosso*, *Ebraismo ricostruzionista* ed *Ebraismo riformato* della presente voce].

BIBLIOGRAFIA

Le opere di riferimento sulle origini del movimento conservatore sono M. Davis, *The Emergence of Conservative Judaism*, Philadelphia 1963; H. Parzen, *Architects of Conservative Judaism*, New York 1964; H. Rosenblum, *Conservative Judaism. A Contemporary History*, New York 1983. Lo studio sociologico definitivo sul movimento conservatore è quello di M. Sklare, *Conservative Judaism. An American Religious Movement*, New York 1972 (ed. riv. e agg.). Le opinioni conservatrici sulla tradizione ebraica si trovano in M. Waxman (cur.), *Tradition and Change*, New York 1958, un'antologia di saggi di importanti autori conservatori, e in un fascicolo speciale della rivista «Judaism», 26 (1977). Gli approcci conservatori alla legge ebraica sono descritti a fondo in I. Klein, *A Guide to Jewish Religious Practice*, New York 1979, e in S. Siegel (cur.), *Conservative Judaism and Jewish Law*, New York 1977. Varie branche del movimento conservatore pubblicano riviste, tra le quali «Conservative Judaism» (New York 1945-), trimestrale della Rabbinical Assembly; «The Outlook» (New York 1930-), pubblicazione trimestrale della Women's League for Conservative Judaism; «Torchlight» (pubblicata dapprima col titolo «The Torch» nel 1941, ha cambiato nome nel 1977), trimestrale della National Federation of Jewish Men's Clubs; «The United Synagogue Review» (New York 1945-), trimestrale della United Synagogue of America; e l'annuario «Proceedings of the Rabbinical Assembly» (New York 1927-).

Importanti aspetti dell'ideologia conservatrice sono esplorati in S. Greenberg, *A Jewish Philosophy and Pattern of Life*, New York 1981 e in E.N. Dorff, *Conservative Judaism. Our Ancestors to Our Descendants*, New York 1977. Inoltre, brevi trattazioni sull'Ebraismo conservatore sono state scritte da R. Gordis, S. Greenberg, e A. Karp; importanti capitoli sul movimento conservatore sono presenti nelle ampie opere di J. Blau, A. Hertzberg, M. Kaplan, G. Rosenthal e D. Rudavsky tra le altre.

HERBERT ROSENBLUM

Ebraismo ortodosso

L'Ebraismo ortodosso è la branca dell'Ebraismo che aderisce più strettamente ai princìpi della legge religiosa (*halakhah*). I suoi prodromi si possono individuare nel XVIII secolo, quando la *qehillah*, l'organizzazione comunitaria ebraica locale, aveva perso gran parte della propria autorità nell'Europa centrale e occidentale, e del suo prestigio nell'Europa orientale. Di conseguenza ne risultò indebolita l'autorità religiosa, che fino a quel momento si era fondata non solo sulla fede del singolo ebreo ma anche sul consenso comunitario, oltre che sull'autorità e sul prestigio della gerarchia ufficiale della comunità. Il collasso della comunità tradizionale, associato alle speranze e alle aspettative di un'emancipazione politica, favorì il nascere di nuove interpretazioni della vita ebraica e di nuove concezioni delle relazioni tra gli Ebrei e i non ebrei. Queste cominciarono a manifestarsi dalla fine del XVIII secolo nell'Europa centrale e occidentale, e un po' più tardi nell'Europa orientale. L'ortodossia nacque come risposta ideologica e organizzativa a queste nuove concezioni.

I princìpi fondamentali dell'ortodossia, come quelli dell'Ebraismo tradizionale, comprendono il dogma che la Torah sia stata «data dal Cielo», che la *halakhah* derivi direttamente o indirettamente da una rivelazione e che gli Ebrei siano obbligati a vivere seguendo la *halakhah* secondo l'interpretazione datane dall'autorità rabbinica. Ma, a differenza dell'Ebraismo tradizionale, l'ortodossia è consapevole delle sfide spirituali e culturali del mondo moderno, in particolare delle concezioni concorrenti sul significato e sulle conseguenze dell'essere ebreo. L'ortodossia, in tutte le sue manifestazioni ed espressioni, non ha mai riconosciuto come legittima alcuna delle altre concezioni dell'Ebraismo; è però consapevole di essere una parte, in genere minoritaria, all'interno del mondo ebraico.

L'Ebraismo ortodosso prese le mosse dapprima in Ungheria (allora parte dell'Impero austro-ungarico) nel primo quarto del XIX secolo, e poi in Germania alla metà dello stesso secolo. In entrambi i paesi si costituì come risposta agli sforzi dell'Ebraismo riformato di adattare la *halakhah* in generale e la liturgia sinagogale in particolare a certe correnti culturali del XIX secolo. I riformati sostenevano che quella fosse la condizione per l'emancipazione degli Ebrei, necessaria per far sì che ottenessero l'uguaglianza dei diritti civili. L'ortodossia si sviluppò in Francia e in Inghilterra all'incirca nella stessa epoca, ma in modo assai meno esplicito e rigoroso. Una ragione principale, senza dubbio, era che la sfida dell'Ebraismo riformato era in quei paesi di gran lunga più debole: la debolezza dell'Ebraismo riformato in Francia e in Inghilterra può essere attribuita al fatto

che si sviluppò dopo, piuttosto che prima, che gli Ebrei avessero più o meno ottenuto l'uguaglianza civile in quei paesi.

L'ortodossia sorse nell'Europa orientale, alla fine del XIX secolo, principalmente in risposta alle interpretazioni laiche della vita ebraica piuttosto che in opposizione alla riforma religiosa. I più importanti centri dell'ortodossia oggi si trovano in Israele e negli Stati Uniti.

L'ortodossia negli Stati Uniti. L'ortodossia americana porta il segno di due ondate di immigrati e di una generazione autoctona che combina le caratteristiche di entrambe. Molti degli immigrati dall'Europa orientale che entrarono negli Stati Uniti durante la grande ondata di immigrazione ebraica tra il 1881 e il 1924 erano tradizionalisti. Nel confronto con la cultura americana e con la necessità di trovare di che vivere abbandonarono molti degli usi tradizionali dell'osservanza religiosa. La strategia ortodossa che emerse negli Stati Uniti fu l'adattamento; in effetti, nei primi decenni del secolo pareva che la differenza tra l'Ebraismo americano ortodosso e conservatore stesse solo nel ritmo o nel livello di adattamento. Le istituzioni e l'ideologia dell'ortodossia americana furono seriamente messe alla prova dagli immigrati neotradizionalisti che giunsero prima e subito dopo la seconda guerra mondiale. Essi fondarono *yeshivot* proprie, i loro *rebbeyim* hasidici ricostituirono i propri circoli di seguaci, e dimostrarono disprezzo per la figura del rabbino ortodosso moderno. Questi era generalmente un diplomato della Yeshivah University, la principale istituzione per la preparazione dei rabbini ortodossi negli Stati Uniti, dove agli studenti si richiedeva il diploma di scuola superiore. I neotradizionalisti erano zelanti e mostravano grande dedizione nel sostenere le proprie istituzioni. Inoltre, essi si radunavano in pochi sobborghi delle grandi città; la loro concentrazione e la loro disciplina fornivano ai capi di costoro un'influenza politica che, all'epoca dell'inizio dei programmi sociali degli anni '60 e '70, si tradusse in varie forme di assistenza statale.

La sfida del neotradizionalismo all'ortodossia moderna ebbe un impatto decisivo sulla generazione autoctona cresciuta in moderne famiglie ortodosse, e l'ambiente americano lasciò il suo segno sulla generazione cresciuta in case neotradizionaliste. L'ebreo ortodosso di nascita americana, indipendentemente dalla famiglia in cui è stato educato, tende a essere scrupoloso nell'osservanza religiosa, ancor più dei suoi genitori, e ostile verso quelle che considera forme devianti dell'Ebraismo (per esempio, l'Ebraismo conservatore e quello riformato); ma ha simpatia per molti aspetti della cultura contemporanea e accetta l'educazione laica, magari solo per scopi di avanzamento economico. Con l'eccezione di sacche di estremisti neotradizionalisti che si richiamano all'ideologia e agli atteggiamenti della 'Edat Ḥaredit in Israele, l'ebreo ortodosso americano, anche il noetradizionalista, è familiare con la cultura moderna, e addirittura spesso a proprio agio con essa. Infine vi è una volontà generale tra molti Ebrei ortodossi americani di lavorare con i non ortodossi nell'interesse generale dell'Ebraismo, in particolare di Israele.

Rabbi Menaḥem Mendel Schneersohn (1902-1994), capo dello Habad Hasidism fino alla sua morte, è stato una tra le più notevoli figure ortodosse negli Stati Uniti. Lo Habad è il gruppo hasidico con il più gran numero di simpatizzanti nel mondo. Si tratta di una specie di ortodossia *sui generis*, dato che combina una prospettiva neotradizionalista con la spinta al proselitismo (tra altri Ebrei, non tra i non ebrei) e un sistema di credenze caratteristico, incentrato sulla figura carismatica del *rebbe*.

Rabbi Moshe Feinstein (1895-1986), che giunse negli Stati Uniti nel 1937, è stato noto nel mondo ortodosso come eminente *poseq* (arbitro in casi concernenti la legge religiosa). Un altro importante personaggio dell'ortodossia è stato Rabbi Joseph B. Soloveitchik (1903-1993). Discendente di una eminente famiglia rabbinica, egli fu considerato da molti la più grande autorità talmudica vivente nel mondo ortodosso. Soloveitchik, che giunse negli Stati Uniti nel 1932, è stato particolarmente riverito nei moderni circoli ortodossi. Egli ha conseguito un dottorato in filosofia e ha saputo comunicare nel linguaggio del mondo colto di oggi. Il suo pensiero, che cominciò a essere pubblicato a stampa solo negli ultimi due decenni, si caratterizza per la sensibilità alla tensione tra l'uomo, posseduto da sensazioni e idee connesse col divino in lui, e la *halakhah* oggettiva ed esigente, alla quale Dio comanda all'ebreo di sottomettersi.

La crescente importanza delle *yeshivot* neotradizionaliste ha messo alla prova il ruolo tradizionale della sinagoga, che però rimane ancora l'elemento centrale di mediazione tra la maggior parte degli Ebrei ortodossi e la loro identità religiosa. Certo, la sinagoga ha una funzione essenziale nella vita dei suoi membri, che ricorda l'importanza delle comunità autonome dell'ortodossia tedesca. Tuttavia, diversamente dalle comunità tedesche, la funzione del rabbino nella sinagoga ortodossa americana è più limitata, per quanto non certo trascurabile. La forza reale della sinagoga ortodossa, che tende a essere molto più ridotta rispetto alla comunità conservatrice o alla sinagoga riformata media e di rado supera le duecento o duecentocinquanta persone, risiede nel senso di comunità e di aiuto reciproco che offre, piuttosto che nella rete di servizi che fornisce.

[Vedi anche *AGUDAT YISRA'EL*; *EBRAISMO*, articolo *L'Ebraismo nell'Europa settentrionale e orientale*

dal 1500 in poi; *FEINSTEIN, MOSHE*; *HALAKHAH*; *HASIDISMO*, articolo *Hasidismo Habad*; e *YESHIVAH*, tutte nel vol. 6].

BIBLIOGRAFIA

H.H. Donin, *To Be a Jew*, New York 1972 è una guida pratica su che cosa significa essere un ebreo ortodosso.

Le opere scientifiche, in qualsiasi lingua, dedicate ai più importanti aspetti della storia religiosa e sociale dell'Ebraismo ortodosso sono ben poche. Gli studi migliori sono piuttosto recenti, e spesso si tratta di articoli o tesi di dottorato.

A proposito del retroterra dell'ortodossia, cfr. J. Katz, *Tradition and Crisis. Jewish Society at the End of the Middle Ages*, New York 1961, i primi cinque capitoli; e, sempre dello stesso autore, *Out of the Ghetto. The Social Background of Jewish Emancipation*, Cambridge/Mass. 1973, in particolare il cap. 9, *Conservatives in a Quandary*.

Non esiste una storia complessiva dell'Ebraismo ortodosso; se ne trova uno schizzo in due articoli di M. Samet, *L'Ebraismo ortodosso nell'epoca moderna*, parte 1 e parte 2, in «Mahalakhim» (in ebraico), 1 (1969) e 3 (1970). Utili sono anche i due volumi di biografie, di valore disparato, curati da L. Jung, *Jewish Leaders, 1750-1940*, New York 1953, e *Guardians of Our Heritage, 1724-1953*, New York 1958.

A proposito dell'ortodossia americana, lo studio più completo è quello di Ch.S. Liebman, *Orthodoxy in American Jewish Life*, in «American Jewish Year Book», 66 (1965), pp. 21-97. A. Besdin, *Reflections of the Rav*, Jerusalem 1979 riprende varie conferenze di Rabbi Soloveitchik, la cui tensione speculativa risalta ancor meglio nell'articolo *The Lonely Man of Faith*, in «Tradition», 7 (1965), pp. 5-7, di sua mano. N. Lamm, *Faith and Doubt. Studies in Traditional Jewish Thought*, New York 1971 illustra l'approccio di un influente rabbino ortodosso americano ai problemi del mondo contemporaneo.

La letteratura halakica rimane al centro della tensione culturale dell'ortodossia. Si tratta di un ambito di fatto precluso al non specialista, ma la pubblicazione regolare del *Survey of Recent Halakhic Responses* nel periodico «Tradition. A Journal of Orthodox Jewish Thought» (New York 1958-) permette a chi non lo sia di farsi un'idea di quel mondo. A un livello più scientifico, cfr. «The Jewish Law Annual» (Leiden 1978-).

CHARLES S. LIEBMAN

Ebraismo ricostruzionista

Il Ricostruzionismo, il più giovane dei quattro principali movimenti religiosi dell'Ebraismo contemporaneo, è l'unico nato in America. L'ideologia alla base del movimento è creazione del suo fondatore e teorico, Mordecai Kaplan (1881-1983), e può essere riassunta in questi termini: valorizzazione degli elementi unificanti del passato ebraico; critica nei confronti delle risposte ideologiche e istituzionali attuali alla situazione ebraica post-tradizionalista; forte determinazione nel far avanzare l'Ebraismo con una progettazione cosciente e meditata. Sia l'ideologia che il movimento ricostruzionista sono sorti in parziale risposta agli altri movimenti ebraici in America.

Fondazione del movimento. Nel gennaio del 1922 Kaplan fondò a New York la Society for the Advancement of Judaism, che ebbe la funzione di centro sinagogale e luogo di riunione per rabbini, educatori e laici simpatizzanti della filosofia dell'Ebraismo di Kaplan. L'influente rivista «The Reconstructionist» fu pubblicata la prima volta nel 1935, in collaborazione con i colleghi più vicini a Kaplan, Eugene Kohn, Milton Steinberg e Ira Eisenstein, tutti rabbini ordinati al Jewish Theological Seminary of America, seminario appartenente al movimento conservatore, come lo stesso Kaplan. L'opera più importante di Kaplan, *Judaism as a Civilization*, pubblicata la prima volta nel 1934, pose i fondamenti per il modello architettonico dell'approccio ricostruzionista nei confronti della struttura istituzionale, della teologia e del rituale dell'Ebraismo.

Kaplan rimase associato al movimento conservatore; più tardi, durante la sua carriera d'insegnamento al seminario, le differenze ideologiche fecero sì che il Ricostruzionismo si trasformasse da scuola di pensiero in un quarto movimento. Ira Eisenstein, che assunse la *leadership* della Reconstructionist Foundation nel 1959 e fondò nel 1968 il Recostructionist Rabbinical College (RRC), fu la forza trainante del cambiamento di denominazione.

L'Ebraismo come civiltà religiosa in evoluzione. Il pragmatismo sociale di Kaplan afferma il diritto e l'obbligo di un popolo a usare la propria intelligenza discriminante per adattarsi alle diverse condizioni con cui si confronta. Il popolo ebraico è un organismo vitale, la cui volontà di vita e di realizzazione necessita spesso di cambiamenti teologici e istituzionali; questo processo, secondo la definizione di Kaplan, caratterizza l'Ebraismo come la civiltà religiosa in evoluzione di un organismo vivente, il popolo ebraico. Le proposte teologiche e sociologiche di Kaplan sono radicate nella matrice del popolo ebraico e sono rispondenti ai suoi bisogni e alle sue aspirazioni. La teologia ebraica è responsabile della salvezza, o dell'autorealizzazione, del popolo ebraico. Secondo Kaplan non c'è paradosso nel sostenere che la continuità richiede il cambiamento. Il nuovo non è meno sacro dell'antico, il rispetto della creazione innovativa esprime la stessa religiosità della venerazione del passato. La visione sociologica di Kaplan comporta un intento pragmatico, e l'analisi descrittiva della condizione dell'Ebraismo e del popolo ebraico getta le basi del suo programma di ricostruzione.

L'esistenzialismo sociale di Kaplan. Il Ricostruzionismo è un amalgama di filosofia, sociologia e ideologia. Il suo fondatore e artefice, Mordecai M. Kaplan, ebbe la funzione di statista e di teologo; si occupò di preservare l'identità, l'unità e la continuità del popolo ebraico e della sua sovrastruttura civilizzatrice, l'Ebraismo. Al centro dell'universo di Kaplan vi è un esistenzialismo sociale: l'esistenza del popolo ebraico è precedente a qualsiasi tentativo di definire la sua essenza. Se è possibile caratterizzare l'Ebraismo, questo avviene in rapporto alla conservazione e alla realizzazione del popolo ebraico. La matrice da cui nasce il complesso civilizzatore dell'Ebraismo è il popolo ebraico. Nella «rivoluzione copernicana» di Kaplan, come lui stesso la definì, l'Ebraismo esiste per la salvezza del popolo ebraico e non il popolo ebraico per la salvezza dell'Ebraismo. L'inversione della formulazione tradizionale della relazione tra popolo e religione comporta elementi descrittivi e prescrittivi. La centralità del popolo ebraico, in modo cosciente oppure no, è stata la motivazione che ha guidato il pensiero ebraico.

Il primato del popolo spiega il carattere evolutivo dell'Ebraismo che, secondo Kaplan, è passato attraverso tre stadi principali: l'era nazionale, quando esisteva ancora il Primo Tempio; l'era ecclesiale del Secondo Tempio; l'era rabbinica, fino all'età moderna. Verso la fine del XVIII secolo l'Ebraismo entrava a far parte dello Stato democratico e in ciò sta l'unicità della sua sfida interna. L'Ebraismo come civiltà si riferisce a ciò che riunisce in un popolo le millenarie generazioni di Ebrei: è espresso dalla lingua, dall'arte, dalla storia, dalla musica, dalla cultura, dall'etica; la varietà dei simboli sacri manifesta la volontà collettiva popolare di trovare un significato alla propria vita. L'Ebraismo non è un complesso di dogmi, dottrine o prescrizioni rituali, né una filosofia. È l'espressione dell'istintiva volontà di vita di un popolo, secondo un postulato esposto chiaramente da Aḥad ha-'Am (Asher Ginzberg, 1856-1927), uno dei modelli culturali di Kaplan, e usato da Kaplan in opposizione a una spiegazione puramente concettuale dell'esistenza ebraica. In quanto civiltà, l'Ebraismo non ha bisogno di giustificazione come mezzo indispensabile per accedere ai beni universali e neppure necessita di fare assegnamento su pretese di elezione o di disegni soprannaturali. Secondo Aḥad ha-'Am, la domanda «perché sono ebreo?» non ha più significato della domanda «perché sono figlio di mio padre?». Per Kaplan, i legami di appartenenza precedono la giustificazione di fede. Tuttavia, «poiché l'Ebraismo non solo esiste per la salvezza degli Ebrei, ma è stato nutrito dagli Ebrei stessi i quali, per migliaia di anni, hanno dedicato le loro migliori energie alla sua conservazione; è ovvio che gli Ebrei abbiano molto bisogno dell'Ebraismo e non possano andare avanti senza di esso» (Kaplan, 1967, p. 427). In questo senso la relazione tra il popolo ebraico e l'Ebraismo, descritta nell'inversione copernicana di Kaplan, non è lineare, bensì dialettica. L'Ebraismo esiste per la salvezza di un popolo, il quale ha sviluppato un patrimonio sociale sacro che, a sua volta, determina il carattere e le scelte di un popolo.

Nell'analisi di Kaplan, la minaccia alla condizione degli Ebrei e alla continuità dell'Ebraismo nell'era moderna è senza paragone. L'emancipazione del tardo XVIII secolo offrì agli Ebrei l'ingresso in una società pubblicamente neutrale, libera da limitazioni economiche e da barriere religiose come mai prima nella storia. Nessuna analogia con le comunità ebraiche del passato premoderno si può applicare in modo appropriato alla condizione di questo popolo vecchio e nuovo a cui veniva offerto il diritto di cittadinanza nelle società aperte. Agli Ebrei, che nelle società tradizionali funzionavano quasi autonomamente come un *imperium in imperio*, veniva chiesto ora di abbandonare i propri interessi corporativi per i diritti legati a vantaggi individuali, culturali e socio-economici. Il nazionalismo moderno cercava di amalgamare le individualità culturali ed etniche delle minoranze e di relegare l'Ebraismo a religione riguardante il privato. Gli sforzi dell'Ebraismo della post-emancipazione – per esempio l'Ebraismo riformato, la neo-ortodossia e il Sionismo – di conformarsi agli imperativi del nazionalismo moderno rischiavano, secondo la considerazione di Kaplan, di spezzare il legame organico di tipo religioso ed etnico, ottenendo come risultato o una spiritualizzazione e razionalizzazione non proprie dell'Ebraismo, oppure un nazionalismo privo di qualsiasi memoria religiosa. Accanto alla minaccia del nazionalismo esisteva la sfida del naturalismo, che scosse la plausibilità del tradizionalismo condiviso da musulmani, Ebrei e cristiani. La considerazione soprannaturalistica del mondo, che prevede l'intervento divino miracoloso, o rivelazione divina, e la ricompensa e punizione nell'Aldilà, è messa a confronto con questo naturalismo materialista. Il nazionalismo e il naturalismo rappresentano una duplice sfida alla condizione degli Ebrei e alla continuità dell'Ebraismo.

L'unità del popolo ebraico nei tempi moderni non può essere conservata con l'imposizione di ideologie religiose o laiche omogenee. La nuova condizione dello *status* ebraico e la frammentazione della fede tradizionale richiedono l'accettazione di una società ebraica volontaristica e pluralistica, e l'ideale dell'unità nella diversità. Richiedono un'assimilazione non priva di distinzioni dei valori del nazionalismo e del naturalismo. Il carattere democratico del nazionalismo moderno, la separazione tra Chiesa e Stato, le opportunità senza precedenti offerte ai cittadini di una società aperta devono essere

assorbiti nell'Ebraismo, senza però che vengano meno la fedeltà e l'affezione al popolo ebraico. Mentre si esaltano i valori del naturalismo, Kaplan ammonisce contro il riduzionismo, lo scientismo e la desacralizzazione che accompagnano di frequente il naturalismo e l'umanesimo laico. L'adattamento creativo dei valori del naturalismo, del pragmatismo e del funzionalismo richiede delle alternative autentiche per gli Ebrei, che non possono più accettare i presupposti ereditati e l'autorità del soprannaturalismo. L'accorta integrazione fra naturalismo e tradizione promette di espandere il cerchio dell'identità ebraica e di introdurre un nuovo nesso per la continuità ebraica. La pragmatica arte di governo di Kaplan e la sua teologia non volevano offrire alcuna scusa all'apostasia ebraica. Il suo progetto globale tende all'unità ebraica senza uniformità di credo, e alla continuità ebraica senza il concetto di immutabilità.

Dio e l'idea di Dio. L'aggettivo principale che caratterizza la definizione di Kaplan dell'Ebraismo come civiltà che si evolve è *religioso*. La religione ebraica esprime l'autocoscienza della ricerca di significato, scopo o salvezza da parte di un popolo. L'idea di Dio di un popolo è l'apogeo della religione. La concettualizzazione ebraica di Dio non scaturisce da una rivelazione improvvisa o da una speculazione metafisica. L'idea ebraica di Dio si sviluppa dagli atti di un popolo particolare in rapporto al suo ambiente storico. «Divinità» e «essere popolo» sono concetti correlati alla stessa maniera in cui «genitore» e «figlio» sono termini correlati. Parafrasando George Santayana, parlare di religione in generale è significativo quanto parlare in generale senza usare una lingua in particolare. L'Ebraismo è la lingua particolare tramite la quale il popolo ebraico esprime chiaramente il suo significato spirituale. Mentre le idee di Dio sono espressioni culturali e, come tali, sono soggette a varie formulazioni, la fede in Dio si riferisce alle esperienze intuitive che indicano il potere cosmico da cui dipendiamo per la nostra esistenza e il nostro compimento. La fede in Dio non è un'inferenza logica bensì soteriologica; essa esprime la manifestazione psichica della volontà di vivere e di portare a compimento la propria vita. La fede in Dio, di conseguenza, non è una fede ragionata, bensì una fede «voluta».

Tale fede non è sottomissione a un soggetto soprannaturale che ordina il mondo nel nostro interesse. Essa è fiducia nelle energie del mondo, che devono essere comprese e usate correttamente per trasformare il mondo che ricerca la salvezza. La salvezza di questo mondo è condizionata, dipende dal giusto esercizio dell'intelligenza, della responsabilità e della volontà umane. Quando la natura fisica e umana è compresa ed educata responsabilmente, allora si rivelano i processi salvifici della divinità. Quando siamo sostenuti nelle nostre tragiche perdite, quando troviamo la forza per superare la paralisi della disperazione e siamo spinti verso la vita, allora scopriamo la forza dentro e al di fuori di noi, una forza transnaturale, ma non soprannaturale. Secondo Kaplan, il significato dell'idea di Dio è afferrato pragmaticamente osservando le conseguenze comportamentali e attitudinali che derivano dall'impegno nei suoi confronti. «Tutto ciò che possiamo conoscere su Dio è ciò che accade alla vita umana quando gli uomini credono in Dio e quel miglioramento nel modo di vita e di pensiero che si riflette nella loro fede in Dio» (Kaplan, 1948, p. 181).

Cambiamento e continuità. L'aforisma di Kaplan, assai citato, «Il passato ha un voto, ma nessun veto», insiste sul fatto che l'era moderna richiede scelte consapevoli, sia nella rivitalizzazione dell'Ebraismo, sia nell'assimilazione in modo selettivo di quelle caratteristiche dei naturalismo, dell'umanesimo e del pluralismo che favoriscono l'avanzamento della vita ebraica. L'interazione creativa tra valori della tradizione e modernità richiede una ristrutturazione delle istituzioni dell'Ebraismo e la ricostruzione delle sue espressioni teologiche, rituali e liturgiche. Come statista e ideologo religioso, Kaplan era cosciente della necessità di struttura e di stabilità. Egli ha identificato i «*sancta*» dell'Ebraismo come quelle costanti che tutti gli Ebrei condividono, nonostante siano interpretate e celebrate in modo diverso: eroi, eventi, luoghi, celebrazioni e festività, che fungono da fattori unificanti nell'Ebraismo. La ricostruzione liturgica di Kaplan rivela la lotta per sostenere la continuità e il cambiamento in una società pluralistica.

Il grande interesse di pubblico nei confronti del Ricostruzionismo non fu sollevato dalla pubblicazione degli scritti sociologici e teologici di Kaplan. Il movimento ottenne l'attenzione delle masse tramite la pubblicazione di due dei suoi testi liturgici. Il primo, la *New Haggadah* (1941), a cura di Kaplan, Eugene Kohn e Ira Eisenstein, cercava di integrare i significati tradizionali e contemporanei di democrazia e libertà e di eliminare dal Seder alcune voci, come le enumerazioni delle Dieci Piaghe e l'imprecazione del salmista contro le nazioni che non riconoscono Dio e distruggono il suo popolo. La pubblicazione del *Recostructionist Sabbath Prayer Book* nel 1945, a cura di Kaplan e Kohn con l'assistenza di Eisenstein e Milton Steinberg, fu condannata dalla Union of Orthodox Rabbis. Lo stesso anno, in una speciale riunione a New York, i duecento membri dell'Unione Ortodossa votarono all'unanimità la pubblicazione di uno *ḥerem*, uno scritto di scomunica contro Kaplan. Una copia del «nuovo libro eretico di preghiere» fu posta sul tavolo dell'oratore e bruciata da Joseph Ralbag, in seguito rabbino della comunità Oheb Shalom di New York.

Kaplan tentò di esprimere liturgicamente quello che, secondo lui, molti Ebrei già credevano in privato. Egli sosteneva che la religiosità ebraica non si esauriva nella sua formulazione soprannaturalistica. Dio è uno, ma le idee su Dio sono tante. Per questo motivo vi sono molti modi per esprimere nella preghiera la propria relazione a Dio. Inoltre, se la preghiera è poesia, essa è poesia che crede. La suddivisione rigida delle convinzioni teologiche e le nostalgie liturgiche devono essere superate da una liturgia che possa essere seguita sia con il cuore che con la mente. Gli ostacoli teologici che allontanavano alcuni Ebrei dalle preghiere dovevano essere reinterpretati, sostituiti, o rimossi.

I cambiamenti del libro di preghiere ricostruzionista dovevano mostrare, secondo i curatori, «sia il coraggio che il rispetto» di mettere da parte o di modificare le preghiere e le idee inaccettabili per la sensibilità morale e intellettuale del popolo moderno. Diversamente da altri libri di preghiere moderni, il testo ebraico era cancellato o corretto, là dove la traduzione inglese introduceva cambiamenti. Così il *Recostructionist Sabbath Prayer Book* sostituì le preghiere che lodavano l'unicità ebraica con quelle che proclamavano l'esclusiva scelta divina del popolo ebraico; omise i riferimenti alla speranza nella restaurazione del Tempio e dei sacrifici animali; cancellò le preghiere che lodavano la resurrezione fisica dei morti e la ricompensa e punizione di Dio nei confronti di Israele espressa dalla concessione o dal rifiuto della pioggia. Le preghiere che discriminavano le donne, gli schiavi e i gentili furono sostituite da affermazioni positive di libertà e dalla celebrazione dell'immagine divina in tutti gli esseri umani.

La controversia più profonda fu creata dal rifiuto da parte del Ricostruzionismo del significato letterale dell'elezione divina del popolo ebraico. Per Kaplan l'idea dell'elezione divina poteva essere spiegata funzionalmente come una credenza che compensava il senso di persecuzione e d'isolamento di un popolo; ma l'esclusività solleva questioni non solo sulla natura di un Dio che sceglie e rifiuta, bensì anche sulla moralità di una predilezione divina, che tende a infiammare rivalità tra religioni affini, che reclamano ognuna la propria superiorità. Kaplan sostituisce la nozione di Dio che sceglie un popolo con l'idea di «vocazione», della chiamata a servire Dio, come affermano le civiltà religiose. Nessuna religione è esclusa dal servire Dio secondo il proprio concetto di salvezza.

Successivo sviluppo del movimento. Nel 1963 si fece imminente il ritiro di Kaplan dalla facoltà del Jewish Theological Seminary of America di New York, in cui insegnava dal 1909, e il seminario era riluttante a nominare un successore ricostruzionista; a questo punto Kaplan si trovò di fronte a pressioni sempre più forti per una istituzionalizzazione del movimento. In tutta la sua carriera Kaplan aveva evitato di trasformare il Ricostruzionismo in un quarto movimento religioso, ammonendo contro i pericoli delle forze centrifughe del congregazionalismo e del denominazionalismo. Il Ricostruzionismo doveva trascendere la dimensione privatistica istituzionale e non frammentare ulteriormente la vita ebraica. La Reconstructionist Federation of Congregations, quando fu creata nel 1955, sostenne fermamente che le comunità associate conservassero o acquisissero lo stato di membro nella Union of American Hebrew Congregations (UAHC, il principale organismo del movimento riformista) o nella United Synagogue (che univa le congregazioni conservatrici). Ma, nel 1968, quando essa divenne la Federation of Reconstructionist Congregations, il suo carattere transdenominazionale si trasformò in un'altra ala dell'Ebraismo americano. Sotto la guida vigorosa di Ira Eisenstein venne fondato nello stesso anno a Philadelphia il Reconstructionist Rabbinical College. Eisenstein fu il primo presidente; il College accolse sia uomini che donne, per un programma di studi della durata di cinque anni. Riprendendo il concetto di Kaplan riguardo all'Ebraismo come una civiltà religiosa in evoluzione, il *curriculum* era diviso nello studio di cinque importanti periodi della civiltà ebraica: biblico, rabbinico, medievale, moderno e contemporaneo. Nel 1982 Ira Silverman successe a Eisenstein nella presidenza del College. Nello stesso anno la federazione cambiò in Federation of Reconstructionist Congregations and Havurot, sotto la guida del suo primo direttore effettivo a tempo pieno, David Teutsch; tre anni più tardi contava più di cinquanta gruppi affiliati. La rivista «The Recostructionist», pubblicata la prima volta nel 1935, fu rinnovata nel 1983 sotto la direzione di Jacob Staub. Dopo un decennio, i membri della Recostructionist Rabbinical Association, fondata nel 1975, erano quasi un centinaio e includevano anche numerosi studenti della RRC e membri della facoltà. Nel 1980 l'associazione stabilì per la prima volta nella storia ebraica una procedura per un *geṭ* (il divorzio ebraico) di tipo egualitario.

Il Ricostruzionismo, dopo Kaplan e il suo successore Ira Eisenstein, presenta un naturalismo «più morbido», una maggiore apertura nei confronti degli elementi mistici ed emotivi dell'Ebraismo. Questa apertura e sensibilità ai bisogni mutevoli di una comunità è compatibile con lo spirito pluralistico e liberale del Ricostruzionismo. Nessuno a priori può sapere con certezza come l'organismo vivente di un popolo dinamico possa esprimere la propria vitalità; l'essenza dell'Ebraismo, e del Ricostruzionismo, viene continuamente ridefinita.

[Vedi anche *KAPLAN, MORDECAI*, vol. 6].

BIBLIOGRAFIA

E. Berkovits, *Reconstructionist Theology*, in «Tradition», 2 (1959), pp. 20-66.
I. Eisenstein (cur.), *Varieties of Jewish Belief*, New York 1966.
I. Eisenstein e E. Kohn (curr.), *Mordecai M. Kaplan. An Evaluation*, New York 1952.
M. Kaplan, *Judaism as a Civilization*, New York 1934, rist. Philadelphia 1994.
M. Kaplan, *The Meaning of God in Modern Jewish Religion*, New York (1937) 1995, rist.
M. Kaplan, *The Future of the American Jew*, New York (1948) 1981, rist.
M. Kaplan, *Questions Jews Ask*, New York 1956.
M. Kaplan, *Judaism without Supernaturalism*, New York 1958.
M. Kaplan, *The Greater Judaism in the Making*, New York (1960) 1967, rist.
C.S. Liebman, *Reconstructionism in American Jewish Life*, in «American Jewish Yearbook», 71 (1970), pp. 1-99.
M.A. Meyer, *Beyond Particularism. On Ethical Culture and the Reconstructionists*, in «Commentary», 51 (1971), pp. 17-76.
H.M. Schulweis, *The Temper of Reconstructionism*, in T. Friedman e R. Gordis (curr.), *Jewish Life in America*, New York 1955, pp. 54-74.

HAROLD M. SCHULWEIS

Ebraismo riformato

L'Ebraismo riformato è la branca della fede ebraica che più si è conformata, nella credenza e nella pratica, alle norme del pensiero e della società moderni. Talvolta viene chiamato anche col nome di Ebraismo liberale o Ebraismo progressista. Con il termine *riformato* s'intende non una singola riforma ma un processo *in fieri* di sviluppo. Più di un milione di Ebrei riformati vive negli Stati Uniti e in Canada, e altri centomila circa in Europa, America Latina, Sudafrica, Australia e Israele. A livello internazionale, tutte le comunità riformate sono unite nella World Union for Progressive Judaism, che tiene conferenze biennali solitamente in Europa o in Israele. Negli Stati Uniti circa 750 comunità indipendenti costituiscono la Union of American Hebrew Congregations (UAHC) e più di 1.300 rabbini – alcuni di essi operanti all'estero – danno vita alla Central Conference of American Rabbis (CCAR). I rabbini, gli studiosi, gli educatori, gli operatori di comunità e i cantori ricevono la loro istruzione presso lo Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion (HUC-JIR), che ha sedi a Cincinnati, New York, Los Angeles e Gerusalemme. Il ruolo più influente nella direzione organizzativa dell'Ebraismo riformato è la presidenza dell'UAHC, che in anni recenti ha assunto l'aspetto di una carica professionale tenuta da un rabbino.

Credenze e pratiche. Diversamente dalle forme più tradizionali della fede ebraica, l'Ebraismo riformato non crede che la legge scritta (Torah) o la legge orale (Talmud) siano state rivelate letteralmente da Dio a Mosè sul Sinai. Esso accetta come legittima la critica biblica e storica, e considera Scrittura e tradizione come prodotti della riflessione umana sulla rivelazione, anziché come sue incarnazioni letterali. Sebbene tra gli Ebrei riformati le teologie siano notevolmente varie e comprendano tanto quella tradizionale quanto quella umanistica, il concetto di Dio raggiunge un compromesso tra elementi universali e particolari, con un accento sui primi maggiore di quanto non sia tra gli altri Ebrei religiosi. Come altre branche dell'Ebraismo, quella riformata riconosce la stretta connessione tra religione ed etica. Pone l'accento in particolar modo sul messaggio profetico di giustizia sociale e cerca di agire in base a esso sia come comunità sia come movimento unitario. L'Ebraismo è chiamato a esistere per un più alto scopo universale, che punta messianicamente alla visione biblica di pace mondiale. Tradizionalmente nell'Ebraismo riformato questo sentimento finalistico è conosciuto col nome di «missione d'Israele».

La dottrina che distanzia più significativamente l'Ebraismo riformato dalle correnti più tradizionali è il concetto di rivelazione progressiva. Gli Ebrei riformati sostengono che la rivelazione sia *in fieri* con il progresso della conoscenza umana e del sentimento religioso. Ciò rappresenta un rovesciamento della credenza ortodossa per la quale la teofania del Sinai, nell'interpretazione dei rabbini, costituisce l'autorevole e permanente espressione del volere di Dio, che deve perciò mantenere il suo carattere normativo in ogni tempo. La concezione riformata di uno sviluppo progressivo nella comprensione del divino non implica necessariamente il continuo avanzamento morale degli Ebrei o della civiltà occidentale, sebbene l'Ebraismo riformato prima dell'Olocausto propendesse per una simile conclusione.

La libertà concessa al singolo ebreo nel selezionare e accettare dalla tradizione ebraica quegli elementi di credenza e pratica ritenuti personalmente più significativi è di gran lunga maggiore tra gli Ebrei riformati di quanto non sia tra gli ortodossi o i conservatori. L'anarchia religiosa, considerata pur sempre un danno, è disciplinata da una comune, per quanto teologicamente diversa, liturgia, da un accordo generale su impegni di base, e da un ben strutturato quadro organizzativo. Gli Ebrei riformati non reputano obbligatoria la tradizione giuridica ebraica, ma vi si sono sempre rivolti – e specialmente negli ultimi anni – come a una guida in campo rituale. La CCAR attualmente pubblica sia un manuale per l'osservanza del Sabato, sia una guida ai cicli della vita ebraica.

Nella maggior parte delle comunità riformate d'America il principale servizio religioso della settimana è tenuto dopo il pasto serale del venerdì; uomini e donne siedono insieme, partecipando in egual misura al servizio. Soltanto in anni recenti, molti rabbini, diversi membri maschi delle comunità e un assai più ridotto numero di donne hanno cominciato a indossare il copricapo rituale (*kippah* o *yarmulke*) durante il culto. In quasi tutte le sinagoghe riformate (o templi, come vengono spesso chiamati) la liturgia è accompagnata da un organo, e responsori vengono eseguiti e cantati da un coro e/o da un cantore. La maggior parte delle preghiere viene recitata in inglese, eccetto quelle d'importanza centrale, che vengono formulate in ebraico; il rapporto tra le due lingue varia da comunità a comunità. Soprattutto sotto la forte influenza dello Stato di Israele, l'uso dell'ebraico nel servizio è generalmente aumentato e la pronuncia è cambiata da quella ashkenazita (dell'Europa centrale e orientale) a quella sefardita (Spagna e Vicino Oriente) adottata nello Stato ebraico. Formalismo e decoro sono stati marchi di garanzia del tempio riformato, ma in anni recenti diverse comunità hanno cercato di riguadagnare un po' dell'informalità e dell'emozione della sinagoga tradizionale, attraverso una maggior partecipazione della comunità al servizio e la sperimentazione di strumenti musicali alternativi quali la chitarra. L'influenza delle cerimonie cultuali tenute nei campi estivi della National Federation of Temple Youth si è rivelata sotto questo aspetto un fattore apprezzabile.

Fuori dalla sinagoga gli Ebrei riformati praticano la loro fede tentando di accordare la loro vita ai precetti morali dell'Ebraismo. Una larga percentuale pratica alcuni riti ebraici in casa, specialmente l'accensione delle candele del Sabato la sera del venerdì, la cerimonia della vigilia di Pasqua, o Seder, e la celebrazione di Ḥanukkah. Un tempo particolarmente consci delle loro differenze religiose rispetto agli Ebrei tradizionalisti, oggi gli Ebrei riformati mettono l'accento soprattutto sulla loro comune identità etnica e sulla fede condivisa da ogni Ebreo religioso, limitando così l'importanza delle differenze confessionali.

Gli Ebrei riformati rimangono più favorevolmente inclini al proselitismo di quanto non lo siano le altre branche dell'Ebraismo religioso. La maggior parte dei convertiti all'Ebraismo diventa Ebreo riformato, spesso in seguito a matrimonio con una persona ebrea. Gli «Ebrei per scelta» oggi comprendono una piccola percentuale, che va però aumentando, di membri per lo più di comunità riformate. L'Ebraismo riformato recentemente ha rivolto molta attenzione a problemi concernenti le procedure per la conversione, e anche lo statuto legale ebraico dei bambini nati da matrimoni misti nei quali il padre, ma non la madre, è ebreo. Concordemente alla *halakhah* (legge ebraica tradizionale) tali bambini non sono Ebrei se non si convertono formalmente. I rabbini riformati sono gli unici che, in molti casi, siano disposti a sposare coppie miste nelle quali il *partner* non ebreo non intende convertirsi all'Ebraismo. Di solito però, in questi casi, la coppia promette di crescere i bambini come Ebrei.

L'americanizzazione. L'Ebraismo riformato ha goduto del suo maggior successo negli Stati Uniti. In Europa era stato ripetutamente costretto ad affermare se stesso nei confronti di una ortodossia arroccata in posizione di difesa, qualche volta appoggiata dal governo; nel Nuovo Mondo invece non dovette fronteggiare tali istituzioni consolidate. Gli Stati Uniti non avevano comunità ebraiche ufficialmente riconosciute come la tedesca *Gemeinde*, col suo potere di tassazione e di controllo centralizzato sugli affari ebraici. La completa separazione di Chiesa e Stato, le numerose confessioni cristiane esistenti l'una accanto all'altra e l'opinione prevalente che l'attività religiosa fosse rigorosamente una questione di libera scelta creavano un'atmosfera che contribuiva in grande misura alla frammentazione religiosa ebraica. Per di più sarebbe stato difficile per un Ebreo immigrato in America nel XIX secolo condurre una vita modellata su tutte le tradizioni ereditate. Dato anche il largo afflusso di Ebrei dalla Germania nel secondo trentennio del XIX secolo – e tra di essi ve n'erano alcuni che avevano avuto esperienza di riforma religiosa, e un certo numero di rabbini riformati – si può comprendere come, fino alla massiccia immigrazione ebraica dall'Europa orientale negli ultimi decenni del secolo, l'Ebraismo riformato abbia svolto un ruolo dominante tra gli Ebrei americani. Nel più libero ambiente americano, la riforma prese presto un carattere assai più radicale di quello della sua controparte europea.

La riforma classica americana. Con l'eccezione di un tentativo isolato e di breve durata di creare una comunità riformata a Charleston nella Carolina del Sud nel 1824, in qualche modo sul modello del tempio di Amburgo, l'Ebraismo riformato prese piede negli Stati Uniti soltanto intorno alla metà del XIX secolo. A partire dal 1842 a Baltimora con lo Har Sinai, e nel corso del ventennio successivo, le riforme liturgiche vennero gradualmente introdotte nelle comunità già esistenti o nelle nuove comunità riformate fondate a New York, Albany, Cincinnati, Philadelphia e Chicago. Periodici ebraici che favorivano la riforma religiosa fecero la loro apparizione, così come nuovi libri di preghiera che includevano vari gradi di revisione liturgica. Quando una conferenza rabbinica, tenuta a Cleveland nel 1855, riaffermò l'autorità del Talmud, essa suscitò proteste da parte dei riformatori più radicali, la cui influenza sarebbe cresciuta nei decenni successivi.

Nel corso della seconda metà del XIX secolo, la riforma americana venne gestita da due rabbini immigrati che rappresentavano rispettivamente una coerente posizione ideologica separatista e una istanza pragmatica relativamente più conservatrice che tentava di rendere l'Ebraismo riformato più largamente accettabile. David Einhorn (1809-1879), rabbino di Baltimora e più tardi di New York, mise l'accento sulla missione sacerdotale del popolo ebraico e si oppose vigorosamente ai matrimoni misti, ma attribuiva ben poca validità alla maggior parte del cerimoniale ebraico, e credeva fermamente nel progresso dell'Ebraismo al di là dei suoi antichi testi sacri. La sua influenza fu dominante in un convegno di rabbini riformati tenuto a Philadelphia nel 1869. A seguito di una discussione tenuta in tedesco, questa conferenza dichiarò che la dispersione di Israele serviva provvidenzialmente al suo scopo messianico universale. Essa respinse anche il dogma tradizionale della resurrezione del corpo, a favore della credenza nell'immortalità della sola anima.

Isaac Mayer Wise (1819-1900) fu il padre fondatore dell'Ebraismo riformato organizzato negli Stati Uniti. Diversamente da Einhorn, col quale non rivaleggiava in statura intellettuale, ma che superava di gran lunga in energia pratica, Wise tentò di creare un Ebraismo americanizzato che potesse essere gradito al maggior numero possibile di Ebrei statunitensi. Tutt'altro che coerente, nelle questioni religiose Wise prese talora una posizione talora un'altra, basandosi più sull'effetto momentaneo che su un'ideologia cristallizzata. Tuttavia, a differenza dei radicali, egli coerentemente rifiutò la critica al Pentateuco perché minava le fondamenta dell'Ebraismo. Come rabbino a Cincinnati, Wise giunse a rappresentare l'ala più moderata dell'Ebraismo riformato del Midwest, che si differenziava dall'ala riformata più radicale della East Coast. Si deve in larga misura agli sforzi di Wise la creazione delle organizzazioni nazionali dell'Ebraismo riformato: la UAHC nel 1873, lo HUC nel 1875 e la CCAR nel 1889.

Nel 1885 Wise rivestì il ruolo di presidente in una conferenza rabbinica che formulò la Piattaforma di Pittsburgh, un documento che rappresentò la posizione ideologica dell'Ebraismo riformato americano per il mezzo secolo seguente. La figura chiave della conferenza tuttavia non fu Wise bensì Kaufmann Kohler (1843-1926), genero ed erede spirituale di David Einhorn, che divenne il teologo guida del movimento e, dopo un breve intervallo, succedette a Wise alla presidenza dello Hebrew Union College. Sotto l'influenza di Kohler la conferenza di Pittsburgh dichiarò che «l'Ebraismo presenta la più alta concezione dell'idea di Dio com'è insegnata nelle nostre Sacre Scritture e sviluppata e interpretata spiritualmente dagli insegnanti ebrei in accordo con il progresso morale e filosofico delle loro rispettive epoche». Si riconosceva nella Bibbia «la testimonianza della consacrazione del popolo ebraico alla sua missione come sacerdote del Dio Unico», ma venivano ritenute obbligatorie le sole leggi morali del Pentateuco, mentre i precetti rituali dovevano essere soggetti al criterio della loro capacità di santificare la vita e dovevano essere armonizzabili con la civiltà moderna. Gli Ebrei venivano definiti come una comunità religiosa, non come una nazione, e la loro religione come progressiva, «che si sforzava sempre di essere in accordo con i postulati della ragione». Un paragrafo finale esprimeva l'impegno a cercare la giustizia sociale nella società americana riducendo «i contrasti e i mali» nella sua presente organizzazione.

Nei cinquant'anni successivi l'Ebraismo riformato si mantenne fedele alla Piattaforma di Pittsburgh. Durante questo periodo il movimento crebbe di numero, raggiungendo una punta massima di circa 60.000 famiglie in 285 comunità, prima che la Grande Depressione ne arrestasse momentaneamente la crescita. Nel 1892 la CCAR pubblicò la prima edizione dello *Union Prayer Book* (Libro di preghiera unificato), che soltanto con qualche revisione relativamente minore rimase il modello dell'Ebraismo riformato fino al 1975. Tuttavia, durante questo stesso cinquantennio, il movimento fu costretto ad abbandonare le sue speranze di diventare la norma per gli Ebrei americani. Esso venne associato sempre più strettamente agli Ebrei tedeschi immigrati e ai loro discendenti. Gli Europei orientali, concentrati a New York, rimasero ortodossi, o si distaccarono interamente dalla religione, oppure, a partire dalla seconda generazione, furono attratti dal fascino più etnico e nostalgico dell'Ebraismo conservatore. La maggior parte degli Ebrei riformati si oppose, fino ai tardi anni '30, al nazionalismo ebraico e vide nel Sionismo un passo indietro rispetto alla missione universale dell'Ebraismo. Nondimeno, una piccola percentuale, specialmente tra i rabbini, dall'inizio del secolo svolse un ruolo attivo nelle faccende sioniste.

Nuovi orientamenti. Fu soltanto alla fine degli anni '30 che l'Ebraismo riformato negli Stati Uniti cominciò a perdere la sua identificazione con gli immigrati tedeschi. I rabbini riformati, e poi anche sempre più i laici, provenivano ora dall'Europa orientale. Nel corso di quello stesso decennio la consapevolezza del gran numero di Ebrei presenti nella Germania nazista creava legami nazionali più forti tra tutti gli Ebrei. Gradualmente l'Ebraismo riformato cominciò un processo di trasformazione dal quale sarebbe emerso con una componente etnica e cerimoniale più significativa di prima. Alla fine il primo periodo venne designato come Ebraismo riformato classico e, benché i suoi tratti peculiari

siano tuttora rappresentati da alcune comunità, un Ebraismo riformato con nuovi orientamenti cominciò a soppiantarlo o a modificarlo a passo crescente.

La prima grande avvisaglia di questo cambiamento di rotta fu la Piattaforma di Columbus, adottata dalla CCAR nel 1937. Questo documento fu opera in gran parte di Samuel Cohon (1888-1959), un ebreo proveniente dall'Europa orientale, che lavorò per molti anni come professore di teologia ebraica allo Hebrew Union College. Il documento parlava di un «Dio vivente» piuttosto che di una «idea di Dio»; descriveva la Torah, nel suo senso ampio di legge scritta e legge orale, come la conservazione devota della «consapevolezza sempre crescente di Dio» da parte di Israele; e dichiarava che era compito di tutti gli Ebrei ricostituire la Palestina come patria ebraica, e come «rifugio per gli oppressi e centro di cultura e vita spirituale ebraica». In contrasto con la Piattaforma di Pittsburgh, si mise l'accento sull'uso dell'ebraico nel culto e sull'importanza dei costumi, dei simboli e delle cerimonie. Come quella precedente, anche la Piattaforma di Columbus dichiarò l'impegno del movimento nei confronti della giustizia sociale, un concetto dominante nell'Ebraismo riformato in quegli anni di difficoltà economica negli Stati Uniti.

Sviluppi dopo la seconda guerra mondiale. Negli anni dell'immediato dopoguerra l'Ebraismo riformato godette negli Stati Uniti di una notevole crescita. Nuove comunità furono costituite nelle periferie delle grandi città, poiché la crescente affluenza ebraica rese possibile un più alto livello di sostegno per le istituzioni religiose sia a livello locale che nazionale. La rinascita religiosa cristiana degli anni '50 rinnovò l'interesse per la teologia ebraica. Nel 1951 la UAHC spostò i propri uffici da Cincinnati a New York, il centro della vita ebraica degli Stati Uniti. Dal 1943 al 1973 la UAHC ebbe a capo il rabbino Maurice Eisendrath, organizzatore di talento e abile oratore. Il famoso archeologo biblico Nelson Glueck, presidente dello Hebrew Union College dal 1947 fino alla sua morte nel 1971, riuscì a realizzare una fusione con il Jewish Institute of Religion, fondato dal rabbino Stephen S. Wise, riformatore sionista, nel 1922, e a portare a notevole espansione questa istituzione congiunta.

L'Ebraismo riformato s'impegnò efficacemente nel campo delle questioni morali che turbavano la società americana. Rabbini e laici parteciparono attivamente al movimento per i diritti civili e più tardi all'opposizione organizzata contro la guerra in Vietnam. Nel 1961 la UAHC fondò il Religious Action Center a Washington con l'intento di fornire un contributo diretto nelle questioni legislative ebraiche e in quelle religiose o morali in genere, e anche di educare l'elettorato riformato ai problemi in esame sotto la legislazione corrente. Nello spirito dell'ecumenismo, la UAHC creò un dipartimento che si occupava delle attività interreligiose, integrando così in quel settore il lavoro da lungo tempo iniziato di singole comunità e della National Federation of Temple Brotherhoods.

In anni recenti la teologia riformata è cambiata notevolmente. Un gruppo di rabbini riformati, conosciuto come «i teologi del patto», ha favorito la creazione di una base più personale ed esistenziale della fede. Influenzati dai pensatori Ebrei europei del XX secolo Franz Rosenzweig e Martin Buber, essi rifiutavano la precedente teologia idealista basata su una rivelazione progressiva, in favore della nozione di «incontro divino-umano» messa in rilievo tanto dalla testimonianza della Torah, quanto dalla contemporanea esperienza religiosa. Nello stesso tempo, tuttavia, crebbe all'interno del movimento una fazione nettamente razionalista e umanista, i cui membri ponevano l'accento sull'impatto della critica biblica e della psicoanalisi sulla religione, e anche sulle difficili questioni teologiche che l'Olocausto aveva sollevato nel teismo ebraico.

Mentre le posizioni teologiche nell'Ebraismo riformato di solito si muovevano indipendentemente, la pratica religiosa, per la maggior parte dei riformati, divenne più tradizionale. Il periodo postbellico fu testimone di un rinnovato interesse per la legge ebraica, non in senso autoritario come per gli ortodossi, ma come guida alla vita religiosa. Tre decenni dopo, Solomon Freehof di Pittsburgh, uno dei più influenti rabbini riformati, pubblicò sei raccolte di *responsa* su questioni che andavano da aspetti del rituale della sinagoga a faccende di osservanza individuale. La pubblicazione di questi *responsa*, e quella di guide per l'osservanza religiosa, fu dovuta in parte ai sentimenti di molti esponenti della dirigenza religiosa, secondo i quali l'Ebraismo riformato aveva bisogno di ripristinare i simboli e le pratiche tradizionali se non voleva disintegrarsi nel clima di omologazione sociale dell'America postbellica; in parte fu indotta anche da un intensificato etnicismo e personalismo nell'Ebraismo riformato. La cerimonia individuale *bar miṣwah* per i ragazzi che compivano i tredici anni, e più tardi la corrispondente cerimonia *bat miṣwah* per le ragazze, venne adottata sempre più spesso dalle comunità riformate, come precedente alla cerimonia di gruppo della cresima. Il ruolo del rabbino, che nell'Ebraismo riformato era stato principalmente quello di predicatore profetico, ora divenne più sacerdotale, dal momento che i membri della comunità preferivano quei rabbini che, col loro calore personale, sapessero valorizzare le cerimonie rituali. Le sinagoghe riformate introdussero più ebraico nella liturgia e incoraggiarono una maggiore partecipazione comunitaria.

L'educazione ebraica tra gli Ebrei riformati si ampliò negli anni '70. Al posto delle abituali due ore settimanali di scuola domenicale, la maggior parte dei templi ora offriva dei corsi due volte la settimana, affiancati da fine settimana o sessioni estive in campi scuola. Venne creato un piccolo numero di scuole diurne riformate per quei bambini per i quali i genitori desideravano una più ampia conoscenza e profondità di impegno in campo ebraico. La National Federation of Temple Youth introdusse programmi di studio per ragazzi che avevano superato l'età della scuola religiosa, e l'educazione rabbinica fu estesa alle donne; la prima donna, Sally Preisand, venne ordinata rabbino dallo HUC-JIR nel 1972. Nel 1981 la UAHC pubblicò il proprio commento alla Torah, incoraggiando gli studi laici del Pentateuco in accordo con l'approccio liberale della riforma.

L'interesse dell'Ebraismo riformato per il Sionismo si approfondì nel periodo postbellico. Gli Ebrei riformati approvarono la creazione dello Stato di Israele nel 1948, espressero sentimenti di sgomento e di conforto durante la guerra dei sei giorni e sempre più si appropriarono della forte influenza culturale israeliana. Musiche israeliane fecero la loro comparsa nelle sinagoghe, nelle scuole religiose e nei campi estivi. La CCAR dichiarò il Giorno dell'Indipendenza di Israele festa religiosa, e a partire dal 1970 lo HUC-JIR richiese a tutti coloro che intraprendevano gli studi rabbinici di trascorrere il primo anno nel suo *campus* di Gerusalemme. Gli Ebrei riformati organizzarono la Association of Reform Zionist of America (ARZA) per dar voce all'Ebraismo riformato all'interno del movimento mondiale sionista.

Nello Stato d'Israele, la prima comunità progressista fu creata a Gerusalemme nel 1958, a opera soprattutto di Ebrei tedeschi immigrati. A essa seguirono comunità nelle altre grandi città, frequentate da quasi 5.000 persone nelle festività principali. Le comunità e i loro rabbini si raggrupparono nel Movement for Progressive Judaism in Israel, facente regolarmente parte della World Union for Progressive Judaism, che ha portato il suo quartier generale a Gerusalemme nel 1974. Negli anni '70 i riformati di Israele hanno anche fondato il loro primo *kibbuz* (stanziamento agricolo collettivo) nel deserto meridionale e un movimento giovanile con gruppi in varie città. Nel 1980 per la prima volta lo HUC-JIR ha ordinato un rabbino riformato a Gerusalemme. Tuttavia, l'Ebraismo riformato (come pure l'Ebraismo conservatore) non venne riconosciuto dal rabbinato d'Israele e fu costretto a intraprendere un continuo, e finora vano, sforzo per l'uguaglianza dei diritti con l'Ebraismo ortodosso. In generale, i riformati di Israele appaiono molto più tradizionalisti della loro controparte statunitense, poiché si reputano imbarazzanti nell'ambiente israeliano le posizioni prese dall'ala radicale americana su questioni quali l'ufficio rabbinico nei matrimoni misti e le procedure di conversione.

La centralità del popolo ebraico, simboleggiata dallo Stato di Israele, trova una chiara espressione nella più recente piattaforma dell'Ebraismo riformato. Chiamata «A Centenary Perspective», poiché è stata composta un centinaio d'anni dopo la creazione delle prime istituzioni nazionali dell'Ebraismo riformato americano, essa venne adottata dalla CCAR nel 1976. La relazione è opera di una commissione presieduta dal rabbino Eugene Borowitz, professore alla scuola newyorkese dello HUC-JIR e uno dei più influenti teologi contemporanei del movimento. A differenza delle precedenti piattaforme, essa non cerca di definire l'Ebraismo come un'unica identità dogmatica, ma soltanto di fornire un breve racconto storico dell'Ebraismo riformato – quanto è stato insegnato e quanto è stato appreso – e di descrivere le sue attuali convinzioni spirituali. Riconoscendo e affermando la diversità della teologia e della pratica nei riformati contemporanei, essa indica quei vasti concetti e valori condivisi dalla maggior parte degli Ebrei riformati. Come conseguenza dell'Olocausto, e riconoscendo la situazione fisicamente precaria degli Ebrei israeliani e le forze assimilatrici che operano sull'Ebraismo americano, la relazione mette in rilievo il valore della sopravvivenza etnica, un elemento non sottolineato dalle piattaforme precedenti. Essa afferma la realtà di Dio senza mettere in campo alcuna teologia specifica, e definisce il popolo di Israele inseparabile dalla sua religione. La Torah è vista come il prodotto dell'«incontro tra Dio e il popolo ebraico», specialmente, ma non soltanto, nei tempi antichi. Rifiutando l'ottimismo dell'Ebraismo riformato del XIX secolo, la relazione nondimeno riafferma il significato religioso della storia umana e gli obblighi morali degli Ebrei, tanto nelle questioni propriamente ebraiche quanto nel perseguimento di scopi messianici universali.

[Vedi anche, nel vol. 6, le biografie dei principali personaggi qui menzionati].

BIBLIOGRAFIA

Per quanto datata sotto molti aspetti, rimane fondamentale l'opera di D. Philipson, *The Reform Movement in Judaism*, New York (1931) 1967, rist. (con una nuova introduzione di Solomon Freehof). Una buona selezione di fonti dirette, fino all'anno 19[illegible] è contenuta in W.G. Plaut, *The Rise of Reform Judaism*, New York 1963 e *The Growth of Reform Judaism*, New York 1965. L'autore ha riassunto le fonti più lunghe e ha tradotto in inglese quelle in altre lingue. Le fasi iniziali dell'Ebraismo riformato negli Stati Uniti sono colte al meglio nello studio L.A. Jick, *The Americanization of the Synagogue, 1820-1870*, Hanover/N.H. (1976) 1992, rist. La storia della Union of American Hebrew Congregations si trova in

S.D. Temkin, *A Century of Reform Judaism in America*, in «American Jewish Year Book», 74 (1973), pp. 3-75. La storia del seminario del movimento si trova in M.A. Meyer, *A Centennial History*, in S.E. Karff (cur.), *Hebrew Union College- Jewish Institute of Religion at One Hundred Years*, Cincinnati/Ohio 1976, pp. 3-283. Gli interventi più significativi degli incontri della Central Conference of American Rabbis sono stati raccolti in J.L. Blau (cur.), *Reform Judaism. A Historical Perspective*, New York 1973. Alcuni dei pensatori stessi della CCAR riflettono su vari aspetti della storia della loro organizzazione in B.W. Korn (cur.), *Retrospect and Prospect. Essays in Commemoration of the Seventy-Fifth Anniversary of the Founding of the Central Conference of American Rabbis*, New York 1965. La varietà teologica dell'Ebraismo riformato dopo la seconda guerra mondiale è ben documentata in B. Martin (cur.), *Contemporary Reform Jewish Thought*, Chicago 1968. Due analisi sociologiche, basate su indagini condotte all'inizio degli anni '70, presentano la condizione della credenza e delle pratiche tra rabbini riformati e laici: Th.I. Lenn, *Rabbi and Synagogue in Reform Judaism*, West Hartford/Conn. 1972 e L.J. Fein et al., *Reform Is a Verb. Notes on Reform and Reforming Jews*, New York 1972. L'Ebraismo riformato contemporaneo può essere seguito attraverso le sue maggiori pubblicazioni attuali: «Reform Judaism» è una popolare rivista della UAHC distribuita a tutti i membri quattro volte l'anno; il trimestrale «Journal of Reform Judaism» è l'organo ufficiale della CCAR; «Ammi», rivista a pubblicazione saltuaria, offre notizie della World Union for Progressive Judaism.

MICHAEL A. MEYER

ELIJAH MUHAMMAD (1897-1975), per quarantuno anni massima guida della Nation of Islam, movimento afroamericano musulmano. Nato il 10 ottobre 1897 presso Sandersville, in Georgia, con il nome di Elijah Poole, fu uno dei tredici figli di un predicatore battista itinerante. Frequentate per pochi anni le scuole rurali, lasciò gli studi in quarta elementare e cominciò a lavorare nei campi per aiutare economicamente la sua famiglia. Nel 1919 sposò Clara Evans e nel 1923 emigrò a Detroit con la famiglia, nel contesto della grande emigrazione afroamericana dagli Stati meridionali del Paese. Per sei anni, fino all'inizio della Grande Depressione, lavorò in vari stabilimenti industriali. Dal 1929 al 1931, Poole e la sua famiglia sopravvissero grazie alla carità e ai sussidi, un'esperienza che lo portò in seguito all'avversione nei confronti di ogni forma di pubblica assistenza e a un assiduo sostegno del programma di autosufficienza economica propugnato dalla Nation of Islam, ben espresso da quello che sarà il suo grido di battaglia: «Fai da te [Do for self]».

Nel 1931 Poole incontrò Wallace D. Fard (1877?-1934?, noto con vari pseudonimi tra i quali Walli Farrad e Profeta Fard), fondatore del primo Tempio dell'Islam a Detroit. Divenuto un fervente seguace del Profeta Fard, Poole venne presto scelto da costui come aiutante e vice. Fard lo nominò «ministro dell'Islam» e ne sostituì il «nome da schiavo», Poole, imponendogli il suo «vero nome musulmano», Muhammad. Fard scomparve misteriosamente nel 1934 e, dopo qualche conflitto interno tra i suoi seguaci, Elijah Muhammad guidò la fazione maggioritaria del movimento a Chicago, dove fondò il Tempio Numero Due, che divenne il principale quartier generale della Nation of Islam. Istituì anche il culto del Profeta Fard come Allah e di se stesso come messaggero di Allah e, in qualità di capo della Nation of Islam, assunse il titolo di «Onorevole». Elijah Muhammad sviluppò gli insegnamenti di Fard, combinando aspetti dell'Islam e del Cristianesimo con il nazionalismo nero di Marcus Garvey (1887-1940), dando vita così a un Islam non ortodosso dal forte taglio razziale. Il suo messaggio di separatismo razziale si incentrò sull'accettazione della propria vera identità nera e sulla volontà di raggiungere l'indipendenza economica.

Elijah Muhammad scontò in una prigione federale quattro dei cinque anni comminatigli per aver incoraggiato il rifiuto del servizio di leva nel corso della seconda guerra mondiale. Dopo il suo rilascio nel 1946, il movimento si diffuse rapidamente, grazie soprattutto all'aiuto del suo pupillo Malcolm X (1925-1965). Al suo apice, la Nation of Islam arrivò a contare più di mezzo milione di devoti seguaci e a influenzarne molti di più, accumulando un impero economico del valore stimato di 80 milioni di dollari. Elijah Muhammad morì il 25 febbraio 1975 a Chicago e il suo posto passò a uno dei suoi sei figli, Wallace Deen Muhammad.

[Vedi anche *MALCOLM X*].

BIBLIOGRAFIA

Elijah Muhammad, *The Supreme Wisdom. Solution to the So-Called Negroe's Problem*, Chicago 1957.

Elijah Muhammad, *Message to the Blackman in America*, Chicago 1965.

E.U. Essien-Udom, *Black Nationalism. A Search for an Identity in America*, Chicago 1962. Studio sociologico della Nation of Islam di Chicago.

C.E. Lincoln, *The Black Muslims in America*, Boston 1961, 3ª ed. Trenton 1993. Lincoln ottenne il permesso ufficiale di Elijah Muhammad ad accedere alla Nation of Islam e il suo studio offre tuttora la migliore panoramica storica del movimento.

L.H. Mamiya, *Minister Louis Farrakhan and the Final Call. Schism in the Muslim Movement*, in E.H. Waugh, B. Abu-Laban e R.B. Qureshi (curr.), *The Muslim Community in North America*, Edmonton/Alb. 1983. Uno studio dedicato a Louis Farrakhan, il quale, in qualità di successore di Malcolm X come «rappresentante nazionale», sostenne l'importanza del nazionalismo nero e di altri insegnamenti di Elijah Muhammad.

[Aggiornamenti bibliografici:

C.A. Clegg, III, *An Original Man. The Life and Times of Elijah Muhammad*, New York 1997. Una biografia di Elijah Muhammad].

LAWRENCE H. MAMIYA

ETNOASTRONOMIA. [Questa disciplina viene trattata esclusivamente nel volume dedicato alle Americhe, dal momento che essa ha avuto uno sviluppo particolare presso le popolazione dell'America meridionale].

Alcuni motivi esemplari. La letteratura etnografica sugli Indios dell'America meridionale fornisce un grande numero di testimonianze che dimostrano l'importanza attribuita alle credenze etnoastronomiche. Tali credenze, espresse con maggiore o minore risalto nella mitologia e nei riti, testimoniano una antica abitudine all'osservazione degli astri, condotta per scopi diversi, dalla costruzione di un preciso sistema calendariale alla produzione di simboli e di metafore utili a esprimere la natura e i caratteri delle relazioni tra uomini e donne, tra gruppi sociali, tra esseri umani e animali, e così via. Anche se naturalmente non esistono simboli astronomici universalmente condivisi, lo studio comparativo delle modalità che collegano le diverse costellazioni con la mitologia e con il ritualismo mostra alcuni motivi tematici ricorrenti nelle tradizioni astronomiche dei popoli delle Ande e delle foreste tropicali lungo il Rio delle Amazzoni e l'Orinoco.

Il Sole e la Luna. Una prova evidente del collegamento tra le realtà astronomiche e certi motivi simbolici ricorrenti si riscontra in numerosi miti delle origini, specialmente in quelli che descrivono l'origine dell'umanità come un evento legato alla separazione degli uomini in diverse categorie, sociali o naturali, distinte ma complementari (su base familiare, matrimoniale, clanica o tribale). Gli Apinaye del fiume Araguaia, in Brasile, per esempio, credono che il Sole abbia creato i loro due distinti gruppi tribali complementari (*moieties*) e che ne abbia collocato uno (quello dei Kolti) nella parte settentrionale dei villaggi circolari, lasciando il secondo (i Kolre), con la Luna, sua sorella, nella parte meridionale. Essi celebravano cerimonie dedicate al Sole durante i periodi di semina e di raccolta, mentre invocavano la Luna perché aiutasse le messi a maturare (Nimuendajú, 1967, p. 164).

Il Sole e la Luna intesi come fratello e sorella si ritrovano anche presso i Tapirape (Wagley, 1940, p. 256) e gli Shipibo-Conibo (*Handbook of South American Indians* [d'ora in poi HSAI], 1948, p. 595). Presso i Ciriguano (*HSAI*, 1948, pp. 483s.), i Kogi (Reichel-Dolmatoff, 1982, p. 178) e gli Inca, il Sole e la Luna sono contemporaneamente fratello e sorella ma anche marito e moglie. Per gli Xerente, che un tempo abitavano alcuni villaggi a sud-est degli Apinaye, lungo il fiume Tocantins, il Sole e la Luna sono semplicemente tra loro «compagni», anche se ciascuno è pur sempre associato a una delle due *moieties*. Il Sole (a cui tutti gli Xerente si rivolgono come al «Creatore», a prescindere dalla *moiety* a cui appartengono), comunicava con il gruppo tribale detto Siptato attraverso vari intermediari come Venere, Giove, la Cintura di Orione e Saiph (κ Orionis), laddove gli intermediari tra la Luna e il gruppo tribale detto Sdakra erano invece Marte, gli Avvoltoi e le Sette Stelle (probabilmente le Pleiadi; Nimuendajú. 1942, pp. 84s.).

Grazie all'associazione di Sole e Luna con coppie di categorie sociali complementari anche se spesso asimmetriche e gerarchicamente organizzate (marito e moglie, fratello e sorella, le due *moieties*), i fenomeni astronomici partecipano dunque al processo di classificazione della società umana sulla base di opposizioni fondamentali e di processi (come ad esempio unione e procreazione) ampiamente presenti nel mondo naturale. I rapporti tra il Sole e la Luna costituiscono, in altri termini, lo «statuto» che regola l'ordine sociale e cosmico che attraversa il corso delle generazioni.

Ma proprio come inevitabilmente accade per l'ordine sociale, che è stabilito e mantenuto all'interno di ciascuna società da norme che disciplinano le relazioni tra i diversi gruppi di persone, anche nei rapporti tra il Sole e la Luna le regole vengono continuamente infrante e il giusto ordine delle cose temporaneamente minacciato. L'inevitabilità del disordine derivante dalla violazione di norme e divieti trova la sua manifestazione celeste nelle macchie scure visibili sulla superficie della Luna piena. Nella tradizione mitologica delle popolazioni della foresta tropicale, per esempio, queste macchie sono in genere associate alle relazioni incestuose, soprattutto tra fratelli e sorelle. Un tipico esempio di questo tema mitico ci viene offerto da alcune tribù di lingua zaparo stanziate nelle vicinanze dei fiumi Marañon, Napo e Pastaza che affermano che la Luna era in origine un uomo che approfittando del buio della notte, ebbe rapporti sessuali con la propria sorella. Per poter riconoscere chi abusava di lei, la ragazza una notte gli imbrattò il volto di *genipa* (un colorante vegetale nero bluastro) e l'uomo, così scoperto e pieno di vergogna, fuggì lassù in cielo divenendo la Luna, il cui volto macchiato ricompare ogni mese (*HSAI*, 1948, p. 649; cfr. Roth, 1908-1909, p. 255; Wagley, 1940, p. 256). I rapporti carnali illeciti o incestuosi sono spesso accostati ai rapporti sessuali improduttivi, che vengono rivelati dalle perdite mestruali. Presso i Quechua che vivono ancora oggi sugli altopiani peruviani, il Sole (Inti) è di sesso maschile mentre la Luna (Killa) è femmina: il ciclo mestruale viene detto *Killa chayamushan* (la luna è in arrivo).

Il Sole e la Luna sono spesso associati anche a uccelli colorati o al variopinto piumaggio di tali uccelli. Per i Trumai e i Paresi, ad esempio (*HSAI*, 1948, pp. 348 e 360), il Sole è una sfera oppure un copricapo fatto di piume di pappagallo rosse, mentre la Luna lo è di piume gialle. Nel mito sopra citato dell'uomo incestuoso che diventa la Luna, sua moglie viene contemporaneamente trasformata in un uccello notturno. Anche i Tapirape del Brasile centrale, a occidente del fiume Araguaia, conoscono una simile teoria che mescola figure di uccelli e relazioni personali, affermando che la Luna era la sorella del Sole e che quest'ultimo indossava un copricapo di piume di pappagallo rosse. Essi credono inoltre che fu il Sole a sporcare di *genipa* la faccia della Luna a causa del suo sfacciato comportamento sessuale. La Luna, del resto, era la sposa di un eroe culturale che suddivise tutti gli uccelli in due gruppi. Presso questa popolazione le due *moieties* sono suddivise in tre gradi di età, ciascuno dei quali porta il nome di un uccello (Wagley, 1940, p. 256).

La Via Lattea. Oltre al Sole e alla Luna, un altro fenomeno celeste importante per l'etnoastronomia di tutta l'America meridionale è la Via Lattea: essa costituisce uno strumento per organizzare e orientare la sfera celeste secondo dimensioni spaziali, temporali e mitologiche. I Quechua delle Ande peruviane, per esempio, considerano la Via Lattea come un fiume (*mayu*) formato da due rami. Questi due rami provengono da settentrione, dal mare cosmico che circonda la terra: l'acqua viene convogliata nella Via Lattea e i due rami si separano allontanandosi progressivamente e scorrendo verso sud, dove infine convergeranno nuovamente nella zona di cielo in prossimità della Croce del Sud. La schiuma (*posuqu*) provocata dal loro impatto è visibile nelle nubi luminose sul bordo meridionale della Via Lattea, dal Triangolo Australe all'asterismo della Falsa Croce, vicino alla costellazione della Carena. I due rami del fiume celeste si ingrossano alternativamente, passano attraverso lo zenit e da lì seguono sviluppi opposti: uno dei due bracci passa da nord-est a sud-ovest, mentre l'altro, partendo da nord-ovest, attraversa lo zenit e si dirige verso sud-est (Urton, 1981, pp. 54-63).

I Barasana, una popolazione di lingua tucano stanziata sul fiume Vaupés, in Colombia, immaginano che la Via Lattea sia divisa in due «percorsi stellari»: uno, detto Percorso Nuovo, è orientato da sud-est a nord-ovest, mentre l'altro, il Percorso Antico, è diretto da nord-est a sud-ovest. Il Percorso Nuovo e il Percorso Antico sono i luoghi in cui hanno sede la maggior parte delle costellazioni conosciute dai Barasana (Hugh-Jones, 1982, p. 182). Per i Desana, un'altra popolazione di lingua tucano della regione del Vaupés, la Via Lattea ha invece una struttura unitaria, assimilabile a un fiume, un sentiero nel bosco, un immenso corteo di persone, una muta di pelle di serpente oppure un flusso di sperma fecondante. In una rappresentazione dualistica costruita sopra i suoi due assi ciclici e alterni, la Via Lattea viene immaginata come due enormi serpenti: la parte stellata e luminosa è un boa arcobaleno, un principio maschile; la parte buia è invece un anaconda, un principio femminile. Il movimento della Via Lattea, interpretato come il moto fluttuante provocato dai due serpenti, sottolinea il ciclo delle forze fecondanti che provengono dal cielo (Reichel-Dolmatoff, 1982, pp. 170s.).

Utilizzando metafore che collegano la sessualità umana al ciclo mestruale della luna, i Barasana, così come i Desana, concepiscono la Via Lattea come parte di un ciclo di forze fecondanti. Il collegamento tra il principio della fertilità, la Via Lattea, e le mestruazioni deriva dal confronto tra il ciclo mestruale e il ciclo delle stagioni. La stagione delle piogge corrisponde al periodo mestruale del cielo, che è personificato nella Donna sciamano, un essere creatore che possiede un recipiente ottenuto da una zucca svuotata e poi riempita di cera; questo personaggio è identificato con le Pleiadi, che sono chiamate Ammasso stellare e che costituiscono l'elemento principale del Percorso Nuovo della Via Lattea. La zucca vuota rappresenta la vagina della Donna sciamano e la cera il suo sangue mestruale: lo scioglimento della cera è quindi il ciclo mestruale, paragonato, in quanto cambiamento rigenerativo dei tessuti, alla stagione delle piogge, che nella regione del fiume Vaupés inizia ad aprile, al tramonto delle Pleiadi. Nella cosmologia dei Barasana, invece, la trasformazione interna della Donna sciamano, associata con l'Ammasso stellare (la cera disciolta nella zucca), è in contrasto con la muta esterna della pelle, rappresentata dalla costellazione del Bruco-Giaguaro (lo Scorpione), che si contrappone all'Ammasso stellare e con questo si alterna (Hugh-Jones, 1982, pp. 196s).

Le costellazioni di stelle brillanti e le nebulose oscure. Ancora i Barasana e i Desana forniscono i dati per introdurre un altro tema ricorrente e molto più complesso, che costituisce forse il nucleo del simbolismo etnoastronomico delle popolazioni indigene dell'America meridionale. Questo tema riguarda gruppi di immagini metaforiche, collegate tra loro, create a partire da animali, esseri antropomorfi e costellazioni sparse lungo il percorso luminoso della Via Lattea. L'attribuzione alle costellazioni di riferimenti ad animali e a esseri umani ha a che fare soprattutto con quei fenomeni celesti che sono localizzati lungo il percorso della Via Lattea o al suo interno. Per comprendere i riferimenti a cui ci si riferirà tra breve è necessario visualizzare la Via Lattea come composta da due elementi, distinti ma interconnessi: in primo luogo la galassia appare, nel suo insie-

me, come un'ampia e luminosa scia di stelle; in secondo luogo essa contiene diverse macchie scure e strie formate da nuvole fisse, fatte di pulviscolo interstellare, che tagliano trasversalmente il percorso centrale. Entrambi questi fenomeni galattici, la scia brillante di stelle sullo sfondo buio del cielo notturno e la nebulosa oscura che attraversa di taglio lo splendente sentiero di stelle, sono strutture celesti assai conosciute nelle tradizioni etnoastronomiche dell'America meridionale.

Proprio perché viene concepita come un sentiero, la Via Lattea è spesso considerata una strada lungo la quale si muovono animali, uomini e spiriti. Gli Indios della Guyana si riferiscono alla Via Lattea come al «sentiero del tapiro» e la considerano la strada su cui cammina un gruppo di persone che portano argilla bianca, del tipo utilizzato per produrre la ceramica (Roth, 1908-1909, p. 260). I Ciriguano (*HSAI*, 1948, p. 483) chiamano la Via Lattea il «sentiero del nandù», identificando la testa del volatile con la Croce del Sud oppure con la Nebulosa Sacco di carbone, la nebulosa oscura ai piedi della Croce del Sud. Gli Amahuaca sostengono che la Via Lattea è il sentiero o il percorso del sole, formatosi quando un giaguaro trascinò un lamantino attraverso il cielo. Per i Trumai, invece, la Via Lattea è una sorta di tamburo che contiene vari animali; essa è la strada verso l'oltretomba e la dimora dei giaguari (*HSAI*, 1948, p. 348). I Tapirape, infine, vedono nella Via Lattea il «sentiero degli sciamani», lungo il quale gli sciamani viaggiano nel cielo per raggiungere i vari corpi celesti (Wagley, 1940, p. 257).

Molti dei personaggi che si spostano lungo tale sentiero (o fiume) celeste sono animali: ciò conferma l'osservazione che le nebulose oscure che interrompono la Via Lattea sono quasi sempre identificate con animali, uccelli o pesci. Come si è già detto, tra i Quechua delle Ande centrali la Via Lattea è vista come i due rami interconnessi di un fiume. All'interno del fiume cosmico, nel cielo australe, vengono riconosciuti diversi animali, ciascuno identificato con una nebulosa oscura (*yana phuyu*): tra questi un serpente, un rospo, un tinamo, un lama femmina con il suo cucciolo e una volpe che insegue i lama (Urton, 1981, p. 170). L'inseguimento di un erbivoro da parte di un carnivoro (come in questo caso della volpe e del lama) è assai frequente nel simbolismo etnoastronomico dell'America meridionale riguardante le nebulose oscure. Tra le popolazioni delle foreste tropicali, tuttavia, il carnivoro è più spesso un giaguaro che una volpe. I Paresi e i Conibo, per esempio, in certe macchie scure della parte meridionale della Via Lattea vedono per l'appunto un giaguaro che insegue un cervo (*HSAI*, 1948, pp. 360 e 595). Nello stesso punto, invece, alcune tribù della Guyana vedono un tapiro inseguito da un cane, a sua volta inseguito da un giaguaro (Roth, 1908-1909, p. 260). I Tukuna riconoscono le sagome di un giaguaro e di un formichiere in una nebulosa oscura nel cielo meridionale vicino alla costellazione del Centauro: i due animali sono colti in una incerta lotta notturna, anche se, in un altro mito che descrive una lotta simile, il formichiere sconfigge il giaguaro, ne lacera lo stomaco e ne aspira il fegato (Nimuendajú, 1952, p. 143). I Campa affermano che la striscia scura vicino ad Antares, nella costellazione dello Scorpione, è un bastone da scavo, e che la Nebulosa Sacco di carbone sotto la Croce del Sud è un nido d'api (Weiss, 1972, p. 160). I Mura, invece, vedono nella Nebulosa Sacco di carbone un lamantino che trasporta sul dorso un pescatore (*HSAI*, 1948, p. 265).

Come risulta da queste informazioni, l'identificazione delle nebulose oscure della Via Lattea con animali è ampiamente condivisa e caratteristica dell'etnoastronomia dell'America meridionale. Gli animali naturalmente variano a seconda delle diverse tradizioni culturali (dal momento che le varie concezioni etnoastronomiche appartengono a popolazioni che vivono in condizioni ambientali estremamente diverse), ma è ragionevole supporre che questi animali, pur nel passaggio da una popolazione all'altra, possano essere identificati e messi in relazione secondo princìpi classificatori e interessi simbolici analoghi. Questa ipotesi pare sostenibile, tra l'altro, in forza dei numerosi riferimenti, proposti dalla letteratura etnografica, al rapporto concepito (o addirittura percepito) tra il ciclo riproduttivo di un animale e la prima comparsa nel cielo mattutino della controparte astronomica di quell'animale (Urton, 1981, pp. 176-89). Alcuni indizi, inoltre, suggeriscono che l'ascesa nel cielo della rappresentazione celeste di un certo animale o di un uccello viene di fatto interpretata come l'indicazione che si avvicina la stagione della caccia alla versione terrestre di quello stesso animale (Roth, 1908-1909, p. 261). Tutti questi elementi paiono indicare che, nella formulazione dei calendari locali, sia stata presa in attenta considerazione la correlazione temporale tra la comparsa di una particolare nebulosa oscura dedicata a un animale e la periodicità biologica (cioè le fasi delle attività umane rivolte al suo sfruttamento) del suo omologo terrestre.

Classificazione e simbolismo. Questa interpretazione, per ora esclusivamente orientata a fini calendariali, del significato attribuito agli animali che si crede di riconoscere nelle macchie scure della Via Lattea può essere rafforzata da altre due considerazioni: una classificatoria, l'altra simbolica. In primo luogo gli animali della Via Lattea potrebbero rappresentare forme considerate in qualche modo «prototipiche» dal punto di vista classificatorio, cioè i membri ritenuti più rappresentativi di particolari classi di animali. In alternativa, essi

potrebbero equivalere ad animali fortemente «marcati», che cioè non si inseriscono facilmente in una singola classe, ma che costituiscono piuttosto un elemento di collegamento tra due o più categorie. Entrambe queste possibilità potrebbero valere per l'astronomia dei Quechua: per loro, infatti, la sequenza di animali che si sviluppa lungo la Via Lattea e al suo interno comprende un rettile (il serpente), un anfibio (il rospo), un uccello (il tinamo), un mammifero erbivoro (il lama) e un mammifero carnivoro (la volpe). Il significato classificatorio di queste forme di vita, quindi, si baserebbe non soltanto sulle particolari caratteristiche di ogni singolo animale, ma anche sulle relazioni che intercorrono tra i vari animali nella particolare sequenza in cui sono proiettati nel cielo (dal rettile al mammifero).

Un altro fattore classificatorio, che può essere importante per una visione comparativa delle varie tradizioni etnoastronomiche, ha a che fare con il colore degli animali in questione: molti di essi hanno una colorazione scura, cupa (la volpe, il cervo o il formichiere), oppure sono chiazzati o variopinti (il tinamo, il rospo, l'anaconda, il boa arcobaleno o il giaguaro). Le macchie scure lungo la struttura della Via Lattea ricorderebbero la colorazione scura o chiazzata degli animali che vivono sulla terra. Da questo punto di vista può anche sussistere una somiglianza concettuale tra le macchie scure della galassia e quelle della luna che, come si è già detto, sono tipicamente associate ai rapporti illeciti, ad esempio all'incesto.

Opposizioni mitiche. Il significato simbolico degli animali delle nebulose oscure varia notevolmente da una tradizione etnoastronomica all'altra e può essere compreso soltanto sulla base di un'attenta considerazione delle caratteristiche particolari con cui gli animali celesti sono descritti dalla mitologia di ciascuna cultura. Nell'analisi delle descrizioni mitologiche dei fenomeni celesti, tuttavia, è essenziale considerare in primo luogo i riferimenti materiali alle costellazioni, cioè alle formazioni composte da ammassi o raggruppamenti di stelle. Le indicazioni mitiche sulle costellazioni, infatti, sono molto più abbondanti e precise rispetto a quelle relative alle nebulose oscure della Via Lattea.

I principali raggruppamenti stellari riconosciuti dall'etnoastronomia dell'America meridionale sono, per la maggior parte, situati nei pressi o all'interno della Via Lattea: si tratta delle Pleiadi, le Iadi, la Cintura e la Spada di Orione, lo Scorpione, la Croce del Sud e, infine, α e β Centauri. Il materiale etnoastronomico più ricco riguarda di gran lunga le Pleiadi, un piccolo gruppo di stelle (da cinque a dodici), visibile a occhio nudo, appartenente alla costellazione del Toro. Le Pleiadi sono conosciute con una varietà di nomi, molti dei quali sottolineano l'aspetto visivo di questo insieme di stelle come un «gruppo» di cose. Nelle foreste tropicali alle Pleiadi si fa riferimento identificandole variamente con api, vespe, una manciata di farina sparsa sul terreno, pappagalli, una lanugine bianca, un mazzo di fiori e via dicendo (Lévi-Strauss, 1964). Claude Lévi-Strauss ha evidenziato un importante principio dell'etnoastronomia delle foreste tropicali, sostenendo che in genere le Pleiadi sono accostate e al tempo stesso contrapposte alle vicine costellazioni della Cintura e della Spada di Orione. A quest'ultima si fa riferimento come a un carapace di tartaruga, un uccello, un bastone o una gamba (oppure un uomo con una sola gamba; Lévi-Strauss, 1964; cfr. Reichel-Dolmatoff, 1982, pp. 173s.). Lévi-Strauss sostiene che le Pleiadi e Orione sono associate diacronicamente, cioè secondo il loro divenire nel tempo, in quanto sorgono a pochi giorni di distanza l'una dall'altra, ma sono opposte sincronicamente, cioè se considerate in un dato momento nel tempo, perché le Pleiadi rappresentano la continuità, mentre Orione rappresenta la discontinuità. Lo studioso francese rileva, infatti, che, sia per le Pleiadi che per Orione, esistono nomi riconducibili tanto a termini collettivi, che descrivono una distribuzione casuale di elementi collegati, quanto a termini analitici, che descrivono una disposizione sistematica di elementi chiaramente individualizzati (Lévi-Strauss, 1964; cfr. Lévi-Strauss, 1967).

In tutta l'America meridionale le Pleiadi, come si diceva, sono poste in antitesi rispetto ad altri raggruppamenti stellari vicini (ad esempio, Orione e le Iadi), mentre, per altri versi, sono associate a questi stessi astri e poste in contrasto con altre stelle (ad esempio, la Chioma di Berenice, il Corvo, lo Scorpione, la Croce del Sud e α e β Centauri). Questi due gruppi di costellazioni sono contrapposti oppure ritenuti complementari sulla base delle loro caratteristiche simboliche e sono inoltre identificati, oppure posti in alternativa, sulla base delle fasi e delle date della loro levata e del loro tramonto nel cielo (cfr. Hugh-Jones, 1982; Zuidema, 1982; Wilbert, 1975). Gli interrogativi da porsi di fronte a queste osservazioni sono: su quali basi le Pleiadi vengono contrapposte alle altre costellazioni vicine? E su quali basi esse vengono invece associate con quelle stesse costellazioni vicine e contrapposte ad altre più distanti? Nell'opinione di chi scrive, la prima domanda va affrontata principalmente attraverso una attenta valutazione dei dati mitologici relativi alle relazioni interpersonali e all'organizzazione sociale, mentre alla seconda si deve rispondere sulla base di dati relativi a questioni meteorologiche, stagionali e, infine, economiche.

Quanto alla contrapposizione tra le Pleiadi, le Iadi e Orione, vi sono numerosi miti che nominano queste tre costellazioni nei loro particolari contesti mitologici. In alcune tribù di lingua caribe, per esempio, esistono miti

riguardanti una donna (le Pleiadi) che taglia una gamba al marito (Cintura e Spada di Orione) e fugge con un tapiro (le Iadi; Jara e Magaña, 1983, p. 125; cfr. Roth, 1908-1909, p. 262). Gli Amahuaca del Perù orientale sostengono che la forma a V delle Iadi rappresenta la mascella di un caimano che azzanna la gamba di un uomo che lo ha scambiato per una canoa: la gamba è raffigurata dalle Pleiadi, mentre la Cintura e la Spada di Orione rappresentano il fratello dell'uomo, il quale regge la lancia con cui infine uccide il caimano (cfr. Reichel-Dolmatoff, 1982, pp. 173s.). I Campa vedono le Pleiadi come un uomo con la sua famiglia e considerano la Cintura e Spada di Orione come il cognato di quell'uomo; sostengono, inoltre, che Orione è un uomo, inseguito da una vespa aggressiva, che è stato colpito da una freccia nella gamba (Weiss, 1972, p. 160).

Quasi tutti i miti che riguardano le Pleiadi, le Iadi e Orione sono dunque incentrati su animali e persone (o loro parti del corpo) legati da vincoli di parentela o, più comunemente, dal matrimonio. Spesso compaiono anche personaggi coinvolti nella violazione di tali legami (come il tapiro che seduce la moglie di un uomo e fugge con lei). A questo proposito va ricordato che presso gli Xerente, che praticano una esogamia basata sulla distinzione tra due gruppi tribali (le due *moieties*), la Cintura di Orione e $\varkappa$ Orionis sono legati a una *moiety*, mentre le Sette Stelle (con ogni probabilità le Pleiadi) sono legate all'altra (Nimuendajú, 1942, pp. 25 e 85).

Ma oltre al contrasto, che potremmo definire «locale», tra le Pleiadi e le vicine costellazioni di Orione e delle Iadi, vi sono numerosi riferimenti a una contrapposizione fra le Pleiadi e costellazioni lontane. Nella cosmologia dei Barasana, le Pleiadi sono associate alla stagione secca e contrapposte allo Scorpione (Bruco-Giaguaro), che a sua volta è collegato con la stagione umida (Hugh-Jones, 1982, p. 197). Anche nella cosmologia dei Quechua (Urton, 1981, pp. 122-25) e dei Chiriguano (*HSAI*, 1948, p. 483) le Pleiadi e lo Scorpione sono contrapposti e correlati rispettivamente con la stagione asciutta e con quella umida, ovvero con la piantagione e con la raccolta.

Esempi simili di contrapposizione delle Pleiadi ad altre costellazioni (come il Corvo o la Chioma di Berenice) appaiono nel ciclo calendariale della pesca (Lévi-Strauss, 1968), della disponibilità del miele (Lévi-Strauss, 1967), o di entrambi (Lévi-Strauss, 1967). La levata e il tramonto delle Pleiadi (che si verificano in diversi momenti nell'anno) sono associati dai Barasana e dai Desana al periodo produttivo degli alberi (Hugh-Jones, 1982, p. 190; Reichel-Dolmatoff, 1982, p. 173). R. Tom Zuidema ha dimostrato che le date fondamentali del calendario degli Inca, un sistema che coordinava gli eventi politici, rituali e agricoli dell'intero anno, erano determinate dal sorgere e dal tramontare delle Pleiadi e dalle culminazioni superiore e inferiore raggiunte dalla costellazione in opposizione alla Croce del Sud e ad α e β Centauri. Nell'astronomia degli Inca e dei Quechua contemporanei, inoltre, le Pleiadi rappresentano (tra le altre cose) una sorta di deposito; la Croce del Sud è importante poiché si trova appena sopra la nebulosa oscura della costellazione del Tinamo; α e β Centauri, infine, rappresentano gli occhi della nebulosa oscura della costellazione del Lama (Zuidema, 1982, pp. 221-24; Urton, 1981, pp. 181-88).

Analogie mitiche. I contrasti specifici tra il gruppo costituito dalle Pleiadi, le Iadi e Orione, da una parte, e il gruppo formato dalla Croce del Sud, α e β Centauri, il Corvo, la Chioma di Berenice e lo Scorpione, dall'altra, variano nelle diverse regioni dell'America meridionale, ma le relazioni temporali tra i due gruppi di costellazioni esprimono opposizioni stagionali essenzialmente simili, indipendentemente dalla particolare costellazione, dell'uno o dell'altro gruppo, che viene presa in considerazione. Quanto alla loro localizzazione nel cielo, le costellazioni del primo gruppo hanno un'ascensione retta collocata tra tre e sei ore, mentre per quelle del secondo gruppo l'ascensione retta è collocata tra dodici e sedici ore: quelle di un gruppo, pertanto, sorgeranno al tramontare di quelle del gruppo opposto. Questa opposizione temporale, con le conseguenti associazioni mitologiche e simboliche, è un'altra importante caratteristica comune che attraversa tutta l'etnoastronomia dell'America meridionale.

Le varie tribù sono situate in regioni caratterizzate da condizioni ambientali estremamente diverse, ma dalle fitte foreste tropicali del Rio delle Amazzoni e dell'Orinoco fino alle alte cime delle Ande, lungo il limite occidentale del continente, esistono numerose analogie tra le tradizioni etnoastronomiche di tutte queste popolazioni. Una causa di queste somiglianze può essere ritrovata nel fatto che queste culture sono tutte situate all'interno dei Tropici (Aveni, 1981); il Rio delle Amazzoni, del resto, coincide quasi perfettamente con la linea dell'equatore. Ma, al di là delle somiglianze che si possono attribuire all'osservazione diretta dei fenomeni astronomici elaborata da queste culture, ci sono forse analogie ancor più sostanziali nel modo in cui i corpi celesti vengono descritti e collegati tra loro nelle tradizioni mitologiche e religiose. Esistono infatti alcuni princìpi fondamentali che danno senso e coerenza alle convinzioni etnoastronomiche riguardanti il Sole e Luna, la Via Lattea e i due gruppi distinti di costellazioni. Questi princìpi, che rappresentano gli stessi concetti fondamentali che guidano le diverse tradizioni religiose, ruotano intorno ai rapporti tra gli uomini e le donne, tra gli uomini e gli animali, tra gli esseri che vivono sulla terra e il cielo.

BIBLIOGRAFIA

Eccellenti studi sulle osservazioni astronomiche nelle Americhe sono A.F. Aveni, *Skywatchers*, Austin/Tex. 2001; e S.M. Fabian, *Patterns in the Sky. An Introduction to Ethnoastronomy*, Prospect Heights/Ill. 2001. Descrizioni etnografiche accurate su molte tribù delle foreste tropicali, che spesso includono materiale etnoastronomico, si trovano in J.H. Steward (cur.), *Handbook of South American Indians*, III, *The Tropical Forest Tribes*, Washington/D.C. 1948. Un'ampia raccolta sui miti degli Indios delle foreste tropicali è Cl. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, I, *Le Cru et le cuit*, Paris 1964 (trad. it. *Mitologica*, I, *Il crudo e il cotto*, Milano 1966); II, *Du miel aux cendres*, Paris 1967 (trad. it. *Dal miele alle ceneri*, Milano 1970); III, *L'Origine des manières de table*, Paris 1968 (trad. it. *Le origini delle buone maniere a tavola*, Milano 1971). Una eccellente raccolta di notizie sulle tradizioni mitologiche e cosmologiche dell'Amazzonia e delle Ande è L.E. Sullivan, *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions*, New York-London, 1988. Le credenze etnoastronomiche di varie tribù della regione nordorientale dell'America meridionale sono descritte in Fabiola Jara ed Edm. Magaña, *Astronomy of the Coastal Caribs of Surinam*, in «L'Homme», 23 (1983), pp. 111-33; W.E. Roth, *An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians*, Washington/D.C. 1908-1909; J. Wilbert, *Eschatology in a Participatory Universe. Destinies of the Soul among the Warao Indians of Venezuela*, in Elizabeth P. Benson (cur.), *Death and the Afterlife in Pre-Columbian America*, Washington/D.C. 1975. Le tradizioni etnoastronomiche degli Indios della foresta pluviale colombiana sono trattate in St. Hugh-Jones, *The Pleiades and Scorpius in Barasana Cosmology*, in A.F. Aveni e G. Urton (curr.), *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, New York 1982, e in G. Reichel-Dolmatoff, *Astronomical Models of Social Behavior among Some Indians of Colombia*, in A.F. Aveni e G. Urton (curr.), *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, New York 1982. Sull'etnoastronomia delle tribù della foresta tropicale del Perù orientale cfr. G. Weiss, *Campa Cosmology*, in «Ethnology», 11 (1972), pp. 157–72; e P. Roe, *The Cosmic Zygote. Cosmology in the Amazon Basin*, New Brunswick/N.J. 1982. Ottime descrizioni dell'astronomia e della cosmologia delle tribù del bacino meridionale del Rio delle Amazzoni si trovano in C. Nimuendajú, *The Šerente*, Los Angeles 1942; *The Tukuna*, Berkeley/Cal. 1952; e *The Apinayé*, Oosterhout 1967. Per ulteriori approfondimenti, sullo stesso tema, cfr. Ch. Wagley, *World View of the Tapirape Indians*, in «Journal of American Folklore», 53 (1940), pp. 252-60; e S.M. Fabian, *Space-Time of the Bororo of Brazil*, Gainesville/Flo. 1992. Per descrizioni e analisi dell'etnoastronomia degli Inca e dei Quechua moderni, cfr. R.T. Zuidema, *Catachillay. The Role of the Pleiades and of the Southern Cross and α e β Centauri in the Calendar of the Incas*, in A.F. Aveni e G. Urton (curr.), *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, New York 1982; e G. Urton, *At the Crossroads of the Earth and the Sky. An Andean Cosmology*, Austin/Tex. 1981. Per un esempio, infine, delle credenze astronomiche legate alla vita religiosa dei popoli cacciatori, cfr. O. Zerries, *Sternbilder als Ausdruck Jägerischer Geisteshaltung in Südamerika*, in «Paideuma», 5 (1952), pp. 220-35.

[In italiano segnaliamo:

E. Proverbio, *Archeoastronomia*, Milano 1989].

GARY URTON

FUMO. Le piante che hanno la proprietà di indurre uno stato di coscienza inusuale in chi ne fa uso sono sempre state considerate dotate di poteri soprannaturali. Questo tipo di piante svolge un ruolo importante sia nelle cerimonie religiose sia nelle guarigioni. In tali contesti, queste piante sono state usate come simboli oppure consumate in diverse forme, tra cui anche il fumo. Una pianta che ha avuto una costante connotazione religiosa è il tabacco, il contributo del Nuovo Mondo al panorama della flora mondiale. Altri prodotti vegetali che possono essere fumati, come l'hashish o l'oppio, entrambi originari del Vicino Oriente, non hanno mai avuto funzioni significative nel rituale religioso, sebbene in tempi recenti alcune sette del Midwest degli Stati Uniti considerino il fumare hashish come parte dei loro rituali religiosi.

Il genere *Nicotiana* (tabacco) comprende 74 specie, delle quali tutte, tranne due, sono native dell'America settentrionale. Le due non autoctone, *N. fragrans* e *N. suaveolens*, crescono spontaneamente in Australia, ma non venivano usate per essere fumate prima dell'arrivo dei bianchi. Le specie più popolari sono *N. rustica* e *N. tabacum*. Molte altre, come *N. bigelovii* e *N. attenuata*, crescono spontaneamente nelle regioni occidentali degli Stati Uniti. Si sa che l'unica coltivazione agricola fatta dalle tribù indiane della California, delle Pianure settentrionali e della Costa nordoccidentale era relativa a queste piante.

Nei resoconti antichi dei nativi americani e degli Europei il tabacco è descritto come un'erba forte, che crea dipendenza e che, fumata, sembra procurare effetti allucinogeni. Il tabacco, come lo conosciamo oggi, non produce simili effetti. I popoli indigeni del continente americano probabilmente utilizzavano delle miscele più potenti, oppure il tabacco induceva soltanto uno stato che favoriva l'entrata della persona in un successivo stato di coscienza alterato.

È possibile che inizialmente l'uso del tabacco fosse riservato agli sciamani, ai sacerdoti e ai guaritori. Secondo i dati in nostro possesso, la pianta del tabacco e i suoi derivati erano tenuti in grande considerazione e coloro che coltivavano la pianta o la potevano procurare la usavano come offerta preziosa alle potenze mondane e soprannaturali. Successivamente, con l'interscambio dei costumi rituali, con l'ampia diffusione del tabacco in alcune zone e con l'influenza europea, il fumare tabacco divenne un costume comune a tutto il mondo; ma il suo carattere sacro è sopravvissuto presso i Nativi americani.

America settentrionale. Il tabacco inizialmente cresceva spontaneo. Fece la sua comparsa come pianta coltivata nell'America settentrionale insieme al mais. Le due forme principali di consumo del tabacco erano il fumo di pipe e sigarette e la masticazione. Sono state ritrovate pipe per il tabacco negli scavi archeologici presso i siti della Cultura dei Basketmaker (alcuni risalenti al 2500 a.C.) nel Sud-Ovest.

Gli Indiani delle Pianure svilupparono una considerevole abilità e ingegnosità, così come sensibilità e attenzione estetica, nella manifattura delle pipe. Come fa notare Peter T. Furst:

> Nessun oggetto, per quanto sia di splendide proporzioni e complesso nell'iconografia, può evocare l'enorme profondità di sentimento, rituale e credenza, la concezione stessa dell'universo e di come esso si sia formato, l'interdipendenza e

reciprocità dei sessi e addirittura la relazione sacra di tutti gli esseri umani con il cielo e la terra, che si trovano espresse in questi tradizionali strumenti per il fumo dei Nativi americani. (Furst, 1982).

Le famose pipe delle Pianure sono fatte di catlinite, che si pensa rappresenti la carne e il sangue degli antenati morti e dei bisonti morti, mescolati insieme e diventati pietra. La catlinite veniva estratta nel Minnesota sudoccidentale dalle tribù degli Oto e degli Iowa, alle quali nel XVII secolo subentrarono dei gruppi di lingua sioux che divennero gli unici proprietari del materiale sacro e che imposero a tutte le altre tribù di acquistare la pietra da loro.

Il fornello e il cannello della pipa rituale venivano trasportati separatamente quando la pipa non era in uso: infatti, separati, essi non avevano alcun potere soprannaturale. In molte tribù le donne intagliavano o decoravano i cannelli, che avevano attributi maschili, mentre gli uomini costruivano i fornelli, i cui attributi erano considerati femminili. Gli Indiani delle Pianure non davano inizio a nessuna cerimonia o atto rituale senza fumare le pipe, che venivano conservate nei loro «involti magici». Quando un indiano moriva, il suo tabacco e la sua pipa venivano sepolti con lui.

Il nome nativo per indicare il materiale che si fuma era *kinnikinnick*. Questo termine vuol dire «miscela» nella lingua degli Algonchini. Essi mescolavano il tabacco con diversi altri vegetali, come sommacco, uva ursina, camomilla e corteccia di corniolo. Anche se venivano usate per fumare altre piante oltre al tabacco, nessuna di esse possedeva il carattere sacro a esso attribuito.

Il fumare tabacco fu introdotto presso gli Indiani della Costa nordoccidentale, che prima lo masticavano mescolato alla calce, dagli esploratori occidentali. L'uso del tabacco presso queste tribù era riservato a rituali importanti, specialmente festività commemorative per i defunti. Le loro pipe erano ricavate dal legno o dall'avorio e decorate con immagini di animali o scene mitologiche. Gli sciamani fumavano la pipa principalmente per comunicare con i loro spiriti custodi e anche durante le cerimonie di guarigione. Per loro il tabacco era il simbolo, tramandato da generazione in generazione, dell'equilibrio dell'universo e della benevolenza divina.

America meridionale. Entrambe le piante di *N. tabacum* e *N. rustica* subirono delle modifiche per selezione o ibridazione nell'America meridionale, probabilmente in Perù, Ecuador, Bolivia e Argentina settentrionale. Anche oggi il tabacco è usato da molte tribù native, ma raramente viene fumato. La forma preferita di consumo è la masticazione o l'ingestione sotto forma di un succo sciropposo. Il succo del tabacco viene assunto per bocca o attraverso le narici, o somministrato come clistere. Quest'ultimo metodo è documentato presso gli Inca e i Tihuanaco del periodo precedente alla Conquista.

Il fumare tabacco a scopi divinatori era praticato dalle tribù venezuelane, le quali facevano anche offerte di tabacco ai loro dei. Anche i Guajiro della Colombia, i Kumana del fiume Orinoco e i Warao e gli Shipibo-Conibo del fiume Ucayali celebrano cerimonie di guarigione fumando il tabacco, o lo fumano per prepararsi all'uso di altre droghe. I Piro e i Machiganga del Perù inalano la polvere di tabacco attraverso dei tubicini ricavati da ossa di uccello, come rimedio contro il raffreddore. Questo rimedio fu adottato dagli Europei nel XVI secolo.

Mesoamerica. Le rappresentazioni più numerose della pratica di fumare tabacco e le informazioni più antiche e abbondanti sull'uso del tabacco (soprattutto in forma di sigari) del periodo precolombiano si trovano nell'arte maya. La parola *sigaro* è di origine maya; la parola *tabacco* potrebbe derivare da una parola arawak che voleva dire «sigaro». I Maya raffigurarono anche l'uso di fumare sigarette, del quale non vi sono testimonianze antiche altrove. La pratica del fumo della pipa non compare nell'arte maya ed è improbabile che questo fosse un costume diffuso presso di loro. I primi resoconti spagnoli riportano la descrizione di sigari rivestiti con uno strato di argilla, che veniva poi decorato, e di piccoli tubi ricavati da canne, argilla e altri materiali riempiti di tabacco trinciato che venivano usati per fumare oppure per soffiare fuori il fumo.

Oltre a fumarlo, i Maya masticavano, leccavano, mangiavano e bevevano il tabacco – tutti usi sociali frequentemente documentati dai tempi della Conquista al giorno d'oggi. Il tabacco usato come una forma di incenso, tuttavia, ricopriva un ruolo esclusivo e importante nelle cerimonie di guarigione. I Maya attribuivano la maggior parte delle malattie a un intervento soprannaturale e la guarigione tradizionale era, ed è ancora, un atto prevalentemente religioso di comunicazione con le forze soprannaturali, nel quale religione e medicina sono inseparabili.

I Maya precolombiani spesso raffiguravano i loro sovrani divini, i nobili e gli dei nell'atto di fumare. Tra le divinità, il dio L sembra essere un grande fumatore; il dio della morte, il dio della pioggia, il dio D della creazione e il dio ancestrale N sono invece visti come dei fumatori occasionali. Il dio K non solo fuma all'occasione, ma è raffigurato con un sigaro infilato in fronte. Anche alcuni animali mitologici, che di solito rappresentano gli dei, sono raffigurati nell'atto di fumare: soprattutto le scimmie, seguite dai giaguari, quindi dalle rane e dai rospi. Questi animali sono anche divinità patrone dei giorni e dei mesi.

Anche i nobili maya erano spesso rappresentati nell'atto di fumare o di tenere in mano sigari o sigarette, sia da soli che in compagnia. A quanto pare le donne non partecipavano a questi rituali, sebbene qualche volta compaiano in pitture e monumenti antichi in prossimità di figure che fumano. Il contesto di queste scene è molto vario e non sempre chiaro. Vi sono scene di processioni con esseri soprannaturali e loro personificazioni, e vi sono scene che raffigurano l'offerta di vittime umane o altri sacrifici. Altre scene in cui compare il fumo commemorano gli antenati e altre ancora mostrano che il fumo era uno dei diversi modi per indurre uno stato di *trance*.

I Lacandoni, un popolo indio di qualche centinaio di Maya che vive ancora oggi nelle foreste pluviali del Chiapas, continuano a coltivare il tabacco con gli antichi metodi. Essi credono che i Nohoch Yum Chacob, i servitori dai capelli e dalla barba bianca del dio della pioggia e del tuono, vivano nel secondo livello superiore dei cieli e fumino sigari. Ritengono che le comete e le meteoriti non siano altro che i mozziconi che essi buttano via. Fino a tempi recenti i Lacandoni collocavano dei sigari in una zona sacra come offerta agli dei. Presso di loro si svolge una speciale cerimonia di ringraziamento durante la raccolta del tabacco: si offrono azioni di grazie a una divinità raffigurata su un «vaso di dio», di solito nell'atto di fumare, seduta su un segno geroglifico che significa «terra».

I Maya dello Yucatán credono che i Balam, gli dei del vento e delle quattro direzioni, siano accaniti fumatori di sigaro. Quando gli dei accendono i loro sigari sbattendo delle pesanti pietre tra loro per provocare una scintilla, sulla terra si hanno i tuoni e i fulmini. Il fumo del tabacco ha anche un ruolo importante in alcune cerimonie relative ai campi di mais coltivati con la tecnica agricola della *milpa*.

I Maya Tzeltal di Oxchuc offrono tredici recipienti ricavati da zucche a fiasco pieni di tabacco quando celebrano l'anno nuovo. La tribù degli Tzotzil attribuisce un potere magico al tabacco e lo usa come difesa contro le forze del male, come Pucuh, il demone della morte. Il tabacco in tutte le sue forme è considerato dalla maggior parte delle tribù maya come l'agente più efficace contro le varie minacce oltremondane, gli spiriti maligni, i demoni e qualunque forma di stregoneria che possa causare malattia o morte. Lo sciamano guaritore usa il tabacco per divinare la causa precisa di una malattia e per scoprire come aiutare il paziente. Quando viaggiano, i Maya si proteggono dalle influenze maligne masticando tabacco e portando con sé recipienti ricavati da zucche pieni di tabacco. In molte zone della Mesoamerica, il tabacco e gli accessori per fumare vengono sepolti nelle tombe per accompagnare lo spirito del morto, sia come protezione durante il viaggio verso l'Aldilà sia come dono che il morto può offrire agli dei.

La maggior parte dei dati che possediamo sull'uso del tabacco presso gli Aztechi proviene dalle osservazioni e dai resoconti fatti dagli Europei. Juan de Torquemada (1615) scrive che l'antica dea della terra, Cihuacoatl, guerriera e creatrice dell'umanità, aveva il corpo fatto di tabacco ed era l'incarnazione stessa della pianta. Hernando Ruiz de Alarcón (1629) descrive dei riti in onore del dio della guerra, Huitzilopochtli, per il quale un'offerta di tabacco era gradita così come quella di altre droghe. *Fray* Diego Durán (c. 1581) riferisce che al dio del fuoco, Xiuhtecuhtli, venivano offerti ogni giorno tabacco, incenso e la bevanda detta *pulque*, che venivano versati sul fuoco del suo tempio. I sacerdoti che preparavano le vittime per il sacrificio alla dea Toci (un'antica dea della terra o della luna, patrona del giorno chiamato Giaguaro), portavano dei piccoli contenitori di tabacco sulla schiena, così come facevano anche i sacerdoti che servivano Tezcatlipoca, l'equivalente del dio maya K. Sia nel *Codice Mendoza* sia nel *Codice Fiorentino* diverse figure che partecipano ai riti sacrificali sono rappresentate con dei contenitori (*yetecomatl*) e delle sacche (*yequachtli*) di tabacco o degli incensieri (*tlemaitl*), insegne del sacerdozio presso gli Aztechi. Il tabacco veniva usato in forma polverizzata oppure appallottolato e usato come incenso. Quando veniva effettivamente fumato, era mescolato con altre erbe, tra cui lo stramonio (*Datura stramonium*). Durante una cerimonia molto bella detta Danza dei Fiori, la dea della vegetazione Xochiquetzal invitava gli altri dei a sedere insieme a lei: quindi tutti fumavano insieme ed erano intrattenuti alla sua corte.

Presso i Messicani il tabacco era considerato una protezione contro la stregoneria o gli animali selvatici, ma poteva anche essere usato per fare incantesimi. *Fray* Bernardino de Sahagún (1569-1582) descrive una caccia ai serpenti, i quali venivano indeboliti e storditi da tabacco in polvere che veniva scagliato su di loro.

I Totonachi di Papantla de Olarte credevano che il tabacco li proteggesse non solo contro i serpenti ma anche contro i morti, e lo offrivano ai sovrani soprannaturali della foresta. I Cuicatechi usavano il tabacco selvatico nei rituali che si tenevano sulle colline o nelle caverne. Presso i Mazatechi il guaritore usava una pasta fatta con tabacco polverizzato e calce per rendere le donne incinte invulnerabili alla stregoneria. I Tlaxcaltechi offrivano il tabacco al loro dio della guerra Camaxtli. Il cacicco di Michoacán, per annunciare l'inizio della guerra, inviava nell'accampamento nemico ciotole piene di tabacco, piume di aquila e due frecce insanguinate. Gli Huichol consideravano il tabacco come un bene prezioso del Nonno Fuoco. Appallottolavano i

tabacco, toccavano le palline con delle piume e le avvolgevano in bucce di mais. Durante i pellegrinaggi, queste «sigarette» venivano portate in giro dentro piccoli contenitori ricavati da zucche, legati alle loro faretre, per simboleggiare la nascita del tabacco. Una volta che il pellegrinaggio era completato, il tabacco veniva bruciato e fumato in onore del Nonno Fuoco.

I resoconti antichi e moderni illustrano che il tabacco era usato dagli Aztechi e da numerose tribù distribuite tra i Maya e gli Indiani dell'America settentrionale in forma di incenso, oppure di bevanda, oppure fumato. Il fumo di quest'erba sacra era praticato anche dagli dei. Il tabacco, in tutte le sue forme e con tutti i metodi di consumo, era considerato una sostanza la cui sacralità era pervasiva, un dono degli dei, un'offerta da fare alle forze soprannaturali celesti e infere, e un modo per comunicare con esse.

[Vedi anche *TABACCO*].

BIBLIOGRAFIA

G. Arents, *Tobacco*, I-V, J.E. Brooks (cur.), New York 1937-1952.
D. Durán, *Los dioses y ritos* e *El calendario* (c. 1581). Opere tradotte in inglese in *Book of the Gods and The Ancient Calendar*, F. Horcasitas e Doris Heyen (edd.), Norman/Okl. 1971.
P.T. Furst, *Hallucinogens and Culture*, San Francisco 1976 (trad. it. *Allucinogeni e cultura*, Roma 1981).
P.T. Furst e Jill L. Furst, *North American Indian Art*, New York 1982.
M.J. Harner (cur.), *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford 1973.
F. Robicsek, *The Smoking Gods*, Norman/Okl. 1978.
H. Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, 1629, México 1988.
B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1569-1582), México (1829-1830) 1956, ried. (trad. it. parz. in T. Todorov e G. Baudot (curr.), *Racconti aztechi della Conquista*, Torino 1988, che contiene una traduzione integrale dal nahuatl del Libro XII). Opera tradotta in inglese come *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, I-XIII, A.J.O. Anderson e Ch.E. Dibble (edd.), Santa Fe 1950-1982.
J. de Torquemada, *De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana*, Sevilla 1615, ried. México 1975-1983.
A.M. Tozzer, *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones*, New York 1907.

FRANCIS ROBICSEK

GE, MITOLOGIA. Prima che l'espansione brasiliana diminuisse i loro territori, i gruppi largamente diffusi, isolati e generalmente indipendenti che parlavano lingue della famiglia ge occupavano una significativa porzione dell'entroterra brasiliano, approssimativamente tra 2° e 28° di latitudine sud e tra 42° e 58° di longitudine ovest. Essi sono solitamente suddivisi in tre gruppi a seconda delle somiglianze linguistiche: i Ge settentrionali (Kayapo, Suya, Apinaye, e i vari gruppi timbira negli Stati brasiliani di Pará, Mato Grosso, Goiás, Maranhão e Tocantins), i Ge centrali (Xavante e Xerente, negli Stati di Mato Grosso e Goiás), e i Ge meridionali (Kaingang e Xokleng, negli Stati di São Paulo, Santa Caterina e Rio Grande do Sul).

Oltre all'affiliazione linguistica, i gruppi parlanti ge condividono una tendenza a occupare la savana o le regioni elevate lontane dai fiumi, a vivere in villaggi semipermanenti relativamente ampi e a basare il proprio sostentamento su caccia e raccolta oltre a un certo livello di agricoltura. Paragonati ad altri gruppi dei bassopiani dell'America meridionale, i Ge hanno una cultura materiale relativamente semplice e una forma di organizzazione sociale estremamente complessa, che include due suddivisioni tribali complementari, clan e gruppi nominali. I loro riti di passaggio sono lunghi ed elaborati. Anche diversi gruppi non parlanti ge che popolano l'altopiano centrale brasiliano presentano alcuni di questi tratti. Tra essi, i più importanti sono i Bororo e i Karaja.

L'antropologo francese Claude Lévi-Strauss ha dimostrato in maniera convincente che esistono delle similarità tra i miti delle Americhe. La mitologia ge, tuttavia, differisce in maniera significativa sia nel contenuto sia nell'enfasi da quella delle altre ampie famiglie linguistiche dei bassopiani dell'America meridionale (Tupi, Arawak, Carib e Tucano). La complessità dell'organizzazione sociale dei Ge e dei Bororo, l'elaboratezza dei loro riti di passaggio e l'apparente natura secolare di molte delle loro narrazioni hanno messo alla prova i ricercatori che tentavano di spiegare l'importanza dei loro miti. Lévi-Strauss usa i miti dei Ge e dei Bororo come punto di partenza per la sua opera in quattro volumi *Mythologiques* (1964-1971; tradotta in italiano come *Mitologica*, 1966-1974) e alcuni dei suoi più attenti critici hanno usato questi miti per discutere il suo lavoro e analizzare in generale il contesto sociologico dei miti. La mitologia ge, quindi, occupa un posto importante nello studio della mitologia dell'America meridionale, sia per le difficoltà della narrazione stessa sia per i modi in cui un numero di importanti studiosi si è confrontato con essa.

Stili narrativi. Molti antropologi che si sono occupati della mitologia dei bassopiani dell'America meridionale usano la parola *mito* per indicare ogni tipo di narrazione, sia essa cosmogonica, storica, o aneddotica, dal momento che distinzioni di genere sono difficili da stabilire per cosmologie che non hanno divinità. I Ge hanno numerosi stili diversi di oratoria, discorsi forma-

li e canti; la narrazione dei miti costituisce solo una piccola parte di questo repertorio. La parola *mito* include un certo numero di stili narrativi, che variano dai testi cantati relativamente fissi di alcuni miti xokleng a forme narrative piuttosto flessibili, che sono molto simili alle fiabe europee sia nello stile sia nel contenuto. La definizione del genere varia da gruppo a gruppo. Presso gli Xavante, racconto, storia e sogni sono apparentemente equiparati; altri gruppi separano gli avvenimenti del passato remoto da quelli del passato più recente e anche dall'esperienza dei sogni.

Con l'eccezione di alcune *performance* rituali dei Ge meridionali, i miti non sono né segreti né hanno restrizioni rispetto al tempo o al luogo in cui possono essere narrati. Essi sono spesso raccontati di notte, da uomini o da donne, a bambini o ad adulti, e mischiano avventura, umorismo, etica e cosmogonia in una maniera che piace agli ascoltatori indipendentemente dalla loro età. Il narratore imita i suoni e le voci dei personaggi con notevole musicalità, e i suoi gesti spesso aggiungono un impatto drammatico. Molti miti includono parti cantate. Spesso gli ascoltatori interrompono con domande e il narratore, per rispondere, può sviluppare un determinato punto o un altro.

I miti ge pubblicati in raccolte sono quasi esclusivamente in terza persona, ma nell'esecuzione non sono necessariamente ristretti a questa struttura. Lo stile dell'esecuzione varia in maniera significativa, riflettendo le differenze tra la narrazione orale e il testo scritto. Molte esecuzioni sono quasi interamente in forma dialogica con una spiegazione narrativa minima; il contesto è largamente implicito e il narratore presume che gli ascoltatori conoscano già la storia. I membri della società hanno ascoltato queste storie fin dalla nascita e ogni esecuzione è un evento effimero e perciò non preservata.

Contenuto e ambientazione. Paragonata alla mitologia degli altri principali gruppi linguistici brasiliani, la mitologia ge presenta una limitata elaborazione del mondo spirituale, un'assenza dei miti genealogici degli antenati e una limitata complessità cosmologica. La cosmologia ge deve essere distinta dalla mitologia ge. Studi etnografici delle società ge hanno descritto credenze in diversi tipi di spiriti, nell'Aldilà in un villaggio dei morti, e negli sciamani che viaggiano nel cielo. La mitologia ge, tuttavia, raramente descrive queste credenze e le loro origini.

Una delle difficoltà che i ricercatori hanno avuto nell'interpretare i miti ge sta nell'apparente estraneità rispetto agli altri aspetti della società, inclusa l'elaborata vita cerimoniale dei Ge. Alcune società sudamericane spiegano il presente riferendosi al modo in cui gli antenati si sono comportati; ma tra i parlanti ge i miti fanno raramente riferimento al presente nelle loro descrizioni di eventi che includono dilemmi etici o processi sociali centrali per la società. Non viene fatta alcuna esegesi dettagliata delle storie da parte dei Ge; essi raramente usano i miti per interpretare altro che la narrazione stessa.

La mitologia ge generalmente si focalizza sulla relazione tra il mondo sociale degli esseri umani e il dominio naturale degli animali e del mostruoso. Gli attori principali sono umani, animali o esseri che sono sia umani sia animali. L'ambientazione è solitamente il villaggio e la giungla circostante, anche se alcuni miti raccontano di una visita al cielo o a un livello al di sotto della superficie della terra. Siccome il soggetto dei miti è la tensione tra il corretto comportamento sociale e il comportamento incorretto o da animali, piuttosto che presentare un determinato personaggio come una divinità o un antenato, i protagonisti di un mito assai raramente appaiono in un altro. I temi ricorrenti non sono i personaggi, ma piuttosto le relazioni (cognati, fratelli, genitori e bambini, amici ufficiali), le ambientazioni (il villaggio o la foresta) e gli animali (cervo, giaguaro, tapiro e maiale selvatico). Tutti questi appaiono regolarmente nei miti. Un'eccezione all'unicità dell'apparizione dei personaggi è rappresentata da una serie di storie sul sole e la luna che si trovano tra i Ge settentrionali e centrali.

Miti trasformativi. L'evento centrale nel mito ge è solitamente una trasformazione che implica, per esempio, il mutamento della continuità in discontinuità, come nell'origine della notte e della morte, o l'acquisizione di un oggetto che trasforma la società, come il fuoco, il raccolto dei campi e le cerimonie che si crede gli uomini abbiano ottenuto dagli animali.

L'origine del fuoco. Un interessante esempio di mito della trasformazione è quello dell'origine del fuoco, le cui versioni sono state raccolte dalla maggior parte delle comunità ge. Lévi-Strauss (1964) e Turner (19[illegible]) l'hanno analizzato estesamente. La seguente versione fu registrata presso i Suya; per la versione completa, vedi Wilbert (1984).

> Tanto tempo fa i Suya mangiavano carne riscaldata dal sole perché non avevano il fuoco. Un giorno un uomo portò il suo giovane cognato nella foresta per cercare giovani are scarlatte da portare al villaggio, dove verranno allevate per le loro piume. I due camminarono per tutto il giorno. L'uomo sistemò un palo a ridosso di una sporgenza nella roccia e il giovane si arrampicò per guardare dentro a un nido. Quando l'uomo chiese al ragazzo come fosse il giovane uccello nel nido (per esempio, se avesse abbastanza piume da poter sopravvivere al villaggio), il ragazzo urlò: «Assomigliano al pelo pubico di tua moglie». (Questa risposta ingiuriosa rappresenta un momento molto divertente per gli ascoltatori Suya, che ridono sempre di gusto e ripetono più volte la risposta e la domanda a effetto. I

tipo di incidente che ha come risultato il fatto che il ragazzo venga lasciato nel nido, varia a seconda dei diversi gruppi ge). Arrabbiato, l'uomo toglie il palo e lascia il ragazzo nel nido, dove cresce molto magro e viene gradualmente coperto da escrementi di uccello. Dopo qualche tempo arriva un giaguaro. Vedendo l'ombra del ragazzo, vi balza sopra più volte, poi alza lo sguardo e lo vede. Il ragazzo racconta al giaguaro della sua difficile situazione e il giaguaro gli chiede di lanciare di sotto gli uccellini. Il ragazzo ubbidisce e il giaguaro divora gli uccellini. Poi appoggia il palo alla parete di roccia e dice al ragazzo di scendere. Sebbene terrorizzato, il ragazzo scende e va con il giaguaro nella sua dimora.

Quando arrivano, il ragazzo vede per la prima volta un fuoco. Sta bruciando su un unico enorme ceppo. Il giaguaro offre al ragazzo carne arrostita da mangiare. Arriva una minacciosa femmina di giaguaro (il livello di pericolosità varia a seconda dei diversi gruppi ge). Il giaguaro dà al ragazzo altra carne e gli mostra la via verso casa. Quando giunge al villaggio, il ragazzo dice agli uomini che il giaguaro ha il fuoco. Essi decidono di rubare il fuoco al giaguaro.

Assumendo la forma di diverse specie animali, gli uomini si recano nella colonia dei giaguari e li trovano addormentati. Versano cera bollente sui loro occhi e sulle loro zampe e i giaguari fuggono urlando nella giungla. Gli uomini-animali prendono il fuoco e corrono con esso verso il villaggio, reggendo un ceppo di palma buriti e compiendo una sorta di staffetta.

Dapprima un nandù porta il ceppo infuocato, poi un cervo, quindi un maiale selvatico e poi un tapiro. La rana vuole portare il ceppo e nonostante le obiezioni le è concesso di farlo. Il ceppo è così caldo che la rana corre con esso nell'acqua e ve lo getta. Il fuoco si spegne. «Il fuoco è morto!», gridano tutti costernati. Allora il tucano, lo hocco e altri uccelli accorrono, le piume delle loro teste e dei loro colli sono rossi perché hanno ingoiato i carboni ardenti caduti dal ceppo. Vomitano il carbone sulle ceneri e il fuoco si riaccende. Il tapiro raccoglie il ceppo e corre con esso fino al villaggio. Quando arrivano al villaggio, gli uomini riprendono forma umana e dividono il fuoco tra le case. Da allora i Suya mangiano carne arrostita.

L'origine della cerimonia del Cervo della Savana. Il mito dell'uomo che viene trasformato in un cervo della savana da un rivale geloso, rappresentativo di un altro tipo di racconto di trasformazione, è menzionato come il mito dell'origine della cerimonia tuttora praticata dai Suya; per la versione completa, vedi Wilbert (1984).

Un tempo, prima che apprendessero la cerimonia del Cervo della Savana, i Suya si dipingevano e preparavano per la cerimonia del Topo. Durante questa cerimonia gli uomini adulti prendono alcune giovani donne per pratiche sessuali di gruppo. Mentre alcuni degli uomini saltano, danzano e cantano, altri scelgono le donne che prenderanno parte a queste pratiche e le portano nel campo cerimoniale degli uomini.

Vi è un uomo molto possessivo della sua giovane moglie. Per evitare che essa venga presa come *partner* sessuale per la cerimonia, canta stando in piedi vicino a lei nella casa. Non la lascia per andare a cantare nella casa degli uomini. Un altro uomo vuole avere una relazione sessuale con la donna ed è arrabbiato per le attenzioni del marito. L'uomo arrabbiato è uno stregone che può trasformare le persone o ucciderle. Decide di trasformare il marito della donna.

Il marito comincia a sudare mentre danza. Il suo copricapo per la danza rimane attaccato alla testa e non viene via. Cerca di toglierlo, ma esso è cresciuto e ha cominciato ad attaccarsi anche al suo collo e al dorso. «Ehi!», grida, «mi sto trasformando in qualcosa di terribile!» Lascia sua moglie e si dirige verso la casa degli uomini, dove canta per tutta la notte con gli altri uomini incappucciati.

La mattina seguente le sorelle dei cantori levano loro i cappelli, e gli uomini smettono di cantare e ballare, ma il marito continua (non può smettere, perché il suo cappello non si leva). Gli uomini gli urlano di smettere di cantare. Ma lui continua a cantare e danzare. Improvvisamente corre nella foresta, continuando a cantare. Più tardi i suoi parenti vanno a cercarlo e dopo numerosi giorni lo trovano vicino a un lago, con il corpo piegato. I sonagli legati ai suoi piedi hanno cominciato a trasformarsi in zoccoli. Un paio di corna si allargano a ventaglio sulla sua testa. Sta cantando. (A questo punto il narratore solitamente canta le canzoni che, si dice, l'uomo-cervo abbia cantato).

Gli uomini che lo ritrovano ascoltano il suo canto. Un uomo dice agli altri: «Ascoltiamo e impariamo la canzone del nostro compagno», e si siedono ad ascoltare. (A questo punto il narratore solitamente canta il resto della canzone dell'uomo-cervo).

Poi il marito diventa un cervo della foresta. Egli vive ancora vicino al lago. Alcune persone lo hanno visto di recente. Oggi i Suya cantano le sue canzoni durante la cerimonia del Cervo della Savana.

Analisi della mitologia ge. Le prime raccolte dei miti ge erano solitamente allegate a resoconti etnografici delle società, con commentari limitati. Con la pubblicazione di *Mythologiques* di Lévi-Strauss, tuttavia, l'interesse dei ricercatori per la mitologia ge aumentò moltissimo. Quei quattro volumi hanno provocato enormi controversie, ma ciò nonostante hanno offerto una prospettiva completamente nuova della mitologia e della cosmologia delle Americhe.

Lévi-Strauss sostiene che certe categorie empiriche, come cotto e crudo, fresco e putrido, rumoroso e silenzioso, sono strumenti concettuali che le popolazioni native delle Americhe usano per elaborare idee astratte e per combinare queste idee nella forma della proposizione. La mitologia amerindiana è quindi una sorta di speculazione filosofica sull'universo e i suoi processi, ma che usa princìpi del tutto estranei alla filosofia occidentale. Queste proposizioni sono rintracciabili al meglio attraverso un'analisi che tratta i miti come elementi di un corpo quasi infinito di asserzioni parziali, piuttosto che attraverso l'analisi delle singole narrazioni isolate. Secondo Lévi-Strauss, i miti devono essere in-

terpretati solo attraverso altri miti, per stabilire similitudini o differenze. Egli sostiene inoltre che i miti di una società possono essere interpretati attraverso i miti delle società circostanti, o addirittura attraverso quelli di società distanti nello stesso continente o in altri.

L'opera di Lévi-Strauss deve essere valutata in due modi distinti. Innanzitutto, bisogna considerare il suo metodo comparativo. Mentre il dibattito sull'analisi strutturale in antropologia e in letteratura è ampio, molte critiche a *Mythologiques* si sono focalizzate sulla rimozione da parte di Lévi-Strauss dei miti dai contesti delle società che li narrano e sulla sua preferenza invece nel paragonarli a miti di società molto diverse. Lévi-Strauss (1971) scrisse in difesa del suo metodo di analizzare le narrazioni cosmologiche delle Americhe come un insieme (piuttosto che quello che dichiara esse siano manifestazioni individuali, quali per esempio i miti di una particolare società), e definì il suo obiettivo quello di cercare di capire il funzionamento della mente umana in generale.

In secondo luogo, bisogna considerare se le categorie che Lévi-Strauss individua come centrali nelle cosmologie delle Americhe siano davvero importanti per le specifiche società. Vi è generale accordo che esse lo siano, e alcune categorie delineate da Lévi-Strauss sono state riconosciute come punti chiave per l'analisi delle cosmologie di gruppi sui quali Lévi-Strauss non aveva nessun tipo di informazione. Non vi è alcun dubbio che lo studio delle società sudamericane sia stato rivoluzionato dall'analisi del mito condotta da Lévi-Strauss.

Nonostante l'opera di Lévi-Strauss sia molto suggestiva, la sua analisi non risponde alle domande che l'antropologia sociale solitamente si pone riguardo ai miti. Perché un determinato popolo narra una determinata storia? E in che modo la mitologia è collegata ad altri aspetti della società? Pochi antropologi sono soddisfatti delle analisi che trattano mito, religione e cosmologia come fenomeni isolati. Una tradizione alternativa dell'interpretazione dei miti ge deriva dai fondatori delle teorie sociologiche e antropologiche: Karl Marx, Max Weber, Émile Durkheim e i loro seguaci. Un certo numero di lavori importanti ha esaminato la relazione tra i miti ge e altri aspetti delle società dei parlanti lingue ge. Questi autori spesso usano alcuni aspetti del metodo strutturale derivato da Lévi-Strauss, ma lo fanno per un fine piuttosto diverso. Di solito analizzano un mito di una singola società ge o paragonano un mito che si ritrova in diversi gruppi per mostrare come le varianti nel mito corrispondano a variazioni nelle caratteristiche specifiche dell'organizzazione sociale. In questo modo sostengono la tesi che i miti e i processi sociali sono collegati in modo particolare.

La più sistematica e avvincente tra queste analisi alternative è data dall'opera di Terence Turner (1977, 1980), che combina la sua nuova analisi di un mito kayapo dell'origine del fuoco con un'estesa critica allo strutturalismo lévi-straussiano. Turner mostra che ogni evento, oggetto e relazione nel mito del fuoco ha una particolare importanza per specifiche caratteristiche dell'organizzazione sociale, dei processi sociali e della cosmologia dei Kayapo. Sostiene che, per i Kayapo, la narrazione dei miti svolge un ruolo importante nella comprensione delle loro vite.

Altre analisi hanno collegato il mito a proposizioni etiche generali (Lukesch, 1968), a questioni di autorità domestica (DaMatta, 1973), a movimenti messianici e ai modi in cui le società ge hanno affrontato i conflitti e il contatto con la società brasiliana. Tutte queste analisi tengono in conto i contesti sociali, politici e etici di cui i miti ge fanno sempre parte e hanno significativamente fatto avanzare la nostra conoscenza del ruolo dei miti nelle società tribali.

I due approcci di ricerca qui descritti, molto diversi tra loro – lo studio dei miti come proposizioni logiche usando categorie che si ritrovano attraverso tutte le Americhe e lo studio dei miti nel loro specifico contesto sociale – hanno stimolato lo studio della stessa narrativa ge e prodotto raccolte sempre più curate e maggiore disponibilità di testi adeguati. Con il miglioramento della tecnologia per la registrazione, il maggior interesse nei confronti dell'aspetto performativo dell'arte verbale e i contributi dei missionari, anch'essi specializzati nell'esegesi testuale, vi è stato un significativo miglioramento nell'accuratezza dei racconti pubblicati. Mentre le prime raccolte dei miti erano solitamente riassunti in stile narrativo derivati da dettati in portoghese, opere più recenti hanno incluso la trascrizione esatta delle più estese versioni portoghesi, trascrizioni precise delle registrazioni fatte nelle lingue native, raccolte registrate e tradotte dagli Indios stessi e pubblicazioni bilingui destinate a essere usate come libro di testo dai gruppi che raccontano i miti. Queste raccolte perfezionate permetteranno agli specialisti come ai non specialisti di comprendere meglio i miti e valutarne le analisi.

BIBLIOGRAFIA

In lingua inglese un'eccezionale risorsa sui miti dei Ge è Wilbert, *Folk Literature of the Ge Indians*, I-II, Los Angeles 1979-1984. Oltre a raccogliere e tradurre le principali raccolte pubblicate, Wilbert ha indicizzato 362 racconti usando l'indice di Stith Thompson dei motivi ricorrenti della narrativa popolare, che può essere d'aiuto per le opere comparative. I testi raccolti e tradotti dagli Indios in una missione salesiana sono pubblicati in B. Giaccaria e A. Heide (curr.), *Jeronomo Xavante conta* [illegible]

lendas, Campo Grande 1975 e *Jeronomo Xavante sonha contos e sonhos*, Campo Grande 1975. Un'analisi delle maggiori proposizioni della mitologia kayapo è presentata in A. Lukesch, *Mythos und Leben der Kayapo*, Wien 1968. Per un'introduzione etnografica sui Ge, cfr. C. Nimuendajú, *The Eastern Timbira*, Berkeley 1946 e D. Maybury-Lewis (cur.), *Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil*, Cambridge/Mass. 1979. Nimuendajú offre una descrizione dettagliata di una singola società, mentre Maybury-Lewis fornisce una buona panoramica generale sulle questioni sociologiche presso i Ge settentrionali e centrali. I quattro volumi sulla mitologia amerindiana di Claude Lévi-Strauss sono: *Mythologiques*, I, *Le Cru et le cuit*, Paris 1964 (trad. it. *Mitologica*, I, *Il crudo e il cotto*, Milano 1966); *Mythologiques*, II, *Du miel aux cendres*, Paris 1967 (trad. it. *Mitologica*, II, *Dal miele alle ceneri*, Milano 1970); *Mythologiques*, III, *L'Origine des manières de table*, Paris 1968 (trad. it. *Mitologica*, III, *Le origini delle buone maniere a tavola*, Milano 1971); e *Mythologiques*, IV, *L'Homme nu*, Paris 1971 (trad. it. *Mitologica*, IV, *L'uomo nudo*, Milano 1974). A. Seeger, *Nature and Society in Central Brazil. The Suya Indians of Mato Grosso*, Cambridge/Mass. 1981 dimostra che molte delle idee e categorie che Lévi-Strauss scoprì attraverso l'analisi della mitologia ge si possono ritrovare anche in altri aspetti della cosmologia, dell'organizzazione sociale e dei valori dei Suya, uno dei gruppi dei Ge settentrionali. Per una critica dello strutturalismo lévi-straussiano e una nuova analisi di uno dei miti ge, cfr. T.S. Turner, *Narrative Structure and Mythopoesis. A Critique and Reformulation of Structuralist Concepts of Myth, Narrative and Poetics*, in «Arethusa», 10 (1977), pp. 103-63; e *Le dénicheur d'oiseaux en conteste*, in «Anthropologie et sociétés», 4 (1980), pp. 85-115. R. DaMatta, *Mito e autoridade doméstica*, in R. DaMatta, *Ensaios de antropologia estrutural*, Petrópolis 1973, è un esempio eccellente di come l'analisi di un singolo mito comune a due società può rivelare le differenze nella loro organizzazione sociale.

ANTHONY SEEGER

HANDSOME LAKE (1735-1815), sciamano della tribù Seneca, profeta e *sachem* delle Sei nazioni degli Irochesi, noto in lingua irochese con il nome di Ganio' Daí Io'. Handsome Lake nacque sul fiume Genesee, di fronte all'attuale Avon, città della Contea di Livingstone, nello Stato di New York e la sua vita riflette fedelmente la storia del popolo irochese. Nato all'epoca in cui gli Irochesi erano all'apice del potere e dell'influenza, Handsome Lake prese parte alle più importanti battaglie contro nemici indiani e americani, e fu testimone tanto del rapido impoverimento territoriale del suo popolo, quanto dell'orgoglio che derivò dall'aver partecipato alla guerra d'indipendenza americana. Anni dopo, Handsome Lake contrasse una malattia debilitante, esacerbata da periodi di ubriachezza, ma trovò nuova vita grazie a una serie di visioni oniriche, grazie alle quali aprì la strada alla rinascita nazionale dei valori indiani.

All'inizio del 1799, Handsome Lake fu costretto a letto da una grave malattia e sembrò prossimo alla morte. Nel giugno e nell'agosto di quell'anno, però, grazie a una serie di visioni oniriche, ricevette molti messaggi dal Creatore tramite quattro intermediari, che il profeta definì i Quattro Messaggeri, o i Quattro Angeli. Costoro lo istruirono sulla sua missione, lo guidarono in un viaggio celeste alle terre dei dannati e dei beati e gli promisero poteri sciamanici. Handsome Lake guarì e il significato della sua rinascita fisica e spirituale acquisì nuovo vigore grazie alla preghiera e all'impegno per una riforma dei costumi.

I primi messaggi ricevuti dal profeta condannavano l'alcol, la stregoneria, l'aborto e i talismani. Il Creatore condannò anche i maltrattamenti alle donne, i mariti che abbandonavano la famiglia, l'adulterio, la poligamia nascosta, le suocere che interferivano nei matrimoni, e l'abbandono e il maltrattamento di bambini e anziani. Tali azioni nefande riflettevano una grave crisi nello stile di vita tradizionale degli Irochesi. Handsome Lake proclamò l'abolizione dello stile di vita basato sulla *longhouse* (casa lunga) e istituì il sistema abitativo unifamiliare su modello quacchero. Ancor più drastico fu il suo appello agli uomini affinché abbandonassero le occupazioni tradizionali, caccia e guerra, ormai in declino, e si dedicassero invece all'agricoltura e all'allevamento, che la consuetudine voleva appannaggio delle donne. Al contempo, mise in guardia contro la proprietà privata, considerata deleteria per i valori tradizionali irochesi, e incoraggiò le forme cooperativistiche di agricoltura e altre attività comunitarie. Condannò, poi, la crudeltà nei confronti degli animali, così presente presso molti coloni bianchi. E infine, temendo l'effetto corrosivo dell'educazione occidentale sulle tradizioni irochesi, incoraggiò a sottoporre a tale educazione soltanto un numero ristretto di bambini irochesi, ai quali sarebbe poi stato delegato lo specifico compito di tenere testa ai bianchi nelle faccende legali e politiche.

In ambito rituale, Handsome Lake enfatizzò le cerimonie comunitarie di ringraziamento incentrate sul ciclo agricolo. In tal modo, egli intendeva minimizzare, e finanche denunciare, il ruolo delle «società di medicina». Alla fine, le società riuscirono a riguadagnare la propria preminenza, ma dovettero adeguarsi al contesto della riforma di vita irochese apportata da Handsome Lake e dal suo fratellastro Cornplanter.

Handsome Lake fu un profeta assai diverso dai profeti cultuali e nativistici consueti presso i Nativi americani. I profeti cultuali sostenevano che la rinascita avrebbe potuto aver luogo soltanto qualora il popolo fosse tornato ai sacrifici e ai riti ormai abbandonati. Solo in quel caso il divino avrebbe inviato il suo potere a proteggerli. I profeti nativistici, invece, proclamavano

che i bianchi sarebbero stati distrutti se il popolo avesse respinto ogni loro influenza e fosse tornato all'antico. Al contrario, Handsome Lake fu profeta etico ed escatologico. Egli parlava in nome di un essere morale trascendente che si diceva assai scontento dei peccati del suo popolo e che prometteva di ricompensarlo o di punirlo dopo la morte in base alla scelta individuale di aderire o meno a una riforma dei costumi. Il Creatore non garantiva che i bianchi sarebbero stati distrutti o cacciati, ma assicurava invece agli Irochesi che la riforma personale e sociale avrebbe permesso loro di rafforzarsi tanto da mantenere l'indipendenza, così da sopravvivere in un mondo sempre più controllato dai bianchi. Rifiutando sia l'assimilazione propugnata dal mohawk Joseph Brant, sia il nativismo del seneca Red Jacket, Handsome Lake mise gli Irochesi di fronte al volere del Creatore: la scelta stava nell'accettare il *Gaiwiio* (parola buona), ossia le rivelazioni e le ingiunzioni ricevute da Handsome Lake, pentendosi dei propri atti e abbracciando una riforma personale e sociale, oppure perdersi in senso personale-escatologico e socio-storico.

Contrariamente ai profeti biblici, Handsome Lake non unì l'interesse per il comportamento etico e l'escatologia a una desacralizzazione della natura. Benché rifiutasse di ricorrere a prescrizioni cultuali per alleviare i mali del suo popolo, egli riconobbe sempre come parte integrante della tradizione irochese la necessità di mantenere relazioni corrette con le forze spirituali tramite le pratiche cerimoniali. Tuttavia, egli sosteneva che soltanto mettendo in atto le prescrizioni morali e socioeconomiche del *Gaiwiio* la tradizione indiana avrebbe potuto essere pienamente efficace.

Handsome Lake nutrì anche, in accordo con la sua visione di integrazione degli elementi escatologici e cosmici, un'idea del sacro sia come essere morale trascendente, sia come presenza e potere immanenti. L'attuale religione *longhouse*, o religione di Handsome Lake, in effetti, pur basandosi sugli insegnamenti del profeta, li incorpora in una struttura religiosa che include istituzioni e pratiche sciamaniche, cerimonie degli agricoltori e dei raccoglitori, e anche riunioni organizzative come la Conferenza delle Sei nazioni.

BIBLIOGRAFIA

W.N. Fenton (cur.), *Parker on the Iroquois*, Syracuse/N.Y. 1968. Contiene una breve presentazione della vita di Handsome Lake e la traduzione inglese del *Gaiwiio* recitato da Edward Cornplanter.

D.P. St. John, *The Dream-Vision Experience of the Iroquois. Its Religious Meaning*, Diss. New York 1981. Analizza le visioni oniriche di Handsome Lake e il loro impatto nel contesto della storia religiosa irochese, ampiamente influenzata dai sogni. Segue poi un esame del suo duplice ruolo di sciamano e di profeta, e le implicazioni dell'accettazione del suo messaggio come rivelazione normativa.

Elisabeth Tooker, *On the New Religion of Handsome Lake*, in «Anthropological Quarterly», 41 (1968), pp. 187-200. Spiega il successo di Handsome Lake e della sua scelta di valori, basata su di una serie di cambiamenti economici e sociali diretti a una trasformazione dello stile di vita che unisce la caccia, la raccolta e l'agricoltura in un modello di tipo rigorosamente agricolo. Segue poi una discussione del modello di rinascita esposto da Wallace.

A.F.C. Wallace, *Cultural Composition of the Handsome Lake Religion*, in W.N. Fenton e J. Gulick (curr.), *Symposium on Cherokee and Iroquois Culture*, Washington/D.C. 1961. Esamina i temi e i valori ricorrenti negli insegnamenti di Handsome Lake, mettendone in relazione le attività con la fondazione della sua religione. Il successo del profeta è interpretato come risposta alle condizioni critiche nelle quali i Seneca erano costretti a vivere.

A.F.C. Wallace, *The Death and Rebirth of the Seneca*, New York 1972. Ampia trattazione della vita e degli insegnamenti del profeta, inserita in un dettagliato studio della storia dei Seneca e accompagnata da interessanti brani tratti dai giornali quaccheri che riportarono all'epoca le prime visioni di Handsome Lake.

DONALD P. ST. JOHN

HUICHOL, RELIGIONE DEGLI. I circa 25.000 parlanti huichol della regione della Sierra Madre occidentale sono l'unica popolazione indigena rilevante in Messico la cui religione aborigena sopravvive solo con minori aggiunte spagnole e praticamente senza gli adattamenti sincretici al Cristianesimo tipici delle culture indie mesoamericane. Le prime missioni nella regione degli Huichol furono stabilite nel 1722. Più di due secoli e mezzo dopo, il Cattolicesimo spagnolo è evidente solo nell'aggiunta della Vergine di Guadalupe, «Jesucristo» e qualche santo all'esteso pantheon di divinità native maschili e femminili. Gli Huichol hanno anche adottato una nominale pratica battesimale, le celebrazioni festive dei rispettivi santi patroni delle cinque *comunidades* indipendenti e autogovernate che costituiscono il territorio montagnoso huichol e l'osservanza di parti del calendario rituale cristiano per la loro vita rituale. La celebrazione di questi giorni sacri è accompagnata dalla recitazione e dalla rappresentazione in forma drammatica del ciclo mitico cristiano, talmente alterato per coincidere con la visione del mondo nativa da assomigliare al Nuovo Testamento solo nelle linee generali.

Divinità. Per contrasto, nel circolo cerimoniale nativo e nelle preghiere, le divinità degli Huichol hanno mantenuto i loro nomi, personalità e associazioni, piuttosto che essere identificate con esseri soprannaturali cristiani

Alcuni Huichol credono che la Vergine di Guadalupe sia in verità Nostra Madre Ragazza Giovane Aquila, una divinità femminile celeste che solitamente prende la forma di un'aquila bicefala; d'altro canto, alcuni Huichol hanno seguito i vicini Cora, e altri popoli indios, nell'identificare «Jesucristo» con la divinità solare indigena. Gli esseri soprannaturali sono denominati con termini parentelari, preceduti dal pronome *ta* (nostro): per esempio, il dio del fuoco Tatewari (nostro nonno); il dio del sole Tayaupa (nostro padre); l'anziana e canuta dea terra e creatrice Tatutsi Nakawe (nostra nonna Nakawe); Tamatsi Kauyumari (fratello maggiore Kauyumari), il trickster ed eroe culturale che si manifesta come un cervo; un'altra divinità cervo, Tamatsi Maxa Kwaxi (fratello maggiore coda di cervo); la dea del mais, che rappresenta anche la terra resa fertile dalla pioggia, Tatei Utuanaka («nostra madre»; letteralmente, «nostra zia»); e così via. Le divinità femminili rappresentano la pioggia, le pozze d'acqua, i laghi, gli stagni, il mais e la zucca. Anche la fertilità e la fecondità della terra, degli uomini e degli animali sono rappresentate da divinità femminili, che sono spesso dipinte come serpenti nell'arte cerimoniale. Molte delle divinità maschili sono associate alla stagione secca, alla caccia e alla selvaggina. Alcune divinità femminili e maschili agiscono come possessori delle specie animali e delle piante. Il cactus divino, il peyote, è rappresentato come Cervo Sacro, Signore dei Cervi, in un sistema di simboli interdipendenti e intercambiabili che, fin dal passaggio dalla caccia e raccolta alla debbiatura, ha anche incluso il granoturco. Come gruppo le divinità, o gli antenati divini, sono variamente chiamati *kakaima* o *kakayarixi* (a quanto pare espressioni arcaiche che rendono il senso di «dei» o «spiriti elevati»). Le divinità femminili sono conosciute collettivamente come *tateima* (nostre madri). Tatewari è la divinità principale nella zona occidentale del territorio degli Huichol, mentre nella zona orientale questa è il Padre Sole. La divinità del fuoco è anche il primo sciamano, che, con la nonna Nakawe, mette il mondo in ordine nei «primi tempi» e viene spesso chiamato semplicemente Mara'akame (*mara'akame* è il termine huichol per sciamano o cantore). Gli sciamani carismatici possono essere identificati con Tatewari, che è il *leader* del pellegrinaggio del peyote. Probabilmente tra un terzo e metà degli adulti huichol, in particolare gli uomini, ma anche alcune donne, sono sufficientemente istruiti nelle tradizioni sacre da poter operare come sciamani di basso livello, capaci di divinare, compiere riti di guarigione e comunicare con le divinità ancestrali attraverso canti, frecce votive, disegni simbolici di fili di lana e/o di perline e cera d'api, recipienti di zucca decorati e offerte di cibo e bevande. Per praticare un livello superiore d'attività sciamanica e sacerdotale, un individuo deve aver ottenuto il consenso della comunità, e prestigio e fiducia a sufficienza nei suoi confronti da aver mantenuto con successo il comando di almeno cinque pellegrinaggi del peyote.

Spazi sacri. Oltre il locale *rancho*, centri rituali sono le ampie case circolari o templi, in huichol *tuki* o *tukipa* (Grande Casa). Molte di queste *tuki* o *tukipa* sono disseminate nelle cinque *comunidades*. Esse sono composte da una porta rivolta a est, un focolare che rappresenta Tatewari, un altare, un buco nel centro del pavimento e un altro sotto il tetto (dai quali divinità sotterranee, antenati divini e spiriti celesti potrebbero emergere), oggetti sacri, offerte votive, una bassa panca lungo il muro interno e, a volte, un ceppo squadrato e scavato che serve come tamburo il cui suono avvisa gli antenati sotterranei e gli esseri soprannaturali e li invita a partecipare al rituale.

Ogni *rancho* ha un santuario, chiamato *xiriki*, che è costruito come gli edifici degli Huichol; le case santuario hanno pietre scolpite e immagini in legno di esseri soprannaturali, oggetti cerimoniali personali, recipienti, frecce, faretre di pelle di cervo che sono usate nel pellegrinaggio del peyote, un tamburo di ceppo verticale con una copertura di pelle di cervo, trappole per la caccia cerimoniale al cervo, una fornitura di peyote, vasi d'argilla per la birra di granoturco rituale (*nawa*) e così via. Il principale occupante del santuario è l'*urukame*, che è un piccolo cristallo roccioso legato in un sacro involto alla stecca di una freccia votiva simile alle frecce per la caccia e che rappresenta un antenato defunto, solitamente uno sciamano. Questo amuleto agisce come guardiano soprannaturale della comunità, e impartisce consigli pratici e spirituali agli anziani o allo sciamano di famiglia.

Numerosi santuari associati a una o più divinità sono collocati all'interno e attorno al territorio degli Huichol, il più importante dei quali è la grande caverna di Teakata, casa dell'anziana dea terra e di altre divinità, nella *comunidad* di Santa Catarína. Anche altri santuari tanto lontani quanto la costa del Pacifico e il lago di Pátzcuaro, a sud di Guadalajara, attirano i pellegrini huichol che portano offerte alle divinità locali come Tatei Haramara, personificazione divina dell'Oceano Pacifico. Un'intera serie di santuari si estende lungo i quasi cinquecento chilometri del pellegrinaggio verso Wirikuta, nome huichol per la regione sacra del divino cactus peyote, *Lophophora williamsii* (*hikuri* in huichol), appena a nord del Tropico del Cancro nel deserto dello Stato di San Luis Potosí.

Il peyote era importante anche nella religione e nella pratica di guarigione divinatoria azteche ed è ancora importante in molte popolazioni indigene del Messico nordoccidentale. Ma in nessun altro luogo ha un ruolo così centrale nell'ideologia religiosa e nel rituale come presso

gli Huichol. Lo statuto mitico del «culto» del peyote degli Huichol ha una connotazione storica: nei tempi antichi un gruppo di antenati divini di sesso maschile, che diventarono in seguito le divinità principali, invocarono l'illustre *mara'akame* Tatewari per guarirli da una serie di sofferenze fisiche e spirituali. Secondo la sua diagnosi, le loro malattie erano causate dal distacco da Wirikuta, casa del sacro Cervo Peyote, nel deserto centrosettentrionale, e dal loro fallimento nel seguire gli antenati nella caccia e nel consumo del divino cactus che viveva là in forma di cervo. Egli ordinò loro quindi di astenersi da sesso, sale, cibo e bevande e li condusse in un pellegrinaggio così lungo e periglioso che alcuni di essi crollarono sul cammino. Lungo la via, alla vista della lontana montagna sacra di Wirikuta, vennero salvati dalla morte per sete da divinità femminili, che andarono loro incontro con il vivificante dono dell'acqua di una fonte del deserto, in un luogo chiamato Tateimatinieri (dove le nostre madri dimorano). Da questo punto gli esseri soprannaturali maschili e femminili procedettero verso Wirikuta, dove, sotto la guida del grande sciamano, scovarono e uccisero il sacro cervo. Il peyote germogliò dalle corna del cervo e il suo corpo si trasformò in peyote. Essi macinarono le corna con l'acqua sacra della sorgente del deserto e quando bevvero il miscuglio ebbero visioni che ristabilirono la loro salute e li aiutarono a «trovare la loro vita».

Gli Huichol sono istruiti da bambini sulla geografia sacra e il significato del pellegrinaggio del peyote durante una cerimonia annuale per i primi frutti, nella quale lo sciamano di famiglia «trasforma» i bambini in colibrì e, al suono dei tamburi di pelle di cervo e dei canti della tradizione del peyote, li conduce in un volo magico a Wirikuta. Il mito diventa realtà durante la stagione secca, quando piccoli gruppi di Huichol partono verso Wirikuta sotto la guida di un *mara'akame* esperto o di un apprendista. I pellegrini assumono l'identità delle divinità ancestrali che compirono la prima ricerca visionaria e il loro capo diventa Tatewari, il Nonno Fuoco. Questo pellegrinaggio lungo quasi cinquecento chilometri è un viaggio all'indietro nel tempo e nello spazio verso le sacre origini degli Huichol, dove il linguaggio e il tempo ordinari sono invertiti, la sabbia diviene acqua, la notte giorno e l'anziano *nunutsi* (un neonato). Per i novizi, che hanno gli occhi bendati fino a quando non raggiungono la sacra fonte femminile, il pellegrinaggio serve come nascita simbolica e rito di iniziazione ai misteri del peyote dal magico potere curativo. Lungo la via, i pellegrini riconoscono le aree di sosta degli antenati divini, e i riti più solenni ed emozionanti sono riservati a Wirikuta e al primo peyote che viene visto. Come nel mito, il peyote è un cervo; così, la pianta viene letteralmente trafitta da frecce. Ogni gruppo di pellegrini forma almeno una società temporanea di *hikuritamete*, cioè una comunità di veterani della caccia al peyote che si scioglie al termine del rituale. Un tempo la *hikuritamete* forse funzionava come una società di guarigione sciamanica simile a quella degli Indiani dell'America settentrionale. A seguito di un solenne pasto del primo peyote simile alla comunione, i pellegrini si disperdono per raccogliere *hikuri* per i propri viaggi visionari individuali e grandi quantità vengono raccolte per farne uso in futuro.

Nonostante l'enfasi sul peyote come *la* sostanza psicoattiva divina, sopravvive tra gli Huichol una rimanenza di un precedente uso e venerazione della *Solandra*, appartenente alla stessa famiglia della datura. Personificata come il divino stregone Kieri, la *Solandra* possiede un proprio ciclo mitico con connotazioni storiche e preghiere votive simili a quelle rivolte al peyote. Per quel che si sa, tuttavia, l'uso della *Solandra*, al contrario di quanto è successo, per esempio, tra le popolazioni di Nativi americani del Sud-Ovest, non è sopravvissuto tra gli Huichol.

BIBLIOGRAFIA

P.T. Furst, *Huichol Conceptions of the Soul*, in «Folklore Americas», 27 (1967), pp. 39-106.

P.T. Furst, *Hallucinogens and Culture*, San Francisco 1976 (trad. it. *Allucinogeni e cultura*, Roma 1981).

P.T. Furst, *Kieri and Solanaceae. Nature and Culture in Huichol Mythology*, in «Acta Americana», 3/2 (1997), pp. 43-57.

P.T. Furst, *Visions of a Huichol Shaman*, Philadelphia 2003.

P.T. Furst e Marina Anguiano, *To Fly as Birds. Myth and Ritual as Agents of Enculturation among the Huichol Indians of Mexico*. in J. Wilbert (cur.), *Enculturation in Latin America*, Los Angeles 1976, pp. 95-181.

P.T. Furst e Barbara G. Myerhoff, *El mito como historia. El ciclo del peyote y la datura entre los Huicholes*, in S. Nahmad Sitton et. al. (curr.), *El peyote y los Huicholes*, México 1972, pp. 53-108.

C. Lumholtz, *Symbolism of the Huichol Indians*, New York 1900.

Barbara G. Myerhoff, *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ithaca/N.Y. 1974.

Stacy B. Schaefer, *To Think with a Good Hearth. Vixárika Women, Weavers, and Shamans*, Salt Lake City 2002.

Stacy B. Schaefer e P.T. Furst, *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion, and Survival*, Albuquerque 1996.

R.M. Zingg, *The Huichols. Primitive Artists*, New York 1938.

PETER T. FURST

HUITZILOPOCHTLI (Colibrì del Sud) era la più importante divinità della religione degli Aztechi. Era il protettore dei nomadi Mexica, che divenne patrono della capitale cerimoniale azteca, Tenochtitlan (1325-

1521 d.C.). Le fonti dirette gli attribuiscono una natura duplice, che accosta un aspetto umano, in qualità di eroe-guerriero mancino, e un aspetto divino, come divinità solare che sconfigge le potenze della notte. Ma entrambi gli aspetti rinviano al carattere fondamentale di Huitzilopochtli: egli era un terribile e invincibile guerriero che dominava con la violenza i suoi nemici.

Al tempo della Conquista degli Spagnoli, il santuario di Huitzilopochtli era collocato, insieme a quello del dio Tlaloc, sulla sommità della più grande piramide dell'Impero azteco, il Templo Mayor di Tenochtitlan. Il suo straordinario sviluppo religioso, da modesta divinità tribale a principale dio di una capitale imperiale, trova espressione in due episodi mitici che venivano ritualmente celebrati dagli Aztechi. Il primo, che narra la fondazione della città e compare nella *Historia de la nación mexicana* e nel *Codice Boturini*, racconta come Huitzilopochtli avesse guidato i Mexica da Chicomoztoc (Luogo delle sette caverne) fino alla Valle del Messico. Nel secondo episodio, invece, Huitzilopochtli appare sotto forma di un'aquila gigantesca che, proprio nel 1325 d.C., data della fondazione della capitale azteca, si posa sopra un cactus in fiore che cresce su una roccia collocata al centro del Lago di Texcoco. Questo evento, riprodotto in una immagine dipinta nel *Codice Mendoza*, venne celebrato con la costruzione del santuario di Huitzilopochtli e la suddivisione della comunità in cinque parti.

Il santuario di Huitzilopochtli (che divenne il Templo Mayor di Tenochtitlan) e gran parte dell'attività rituale che in esso si svolgeva furono organizzati a partire dal mito della nascita di Huitzilopochtli contenuto nel libro III della *Historia general de las cosas de la Nueva España* di Bernardino de Sahagún (scritta tra il 1569 ed il 1582; nota anche come *Codice Fiorentino*). Il *teocuicatl* (canto sacro) relativo alla nascita del dio descrive un gruppo di divinità che si stanno preparando alla guerra sulla montagna cosmica di Coatepec (Montagna serpente): qui la madre degli dei, Coatlicue, viene misteriosamente fecondata da una sfera piumata. I suoi quattrocento figli, incolleriti per questa gravidanza, lanciano contro di lei un attacco. Nel momento più critico Coatlicue partorisce Huitzilopochtli, già adulto e ricoperto dall'armatura del guerriero, il quale, con il suo *xiuhcoatl* (serpente di fuoco), distrugge i suoi fratelli. Questo episodio è stato variamente interpretato dagli studiosi: come la trascrizione di reali eventi storici oppure come il riflesso dell'incontro astrale del sole che sconfigge la luna e le stelle.

Il potere supremo di Huitzilopochtli era celebrato con grande enfasi nel corso della festa di Panquetzaliztli (Innalzamento delle bandiere), che prevedeva speciali sacrifici umani al termine di un rito di apertura noto come Ipaina Huitzilopochtli (la Velocità di Huitzilopochtli). Quest'ultima cerimonia, descritta da Diego Durán in *Los dioses y ritos* e ne *El calendario* (circa 1581), prevedeva l'inseguimento, lungo le strade della capitale, di un velocissimo corridore che portava un'immagine della divinità, da parte di una moltitudine di «viaggiatori» che peraltro non riuscivano mai a raggiungerlo. Il rito significava che Huitzilopochtli mai sarebbe stato catturato in guerra e sempre avrebbe trionfato sui suoi nemici.

A partire dalla formazione dello Stato azteco, nel 1428, in seguito al successo della rivolta contro l'Impero di Azcapotzalco, nel culto di Huitzilopochtli furono inclusi grandi sacrifici umani di prigionieri, donne e bambini, sacrifici che gli Aztechi pensavano potessero contribuire all'integrazione dell'organizzazione politica, dell'ordinamento cosmico e del dominio di Huitzilopochtli.

[Vedi anche *AZTECHI, RELIGIONE DEGLI*; *COATLICUE*; *SACRIFICIO UMANO PRESSO GLI AZTECHI*; *TEMPIO, NELLA MESOAMERICA*; *TLALOC*; e *GUERRA E GUERRIERI*, vol. 3].

BIBLIOGRAFIA

D. Carrasco, *Templo Mayor. The Aztec Vision of Place*, in «Religion», 3 (1981), pp. 275-97. L'articolo mette in relazione i miti di Huitzilopochtli con la struttura architettonica del Templo Mayor e utilizza i risultati degli scavi condotti a Città del Messico tra il 1978 e il 1982.

Ed. Matos Moctezuma, *El Templo Mayor. Economía e ideología*, in Ed. Matos Moctezuma (cur.), *El Templo Mayor. Excavaciones y estudio*, México 1982. Essenziale descrizione delle complesse evidenze legate a Huitzilopochtli nel centro di culto dell'Impero azteco.

[Aggiornamenti bibliografici:

Elizabeth H. Boone, *Incarnations of the Aztec Supernatural. The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*, Philadelphia 1989.

Elizabeth M. Brumfiel, *Huitzilopochtli's Conquest. Aztec Ideology in the Archaeological Record*, in «Cambridge Archaeological Journal», 8 (1998), pp. 3-14.

Irene Nicholson, *Mexican and Central American Mythology*, London 1967, ed. riv. New York 1985].

DAVÍD CARRASCO

ICONOGRAFIA NELLE AMERICHE. [Questa voce è composta di due articoli: *Iconografia degli Indiani dell'America settentrionale* e *Iconografia della Mesoamerica*].

Iconografia degli Indiani dell'America settentrionale

L'iconografia è una forza vitale nella vita religiosa degli Indiani dell'America settentrionale, oggi come ieri. Radicata nell'immaginario mitico, essa dà forma al linguaggio onirico del singolo e alimenta i temi dell'arte indiana contemporanea. Lo studio dell'iconografia di un popolo fornisce un'opportunità unica per comprendere quello che Werner Müller chiama il «mondo pittorico dell'anima» (*Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas*, Berlin 1956, p. 57).

La seguente esposizione dei principali temi dell'iconografia religiosa dell'America settentrionale si limita agli oggetti della ricerca etnografica della fine del XIX secolo e del XX secolo. Di conseguenza, le bellissime ceramiche e i resti in pietra dei popoli preistorici del Sud-Ovest e del Sud-Est non verranno qui presi in considerazione, così come non lo saranno i resti delle culture dei Mound Builders delle regioni fluviali.

I temi iconografici seguono le linee generali del mito e delle credenze religiose. Essi possono perciò essere catalogati come segue: cosmo, esseri supremi, trickster/eroi culturali, esseri guardiani, altri esseri mitici, esseri astronomici, esseri atmosferici, esseri animali, esseri vegetali, esseri umani, esseri geologici e simboli astratti. Non sempre, tuttavia, l'immagine verbale di un mito equivale a un'immagine iconografica: un famoso esempio è il trickster ojibwa, il Coniglio, che, quando viene rappresentato ha in realtà forma umana.

Per quanto riguarda la grande varietà di materiali usati, si può osservare la seguente distribuzione generale: avorio, osso e pietra nell'estremo Nord; legno, corteccia, cuoio, oggetti di piume o perline nel Nord-Est e nelle Foreste del Sud-Est; cuoio, oggetti di perline, catlinite, oggetti di piume, pittura del corpo o dei cavalli nelle Pianure; cedro, avorio, argillite, coperte e rame sulla Costa nordoccidentale; cesti e alcune pietre in California; dipinti di sabbia, legno, pietra, cesti, ceramiche, gioielli e bambole nel Sud-Ovest.

Il cosmo. Le cosmologie variano da tribù a tribù sia per contenuto sia per linguaggio. Mentre l'immagine mitica dell'universo (la sua cosmografia) può essere assai dettagliata, la sua resa iconografica è necessariamente limitata. Dal punto di vista grafico il cosmo è solitamente limitato a quegli elementi che ne caratterizzano la natura e la struttura di base, compresi gli aspetti non visibili.

Il simbolo più diffuso del cosmo è la tenda, casa o capanna cerimoniale. L'idea fondamentale della tenda cerimoniale, come la *xingwikáon* (grande casa) delaware sta nel fatto che tutte le sue parti simboleggiano, e in contesti rituali effettivamente sono, il cosmo. Di norma i regni del cosmo sono collegati a un palo centrale, che si ritiene si erga come un albero cosmico fino al cielo. Il rinnovamento della casa rappresenta il rinnovamento del cosmo vero e proprio.

Simili idee si trovano tra gli Indiani delle Pianure per i quali il cerchio sacro dell'accampamento rappresenta un'immagine del mondo, e il palo centrale del *tipi* della Danza del Sole, l'intero cosmo. In effetti i Crow

chiamano tale tenda «imitazione» o «miniatura», replica della tenda del Sole.

Le rappresentazioni del cosmo possono fare riferimento alle più oscure manifestazioni del mondo, come nei dipinti di sabbia dei Luiseño della California, ma possono anche avvicinarsi alla realtà di mappe topografiche, come nei dipinti di sabbia dei vicini Diegueño. Con un approccio completamente diverso rispetto alla rappresentazione del cosmo, i famosi dipinti di sabbia navajo di Padre Cielo e Madre Terra raffigurano l'immagine antropomorfa del cosmo. Per quanto riguarda gli aspetti non visibili del cosmo, non è raro che anche ideali etici o immagini olistiche della vita umana esemplare, estensioni delle basi teologiche di molte cosmologie, vengano rappresentati in modo iconografico. La più comune immagine di questo tipo è quella del cammino giusto o bello. La grande casa delaware presenta sul pavimento un percorso circolare sul quale camminano e danzano i cantanti visionari e altri partecipanti alle cerimonie nella grande casa. Il percorso è chiamato Buon Cammino Bianco, simbolo della vita umana. Esso corrisponde alla Via Lattea, percorso delle anime dei morti. Le rappresentazioni ojibwa su corteccia durante la cerimonia del Midewiwin raffigurano i livelli di iniziazione nella società segreta *mide*. Tutti i livelli sono rappresentati come collegati al percorso della vita dell'iniziato, che parte con l'immagine del mondo primordiale e finisce con l'isola della comunicazione diretta con l'Essere supremo. Tale percorso è raffigurato con molte deviazioni e numerosi eventi drammatici.

Esseri supremi. Tra le miriadi di immagini riscontrate nell'iconografia degli Indiani dell'America settentrionale ci sono alcuni esseri divini la cui rappresentazione prescinde dai gruppi tassonomici; essi comprendono esseri supremi, trickster/eroi culturali, esseri guardiani e altri esseri mitici. Siccome il maestoso, onnipervasivo Essere supremo è difficile da rappresentare, la sua morfologia è relativamente semplice. Quando non è rappresentato come un oggetto o un animale intimamente collegato all'Essere supremo, la sua forma tende a essere antropomorfa. Ad esempio, le rappresentazioni musicali ojibwa raffigurano l'Essere supremo, Kitsi Manitu, con un pittogramma di testa umana appartenente a un iniziato della società segreta *mide* (vedi figura 1).

D'altra parte, l'estrema diffusione dell'Essere supremo tra gli Indiani delle Pianure può far sì che vengano impiegati simboli di divinità minori per rappresentarlo. Wakantanka, degli Oglala Lakota, ha perciò varie rappresentazioni, come ad esempio il Sole, la Luna, il Bisonte e così via, tutti raffigurati su pelli o, nel caso del Bisonte, con un teschio di bisonte.

Trickster/eroi culturali. La più diffusa iconografia

FIGURA 1. *Pittogramma ojibwa.* Pittogramma appartenente a una serie di dieci raffigurati sulla corteccia di betulla di un sacerdote *mide*. L'immagine fornisce istruzioni mnemoniche per la prima canzone del giorno delle cerimonie di iniziazione *mide*. Raffigura contemporaneamente il cantante e Kitsi Manitu, l'Essere supremo. Le linee della voce indicano l'intensità dell'accentuazione e il fatto che Kitsi Manitu è soddisfatto.

dei trickster è teriomorfica: Corvo, Coyote o Coniglio. Fra le tribù della Costa nordoccidentale, l'immagine più diffusa è quella del Corvo, personaggio che racchiude tutte le caratteristiche classiche del trickster (vedi figura 2). Egli è raffigurato sotto forma di corvo praticamente su ogni oggetto nel Nord-Ovest, di solito nel contesto di un evento mitico che aveva interessato l'antenato della casa nella quale l'oggetto si trovava, che si trattasse del palo principale della tenda, del giaciglio, o di qualcos'altro. In quanto parte del corredo sciamanico, la sua immagine rivela una delle sue molte caratteristiche, la trasformazione. Nonostante il trickster sia un animale, nel pensiero mitico può assumere forma umana, e tale processo è spesso rappresentato iconograficamente, come nel caso del Coyote navajo e del Coniglio delaware e ojibwa.

L'eroe culturale è una figura mitica divina o semidivina che, attraverso una serie di azioni eroiche (soprattut-

FIGURA 2. *Pittura di facciata di casa kwakiutl.* Questa immagine del Corvo, il trickster kwakiutl, appariva sulla destra e, rovesciata, sulla sinistra dell'ingresso di una casa.

to il furto di qualcosa di importante come il fuoco o la luce), avvia l'umanità alla sua cultura. Quando non è un trickster teriomorfo, è spesso rappresentato semplicemente come un essere umano. [Vedi anche *TRICKSTER NELLE AMERICHE,* articolo *Trickster nell'America settentrionale*].

Esseri guardiani. Gli esseri guardiani sono solitamente collegati a livello personale a un singolo individuo e fungono da custodi portatori di benedizioni per gli esseri umani ai quali sono legati. Nelle culture delle Pianure e delle Foreste del Nord è necessario cercare e ricevere una visione personale di tali guardiani perché un individuo abbia assicurata la propria posizione sociale. I guardiani possono apparire sotto qualunque aspetto derivato dal mondo naturale o mitologico. Tra gli Oglala può essere necessario dipingere una versione della visione avuta sul *tipi* per garantirne la validità, sebbene solitamente le immagini del guardiano siano dipinte su scudi.

Nelle culture dell'estremo Nord e delle regioni artiche, lo sciamano e i suoi guardiani sono un tema iconografico costante. I guardiani sono ritratti in vari modi generali: come esseri umani in miniatura raccolti intorno allo sciamano o come volti umani raggruppati insieme; come un volto umano sotto un muso animale, come si vede nelle maschere delle popolazioni dell'Alaska; sotto forma di animale di dimensioni ridotte posto sulla testa o sulle spalle dello sciamano; come sciamani uccello o sciamani in metamorfosi; come spiriti volanti dominati dagli sciamani; come un animale o un essere umano con i segni dello scheletro; o come orsi volanti o altri animali che normalmente non volano (vedi figura 3). Queste immagini sono rappresentate in disegni contemporanei, sculture in avorio, maschere, sculture in pietra, sculture in osso, bacchette per tamburi, bastoni per sciamani, e così via. In tutta l'America settentrionale lo sciamano usa anche parti organiche dei suoi guardiani nel proprio corredo rituale, oppure può usare l'intera pelle dell'animale guardiano per trasformarsi.

FIGURA 3. *Disegno su stampino di pietra inuit.* In questa immagine proveniente dal lago Baker, uno sciamano inuit prende il volo accompagnato dai suoi spiriti guardiani.

I guardiani sono presenti anche in culture non visionarie e non sciamaniche. Le divinità pueblo delle sei regioni del mondo sono considerate i guardiani dell'umanità. Un altro tipo di guardiano è il Serpente Arcobaleno, rappresentato su quasi tutti i dipinti di sabbia navajo. Esso circonda l'intera immagine, che rimane però aperta a est. La sua funzione è di tenere lontani gli spiriti malvagi dalla regione cosmica.

Altri esseri mitici. Tra le figure mitologiche iconograficamente rappresentate, un gruppo importante è quello dei mostri. Il più comune tema relativo ai mostri è costituito da un'immagine del serpente volante primordiale dotato di corna, causa di inondazioni e terremoti. Questo è noto in tutte le Americhe e viene normalmente rappresentato proprio come descritto. Un altro mostro conosciuto in tutta l'America settentrionale è l'Uccello del Tuono, solitamente raffigurato su scudi, camicie e oggetti di perline sotto forma di creatura simile a un'aquila.

Esiste anche un intero gruppo di esseri malvagi che, in un modo o nell'altro, si ritiene esercitino un'influenza malefica e pericolosa sull'umanità. Tali creature sono normalmente, ma non necessariamente, teriomorfe.

Esseri astronomici. Il sole, la luna e le stelle sono raffigurati come esseri in tutta l'America settentrionale. Il sole è rappresentato più spesso dove è più intenso, nel Nordamerica sudoccidentale e sudorientale. Gli Hopi rappresentano il sole, Taawa, come essere umano che, per rimanere nell'iconografia hopi, indossa una maschera formata da un disco circolare orlato di piume e peli di cavallo disposti a raggio (vedi figura 4). Questa rappresentazione radiale del sole è la più comune immagine conosciuta. Gli Ojibwa, invece, hanno elaborato una immagine completamente diversa, dotata di corna, ali e gambe.

La luna è solitamente rappresentata nella fase di quarto, sebbene talvolta si possano trovare immagini della luna piena. Le stelle più comunemente raffigurate sono la Stella del Mattino (Venere), le Pleiadi, Orione, Altair, la costellazione dell'Orsa Maggiore (ovviamente rappresentata come orso celeste), e la Via Lattea. Le stelle hanno quattro, cinque o sei punte e sono spesso associate a figure umane.

Esseri atmosferici. Questo gruppo è formato dal tuono, dal vento, dalla pioggia e dal fulmine. Il tuono è spesso rappresentato dall'Uccello del Tuono, ma possono essere usati anche altri uccelli. Il vento, invece, è

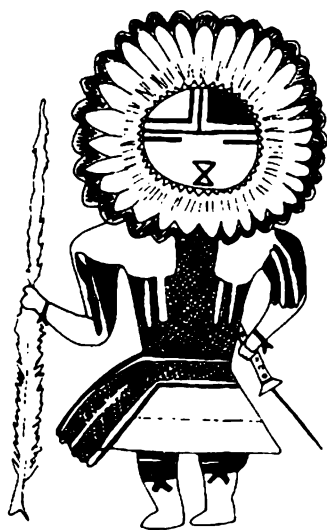



FIGURA 4. *Disegno di un danzatore kachina hopi.* Come raffigurato da questo disegno di un artista hopi, colui che impersona il dio del sole Taawa indossa una maschera di cuoio non trattato decorata con penne d'ala di aquila disposte a raggio.

generalmente associato alle regioni cardinali e quindi non viene direttamente rappresentato. Tuttavia, le culture con una morfologia antropocentrica, come ad esempio quella dei Navajo e degli Ojibwa, rappresentano anche questi esseri in forma umana.

La pioggia è solitamente raffigurata attraverso linee che cadono da simboli che rappresentano le nuvole o come un essere dal quale cade la pioggia. Il fulmine è sempre rappresentato con linee a zigzag a prescindere dalla tribù in questione. Le linee terminano solitamente con punte a freccia, poiché c'è un legame concettuale tra fulmini e frecce. Fulmini e tuoni sono solitamente ritenuti le armi dei famosi Gemelli Guerrieri.

Esseri animali. Molti animali sono diffusi e rappresentati in tutta l'America settentrionale, come ad esempio orsi, cervi e bisonti. Tuttavia, i soggetti iconografici più comuni sono altri animali specifici di regioni particolari, come balene e foche sulle coste settentrionali, o lucertole e serpenti nelle regioni desertiche. Generalmente l'animale è rappresentato con il suo aspetto naturale.

Le raffigurazioni di animali possono rappresentare lo spirito o il signore della specie o qualche divinità, qualche essere guardiano o creatura primordiale, oppure possono rappresentare l'animale totemico. Tutte le immagini animali impiegate in contesti rituali hanno significato religioso. Eppure l'uso più comune di immagini animali si ha in araldica, fatto che suscita dubbi sulla portata esclusivamente religiosa dell'uso e del significato di tali immagini.

Gli Indiani della Costa nordoccidentale sono coloro che più utilizzano simboli totemici, rappresentati ovunque: pali, facciate di case, cappelli, grembiuli, cucchiai, ciotole, giacigli, prue, punte di lancia, ami, manici di pugnali, pitture facciali, maschere, bastoni, remi, bacchette per tamburi, sonagli, galleggianti, braccialetti, ghette, pipe e bacchette per il gioco d'azzardo. Una risposta al problema della portata religiosa può essere data dal fatto che l'animale totemico è considerato un antenato diretto del clan o comunque collegato a un antico antenato umano. Perciò almeno il simbolo, se non il suo impiego, ha significato religioso.

Esseri vegetali. Il mais è la pianta più comunemente rappresentata. L'immagine può far riferimento alla pianta, ma spesso si tratta dell'invocazione della divinità del mais. Il secondo caso è quello che riguarda il Sud-Ovest, i Pueblo così come gli Athapaschi. La divinità del mais è solitamente antropomorfizzata. Alcune piante allucinogene, come ad esempio il peyote, lo stramonio o le forti varietà di tabacco selvatico, sono raffigurate in modo più o meno realistico; tali immagini fanno riferimento alle divinità relative a queste potenti piante. Anche altri esseri che in un modo o nell'altro influiscono sulla crescita delle piante sono oggetto di rappresentazione iconografica; tra di essi ci sono le personificazioni yuki dei morti, che hanno una forte influenza sull'abbondanza delle ghiande, o le personificazioni hopi di eroi ed eroine carismatici, i cui rituali influenzano la crescita dei raccolti.

Esseri umani. Questa categoria riguarda non solo gli antenati umani, ma anche un insieme variegato di esseri con forma umana. Il primo tipo è costituito dalle effigi di esseri umani deceduti. Questi sono normalmente raffigurati sui pali mortuari nella Costa nordoccidentale, ma si trovano anche altrove: i californiani Maidu, Yokut, Luiseño e Tubatulabal, per esempio, bruciano le effigi delle personalità più importanti a due anni dalla morte.

Le immagini umane possono anche essere espressione materiale dell'ineffabile. Durante la danza del sole gli Shoshoni e i Crow utilizzano una immagine di essere umano in miniatura su pietra che poi viene legata a un bastone o al palo centrale della tenda. Si ritiene che essa rappresenti lo spirito della Danza del Sole. Le immagini umane, come le bambole, possono rappresentare o sono effettivamente ritenute piccoli spiritelli che possono avere una serie di funzioni e compiti, e che rivestono un ruolo in ambito cerimoniale. Le immagini umane possono anche rappresentare gli eroi o i fondatori del culto; è il caso, per esempio, di molte immagini sugli altari pueblo o di altre raffigurazioni sui pali nella Costa nordoccidentale.

Esseri geologici. Questa categoria di immagini è basata su un genere di geomorfologia religiosa. Non si tratta di un tema dominante da un punto di vista quantitativo, ma è nondimeno di singolare importanza. Il

più importante essere geologico è Madre Terra, sebbene raramente rappresentata. In iconografie antropocentriche come quella navajo, la Madre Terra viene spesso rappresentata come una donna dalle forme abbondanti. Solitamente, però, Madre Terra è rappresentata da simboli di fertilità, come una pannocchia di granturco o un cerchio. Tra i Delaware, la terra è simboleggiata dalla tartaruga gigante che salvò il genere umano dal diluvio e sulla cui schiena Nanabush creò la nuova terra (vedi figura 5). Madre Terra può essere rappresentata anche da zolle di terra, come nel caso dell'altare costituito da un teschio di bisonte nella tenda della guarigione cheyenne.

Un altro gruppo di esseri geologici è formato da immagini di montagne. Fatta eccezione per alcune aree pianeggianti isolate e i bacini desertici, la maggior parte dell'America settentrionale è ricoperta da montagne, solitamente credute vive o per lo meno brulicanti di vita, ossia dimora degli dei. Questa caratteristica delle montagne è molto importante e iconograficamente accettata.

Infine, bisogna menzionare le pietre e gli utensili preistorici. Utensili come antichi fornelli per pipa, mortai e lame, qualsiasi pietra di forma strana, pietre che ricordano animali, vegetali o esseri umani, vengono investiti di poteri e identità. Le pietre dalle varie sembianze simboleggiano ciò a cui assomigliano.

Simboli astratti. I motivi geometrici altamente stilizzati e dinamici delle ceramiche degli Indiani sudoccidentali, che rappresentano categorie di cui ci siamo già occupati (come le nuvole, la pioggia, il fulmine, il sole e così via), appartengono alla categoria dei simboli astratti. Culture con iconografie artistiche molto sviluppate, come quelle delle popolazioni della Costa nordoccidentale, del Sud-Ovest e delle Foreste, con le loro illustrazioni su corteccia di betulla, hanno sviluppato anche serie di segni relativi ad astrazioni legate ai propri sistemi. Sui rotoli del Midewiwin ojibwa, ad esempio, il simbolo delle orme di orso in un particolare contesto rappresenta i quattro falsi tentativi di un sacerdote per entrare nella tenda *mide*. Questi quattro falsi tentativi possono essere simboleggiati anche da quattro ostacoli.

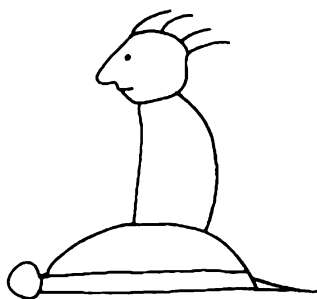



FIGURA 5. *Pittogramma delaware.* Dipinto su un bastone facente parte di un fascio che narra la storia dei Delaware, questo pittogramma raffigura il trickster Nanabush a cavallo della grande tartaruga, simbolo della Madre Terra.

[Vedi anche *AMERICA SETTENTRIONALE, INDIANI DELL'* e *SCIAMANISMO NELLE AMERICHE*, articolo *Sciamanismo nell'America settentrionale*].

BIBLIOGRAFIA

Sfortunatamente non esistono studi esaustivi sull'iconografia religiosa degli Indiani dell'America settentrionale. Informazioni sull'iconografia possono essere trovate nei dati etnografici originali relativi a varie popolazioni pubblicati nei resoconti annuali e nei bollettini del Bureau of American Ethnology. Un approccio etnografico all'arte dell'America settentrionale, con una particolare attenzione per l'arte preistorica, si trova in W. Haberland, *Nordamerika. Indianer, Eskimo, Westindien*, Baden-Baden 1965. Gli studi generali sull'arte degli Indiani americani sono numerosi; il più completo è N. Feder, *American Indian Art*, New York 1971. Un altro lavoro utile è F.J. Dockstader, *Indian Art of the Americas*, New York 1973.

Quanto agli Indiani dell'estremo Nord, cfr. Jean Blodgett, *The Coming and Going of the Shaman. Eskimo Shamanism and Art*, Winnipeg 1979 e Inge Kleivan e Brigitte Sonne, *Eskimos. Greenland and Canada*, Leiden 1985 (Iconography of Religions, 8/1). Per quanto riguarda le tribù delle Foreste del Nord-Est e del Sud-Est, cfr. F.G. Speck, *Montagnais Art in Birch-bark, a Circumpolar Trait*, New York 1937 (Museum of the American Indian, Heye Foundation, Indian Notes and Monographs, 11/2) e *Concerning Iconology and the Masking Complex in Eastern North America*, Philadelphia 1950 (University Museum Bulletin, 15/1). A proposito degli Indiani delle Pianure, cfr. Å. Hultkrantz, *Prairie and Plains Indians*, Leiden 1973 (Iconography of Religions, 10/2) e P.J. Powell, *Sweet Medicine. The Continuing Role of the Sacred Arrows, the Sun Dance, and the Sacred Buffalo Hat in Northern Cheyenne History*, I-II, Norman/Okl. 1969. Per gli Indiani della Costa nordoccidentale, cfr. Ch.M. Barbeau, *Totem Poles*, I-II, Ottawa 1950-1951 e F. Boas, *Primitive Art*, Oslo 1927, ried. New York 1955 (trad. it. *Arte primitiva*, Torino 1981). Quanto agli Indiani Pueblo del Sud-Ovest, cfr. A.W. Geertz, *Hopi Indian Altar Iconography*, Leiden 1987 (Iconography of Religions, 10/5) e B. Wright, *Pueblo Cultures*, Leiden 1986 (Iconography of Religions, 10/4). Per gli Indiani Navajo del Sud-Ovest, cfr. S.D. Gill, *Songs of Life. An Introduction to Navajo Religious Culture*, Leiden 1979 (Iconography of Religions, 10/3) e Gladys A. Reichard, *Navajo Medicine Man. Sandpaintings and Legends of Miguelito*, New York 1939.

ARMIN W. GEERTZ

Iconografia della Mesoamerica

Tutte le maggiori culture mesoamericane hanno sviluppato il proprio specifico linguaggio religioso, sebbene fossero tutte storicamente collegate e si ispirassero a un'unica tradizione stilistico-iconografica mesoamerica-

na. Questo tipo di rappresentazione era importante soprattutto in un'area di tradizione comune dove mancava un sistema di trascrizione fonetica completo. In questo modo si potevano comunicare visivamente in modo efficace, standardizzato e codificato i concetti di base dei sistemi religioso-rituali che rivestivano un ruolo socioculturale fondamentale nella Mesoamerica preispanica. [Vedi *MESOAMERICA, RELIGIONI DELLA*, soprattutto l'articolo *Temi mitici*].

Problemi interpretativi. I sistemi iconografici della Mesoamerica in uso al tempo della Conquista spagnola, all'inizio del XVI secolo, possono essere interpretati con l'aiuto di un'ampia serie di dati, comprese fonti scritte redatte in spagnolo e nelle lingue indigene. Le iconografie delle culture più antiche devono essere studiate senza l'assistenza di testi di questo genere e pongono maggiori difficoltà interpretative. La tecnica più impiegata si basa sulle somiglianze tra le immagini del periodo della Conquista, le cui caratteristiche sono note grazie a informazioni etno-storiche, e quelle delle tradizioni precedenti, alle quali vengono generalmente attributi significati simili. Tale procedimento, che utilizza la logica elementare per cui si procede dal noto all'ignoto, è spesso chiamato «metodo storico diretto» o *upstreaming*.

Questa tecnica è stata criticata, soprattutto in caso di lunghi salti temporali. È stato sottolineato come il disgiungimento tra forma e significato nel linguaggio religioso sia comune nella storia dell'iconografia (soprattutto nella tradizione occidentale, con le forti rotture ideologiche che hanno accompagnato la nascita del Cristianesimo e dell'Islam). Comunque, i fautori della validità del metodo storico diretto sostengono che nella Mesoamerica preispanica non ci siano state rotture paragonabili a quelle avvenute in Occidente. Essi citano vari esempi di continuità nel linguaggio iconografico dagli Olmechi agli Aztechi e suggeriscono che la Mesoamerica possa essere appropriatamente paragonata all'Egitto precristiano, all'India o alla Cina, aree ben note per la lunga continuità iconografica tra forma e significato. Il disaccordo tra studiosi è segno della necessità di cautela nel valutare l'accuratezza delle interpretazioni delle immagini e dei simboli religiosi delle più antiche civiltà mesoamericane.

Olmechi. La maggior parte degli archeologi concorda nel ritenere che il più antico sistema iconografico religioso della Mesoamerica sia stato quello olmeco, fiorito tra il 1200 e il 400 a.C. (Preclassico medio) e situato nella regione costiera del Golfo del Messico, a est di Veracruz e a ovest di Tabasco. [Vedi anche *OLMECHI, RELIGIONE DEGLI*]. Lo stile olmeco, che trasmetteva concetti religiosi in modo immaginoso e reale, fu una delle espressioni più eccezionali e originali mai realizzate nella Mesoamerica preispanica. Sfortunatamente, è assai difficile determinare in modo accurato il significato dell'intricato sistema simbolico olmeco, e le interpretazioni di importanti studiosi spesso differiscono notevolmente.

Una caratteristica fondamentale dell'iconografia olmeca consiste nella mescolanza di caratteristiche antropomorfe e zoomorfe. La controversia riguardante l'interpretazione dell'iconografia olmeca ha spesso riguardato proprio queste immagini ibride, che sovente presentano ulteriori sfumature di infantilismo e nanismo. L'interpretazione di maggior successo è quella della mescolanza tra caratteristiche feline e umane, per la quale è divenuto comune usare il termine *uomo-giaguaro*. A sostegno di questa interpretazione vengono spesso citate le due note sculture monumentali olmeche rinvenute in due piccoli siti vicino al grande centro olmeco di San Lorenzo (Veracruz), che a quanto pare rappresentano un giaguaro che si accoppia con una donna generando così una razza ibrida felino-umana, i «figli del giaguaro». Secondo questa interpretazione, la creatura ibrida, simbolo di pioggia e fertilità della terra, era la divinità olmeca fondamentale, l'antenato archetipico di tutti i successivi dei della pioggia e della fertilità della Mesoamerica. Tuttavia, un'altra interpretazione darebbe maggior rilievo ai simboli relativi ai coccodrilli piuttosto che a quelli felini. Anche il serpente a sonagli e il rospo hanno convinti sostenitori.

Sono stati identificati anche altri esseri ibridi olmechi, ma c'è discordanza tra le opinioni a proposito della precisa identificazione zoologica delle parti che li compongono. Ad esempio, è stata messa in rilievo l'importanza di una creatura polimorfa, essenzialmente saura, dotata di varie caratteristiche. Chiamata Dragone olmeco, si pensa sia l'antenato di una variegata famiglia di mostri celesti e terresti importanti nella tarda iconografia mesoamericana (vedi figura 1).

Non c'è accordo tra gli studiosi su fino che punto il linguaggio religioso olmeco indicasse l'esistenza di divinità distinte, individualizzate. Alcuni studiosi sostengono l'idea di un pantheon olmeco piuttosto numeroso, e ne collegano i membri a importanti divinità del periodo di contatto. Secondo altri, il simbolismo olmeco rappresenta vari concetti soprannaturali generali, ma non divinità individuabili, caratteristica che, secondo loro, emerse nella Mesoamerica solo molto tempo dopo. Sembra tuttavia verosimile che per lo meno alcune versioni prototipiche di varie divinità più tarde venissero già venerate dalla «prima civiltà americana».

Izapa. Tra il 500 a.C. e il 250 d.C. (tardo Preclassico-Protoclassico), nell'area prossima all'istmo di Tehuantepec, nel versante pacifico del Chiapas, del Guatemala e di El Salvador, fiorì un gruppo di tradizioni iconografiche e stilistiche strettamente interrelate conosciuto come

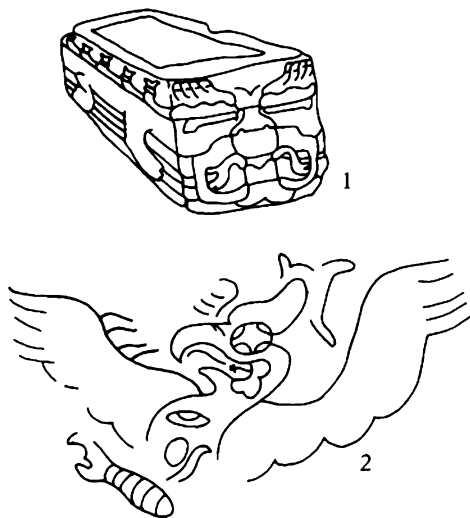



FIGURA 1. *Figure zoomorfe.* 1) Dragone olmeco scolpito su un sarcofago di calcare rinvenuto a La Venta. 2) Mostro-uccello olmeco, inciso su un nucleo di ossidiana e trovato a La Venta.

«Izapa», dal nome del sito principale di Izapa, nel Chiapas (Messico). L'iconografia izapa presenta una stretta relazione con quella olmeca, dalla quale in parte deriva, ma le sue strutture sono più complesse. Lo stile è tipicamente rappresentato da incisioni in bassorilievo, di solito su monumenti in pietra verticali noti come stele, che si trovano talvolta davanti ad «altari» semplici o con effigi.

L'iconografia izapa rivela qualità narrative nelle sue composizioni, che raffigurano una varietà di scene mitico-rituali, alcune di considerevole complessità. Queste scene sono spesso incorniciate da registri celesti e terrestri altamente stilizzati, interpretati come maschere mostruose. Come nell'iconografia olmeca, sono comuni creature polimorfe che mescolano elementi felini, sauri e aviari. Ancor più che nel caso olmeco, è difficile identificare divinità riconoscibili, ma nell'iconografia izapa è stato spesso riprodotto il profilo della maschera del «dragone dalle lunghe labbra», rappresentato in numerose varianti, compreso il «demone dagli occhi d'arabesco». Un'altra importante creatura ibrida izapa era il «mostro bi- e tricefalo», a quanto pare dotato di caratteristiche celesti e terrestri. Sui monumenti izapa rilevanti sono raffigurati anche esseri alati, antropomorfi, che volano verso il basso, volti celesti che scrutano verso il basso, scene di combattimento (figure umanoidi contro creature serpentine bicefale), mostri uccello polimorfi, alberi cosmici con «radici terminanti in teste di drago» e minuscoli celebranti rituali umani accompagnati da vari oggetti rituali. Durante i periodi tardo Preclassico e Protoclassico, questa regione produsse alcune delle sculture più interessanti dal punto di vista iconografico di tutta la Mesoamerica.

Maya del bassopiano del periodo Classico. La tradizione izapa portò direttamente alla più sofisticata tradizione iconografica e stilistica mesoamericana, quella dei Maya del bassopiano del periodo Classico (circa 250-900 d.C.) [Vedi anche *MAYA, RELIGIONE DEI*]. Come l'arte izapa, da cui deriva, in genere l'arte maya è fondamentalmente bidimensionale e pittorica, ma per quanto riguarda la forza espressiva è più strutturata e matura della tradizione precedente. Quasi tutti i più comuni temi iconografici izapa vennero ripresi e rielaborati. Tra questi la creatura bi- e tricefala polimorfa celeste e terrestre ormai rappresentata come la «barra cerimoniale» dei sovrani, il dragone dalle lunghe labbra, rappresentato sotto numerose forme che evolvettero nel dio della pioggia dal lungo naso (Chac), cornici celesti e terrestri, alberi cosmici, creature aviarie ibride (uccelli serpente). Alcune divinità dalle quali derivarono quelle rappresentate nell'iconografia dello Yucatán postclassico possono essere individuate nell'arte religiosa maya del periodo Classico. Le stele maya del periodo Classico (accuratamente datate, erette a intervalli regolari e contenenti lunghi testi geroglifici) rivelano ritratti frontali e di profilo dei grandi sovrani maya. I loro costumi elaborati sono pieni di simboli religiosi che li investivano di un'aura di divinità (vedi figura 2).

Una iconografia dei Maya del bassopiano particolarmente complessa è raffigurata sui vasi in ceramica dipinti del tardo periodo Classico rinvenuti solitamente

FIGURA 2. *Intronizzazione.* Rappresentazione dell'insediamento di Chac Zutz, sovrano maya del periodo Classico, nel 723 d.C. Annessi geroglifici narrano l'evento e la storia degli antenati della dinastia. Tavoletta degli Schiavi; Palenque, Chiapas.

nelle tombe. In queste scene è rappresentato un ricco pantheon di divinità soprannaturali ctonie. È stato suggerito che in molti casi esse manifestino legami con gli Eroi Gemelli del *Popol Vuh*, l'epopea cosmogonica dei Maya Quiche dell'altopiano guatemalteco. Le raffigurazioni su questi vasi derivavano, probabilmente almeno in parte, da codici in corteccia dipinti. Sebbene non siano stati ritrovati esempi del periodo Classico, gli esemplari di quello Postclassico (conosciuti come codice di Dresda, codice di Parigi e codice di Madrid) forniscono un'idea della grandezza e dell'importanza di questo «archivio iconografico» classico maya andato perduto. I recenti progressi fatti nel decifrare la scrittura geroglifica dei Maya del bassopiano hanno portato a un significativo miglioramento nella comprensione del significato del linguaggio religioso così riccamente sviluppato in questa cultura tanto straordinaria dell'antico Nuovo Mondo.

Monte Albán. Un'altra delle principali tradizioni culturali della Mesoamerica, le cui origini sono legate agli Olmechi e che ha qualche connessione con quella izapa, fu quella di Monte Albán, così chiamata dal nome del grande sito vicino alla moderna città di Oaxaca. Già sviluppata nel tardo Preclassico (Monte Albán I-II, circa 600 a.C.-100 d.C.), essa fiorì pienamente durante il periodo Classico (Monte Albán IIIa-b, circa 100-700 d.C.). L'iconografia di Monte Albán è una delle più ricche e strutturate della Mesoamerica preispanica. Esiste accordo sul fatto che vi fosse raffigurato un ricco pantheon di divinità individualizzate, soprattutto sulle famose urne funerarie, vasi teriomorfi in ceramica posti nelle tombe. Molte divinità sono identificate dal loro «nome calendariale», cioè il giorno dei duecentosessanta del ciclo divinatorio in cui si credeva fossero nate. Si può tentare di metterne in relazione alcune con le divinità venerate dalle popolazioni di lingua zapoteca che occupavano la maggior parte dell'area intorno a Monte Albán al tempo della Conquista, compreso il dio della pioggia e della fertilità Cocijo. Le pareti di alcune tombe di Monte Albán rivelano dipinti di divinità o di impersonatori degli dei, alcuni dei quali identici alle immagini dipinte sulle urne in ceramica. La scrittura geroglifica di Monte Albán è ancora scarsamente nota, ma ha aiutato a interpretare l'iconografia di una delle più grandi civiltà classiche della Mesoamerica.

Teotihuacan. A dominare il periodo Classico (100-750 d.C.) nel Messico centrale, diffondendo la propria influenza in tutta la Mesoamerica, fu la dinamica civiltà di Teotihuacan, concentrata nella metropoli urbana che portava lo stesso nome al tempo della Conquista e che si trovava a circa quaranta chilometri a nord-est di Città del Messico. L'iconografia di Teotihuacan, attestata da una pletora di pezzi in ceramica e pietra e da numerose pitture murali, fu una delle più complicate e variegate dell'antica Mesoamerica. Simmetria e ripetitività erano caratteristiche dello stile di Teotihuacan, che, in particolare nei murali, presentava processioni di celebranti rituali, immagini antropomorfe e zoomorfe frontali affiancate da figure di profilo, e complesse scene con numerosi personaggi impegnati in attività varie. Il tema dominante era ovviamente la promozione della fertilità, che pare presentasse almeno due caratteristiche fondamentali della principale divinità della pioggia e della fertilità dalla quale sarebbe derivato l'azteco Tlaloc (vedi figura 3). Ovunque compaiono motivi acquatici e vegetali.

Divergenze di opinione sono nate nel rispondere al problema di quanto l'iconografia di Teotihuacan presenti divinità ben individualizzate, come nel caso delle tradizioni della Mesoamerica di cui ci siamo già occupati. Sono stati individuati vari gruppi di temi che secondo alcuni studiosi caratterizzano culti diversi. Alcune immagini sono state interpretate come divinità distinte di tipo azteco, e sono state chiamate con nomi nahuatl. Tra queste Tlaloc, il dio della pioggia e della terra; una dea della fertilità forse antenata di varie dee azteche (Chalchiuhtlicue, Xochiquetzal, Teteoinnan, e altre); un antico dio del fuoco (l'azteco Huehueteotl,

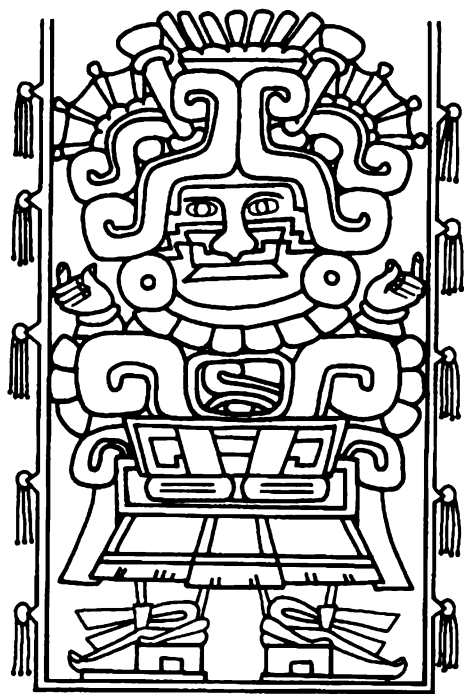



FIGURA 3. *Dea della fertilità.* Disegno su placca di aragonite raffigurante nello stile di Teotihuacan una dea della fertilità che mostra il nome calendariale 7 Occhio di Rettile sul petto. Ixtapaluca, Valle del Messico.

chiamato anche Xiuhtecuhtli); il dio scorticato (Xipe Totec); una divinità farfalla, il Dio Grasso (da cui forse deriva Xochipilli/Macuilxochitl, il dio azteco della sensualità); e forse predecessori di Quetzalcoatl, il serpente piumato creatore e dio della fertilità; Xolotl, dio dei mostri e dei gemelli; e Tecciztecatl, il dio lunare. Come in tradizioni mesoamericane precedenti e contemporanee, immagini zoomorfe ibride sono caratteristiche dell'iconografia di Teotihuacan. È possibile che alcune, come il serpente piumato, venissero usate come «travestimenti» o manifestazioni di varie divinità, come nel sistema azteco.

Il periodo Classico di Veracruz. Nel primo periodo Classico (circa 100-600 d.C.), dopo la scomparsa della tradizione olmeca nella regione costiera del Golfo, emerse una distinta tradizione stilistica e iconografica regionale, che raggiunse l'apice durante il tardo periodo Classico (circa 600-900 d.C.). La massima espressione si ebbe presso il sito principale di El Tajín, nel Nord-Ovest di Veracruz, dove un sofisticato stile di incisioni a rilievo, con motivi ad arabesco intrecciato e a doppio contorno, decora numerose strutture; tra queste la famosa Piramide delle nicchie, due campi da gioco con fregi ornamentali che rappresentano complessi riti sacrificali legati al gioco della *pelota* (vedi figura 4), e l'Edificio delle colonne con scene cerimoniali ancora più complicate raffigurate su una serie di tamburi di colonne.

I più celebri esempi dell'iconografia di Veracruz sono gli oggetti in pietra meravigliosamente incisi che venivano indossati dai giocatori di *pelota* e le loro riproduzioni: gioghi (cinture per il gioco); *hachas*, sottili punte di pietra; e *palmas*, pietre di forma palmare. Gli ultimi due oggetti venivano attaccati ai gioghi dei giocatori, e su di essi era incisa una serie di esseri antropomorfi e zoomorfi, tra cui in particolare una creatura mostruosa che probabilmente rappresentava la terra. Durante il periodo Classico fiorì nella regione anche una importante tradizione di scultura su ceramica. Alcuni esemplari rappresentano divinità dalle quali sarebbero derivate quelle dei periodi Postclassici. Tra di esse l'antico dio del fuoco; versioni di Tlaloc ed esseri dalle lunghe labbra probabilmente iconograficamente collegati alle corrispondenti divinità izapa e maya della pioggia e della fertilità; figure maschili e femminili che indossano pelli umane, mettendo in evidenza rituali simili a quelli delle divinità della fertilità azteche Xipe Totec e Tlazolteotl/Teteoinnan; il Dio Grasso; forse un proto-Ehecatl (dio del vento); e tutto un insieme di figure sorridenti che paiono esprimere aspetti di un culto della sensualità (che forse prevedeva l'assunzione rituale di allucinogeni) simile a quello più tardo di Xochipilli/Macuilxochitl. Complesse scene cerimoniali sono raffigurate anche su ciotole di ceramica ottenute attraverso stampi e decorate a rilievo.

Xochicalco. Probabilmente attivo durante l'ultima parte del tardo periodo Classico (circa 750-900 d.C.), il vasto sito collinare di Xochicalco fiorì nell'odierno Stato di Morelos, in Messico, generando un'altra caratteristica tradizione stilistica e iconografica, il cui principale mezzo espressivo fu la scultura a rilievo. La maggior parte delle sculture decorava una struttura straordinaria, la Piramide del Serpente Piumato. A parte enormi

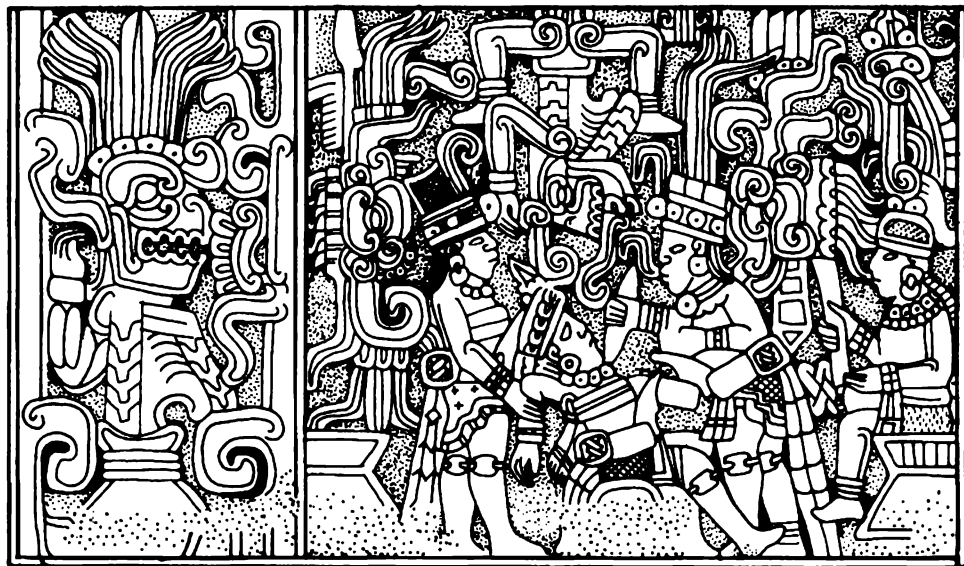



FIGURA 4. *Rituale sacrificale.* Rappresentazione nello stile di Veracruz del periodo Classico di un sacrificio umano effettuato su un campo riservato al gioco della *pelota*. Gioco della *pelota* meridionale, Pannello 4; El Tajín, Veracruz.

ondulate rappresentazioni del serpente piumato, vi sono rappresentati vari personaggi seduti con le gambe incrociate che riflettono l'influenza stilistica dei Maya del bassopiano. Molti di essi sono identificati dai simboli del loro nome e in alcuni casi, a quanto sembra, anche dai simboli del luogo. Sono presenti anche iscrizioni calendariali, e alcuni studiosi hanno suggerito che le incisioni potrebbero commemorare un importante raduno di sacerdoti per discutere una riforma calendariale e altre questioni religioso-rituali. Un'altra possibilità è che il conclave riguardasse qualche importante evento dinastico, forse una incoronazione. Altri monumenti di Xochicalco, come le tre elaborate stele oggi custodite presso il Museo Nacional de Antropología, presentano iscrizioni geroglifiche e rappresentazioni di varie divinità, compresa una versione del dio della pioggia, Tlaloc, e una dea della fertilità.

Toltechi. All'inizio del periodo Postclassico una nuova potenza politica e culturale nacque a nord del Bacino del Messico, a Tollan, l'odierna Tula, nello Stato di Hidalgo. Fiorita tra il 900 e il 1200, Tollan era una importante metropoli, capitale di un vasto Impero. La sua tradizione stilistica e iconografica era piuttosto eclettica ed era costituita da un amalgama di varie tradizioni precedenti (Teotihuacan, Xochicalco, El Tajín e altre). [Vedi anche *TOLTECHI, RELIGIONE DEI*].

L'iconografia tolteca è nota soprattutto grazie alla scultura in rilievo, alle ceramiche decorate, alle statuette e ad alcune pitture rupestri a Ixtapantongo, a sud-ovest di Tula, nel bacino di Toluca. Le incisioni in rilievo raffigurano spesso personaggi armati abbigliati in modo elaborato, rappresentati su pilastri quadrangolari e, in processione, su fregi orizzontali. Alcune di queste figure sono accompagnate dai simboli del loro nome (o titolo) e paiono rappresentare individui reali. L'impronta militaresca del linguaggio tolteco si concretizzava anche nell'alternarsi di rappresentazioni di animali e uccelli predatori: giaguari, puma, coyote, aquile e avvoltoi. La rappresentazione di divinità riconoscibili è rara per quanto riguarda i rilievi, ma più comune nelle raffigurazioni su ceramica e soprattutto nelle pitture rupestri a Ixtapantongo. Molte paiono essere forme dalle quali sarebbero derivate le divinità azteche: Tlaloc, Quetzalcoatl, Xipe Totec, varie dee della fertilità, divinità del *pulque*, dei del sole e di Venere, e altri ancora. L'iconografia tolteca era particolarmente pervasa dall'icona del serpente piumato, simbolo di Quetzalcoatl; anche il motivo associato dell'«uomo-uccello-giaguaro-serpente» era importante.

Mixtechi-Puebla e Aztechi. Durante il periodo tolteco una nuova tradizione stilistica e iconografica stava emergendo a sud-est, con centro nel Puebla meridionale, nel Veracruz e nell'Oaxaca occidentale, chiamata «mixteca-puebla». Durante il periodo Postclassico la sua influenza pervasiva si fece sentire in tutta la Mesoamerica, come una sorta di sintesi iconografica finale delle precedenti tradizioni già descritte. In contrasto con quelle precedenti, era caratterizzata da una maggiore letteralità descrittiva e da una particolare enfasi sulla policromia simbolica. Un ricco pantheon di esseri soprannaturali antropomorfi e zoomorfi veniva rappresentato con emblemi identificativi relativamente standardizzati.

La tradizione stilistica e iconografica azteca, che fiorì nel Messico centrale durante l'ultimo secolo circa prima della Conquista, può essere considerata, da un certo punto di vista, una variante regionale di quella mixteca-puebla. [Vedi anche *AZTECHI, RELIGIONE DEGLI*]. La differenza principale sta nel maggiore naturalismo delle sue rappresentazioni animali e umane. Inoltre, sculture tridimensionali in pietra, in particolare immagini di divinità, erano più numerose. Grazie alla ricchezza delle informazioni etno-storiche disponibili, la tradizione iconografica azteca può essere interpretata con maggiore successo rispetto a qualsiasi altra nella Mesoamerica. Praticamente tutti i suoi simboli principali sono stati correttamente identificati, così come la maggioranza delle numerose rappresentazioni di divinità, compresi praticamente tutti i membri dell'affollato pantheon menzionato dalle fonti primarie. Coloro che sostengono l'impiego del metodo storico diretto nell'analisi dell'iconografia della Mesoamerica preispanica sottolineano l'importanza di questo ampio *corpus* di informazioni relative al sistema azteco come punto di partenza fondamentale per l'interpretazione delle tradizioni preazteche molto meno documentate.

[Vedi anche *TEMPIO, NELLA MESOAMERICA*].

BIBLIOGRAFIA

J.R. Acosta, *Interpretacíon de algunos de los datos obtenidos en Tula relativos a la epoca Tolteca*, in «Revista mexicana de estudios antropológicos», 14/2 (1956-1957), pp. 75-110. Sommario utile e ben illustrato degli aspetti archeologici della cultura tolteca realizzato dal più importante ricercatore di Tula. Comprende un'analisi dell'iconografia.

A. Caso, *Calendario y escritura en Xochicalco*, in «Revista mexicana de estudios antropológicos», 18 (1962), pp. 49-79. Importante studio dell'iconografia di Xochicalco che si occupa in particolare del sistema di scrittura geroglifica e delle iscrizioni calendariali.

A. Caso, *Sculpture and Mural Painting of Oaxaca*, in R. Wauchope e G.R. Willey (cur.), *Handbook of Middle American Indians*, III, *Archaeology of Southern Mesoamerica*, Austin 1965, pp. 849-70. Analisi ben illustrata dell'iconografia di Monte Albán che prende in esame scultura e pittura murale.

A. Caso, *Dioses y signos teotihuacanos*, in *Teotihuacan. Onceava*

Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, México 1966, pp. 249-79. Ampia panoramica sull'iconografia di Teotihuacan, riccamente illustrata.

A. Caso e I. Bernal, *Urnas de Oaxaca*, México 1952 (Memorias del Instituto nacional de Antropología e Historia, 2). Classico studio delle effigi delle urne funerarie della tradizione di Monte Albán, illustrato con centinaia di fotografie e disegni.

M.D. Coe, *The Maya Scribe and His World*, New York 1973. Catalogo meravigliosamente illustrato che esamina in particolare il vasellame in ceramica dipinto del tardo periodo Classico dei Maya del bassopiano. Acuta analisi delle strutture iconografiche e dei testi geroglifici che le accompagnano.

P.D. Joralemon, *A Study of Olmec Iconography*, Washington/D.C. 1971 (Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, 7). Il più completo studio sull'iconografia olmeca, generosamente illustrato con disegni al tratto. Include un dizionario dei motivi e dei simboli olmechi.

M.E. Kampen, *The Sculptures of El Tajín, Veracruz, Mexico*, Gainesville/Flo. 1972. Importante monografia che descrive e analizza la scultura del maggiore sito del periodo Classico di Veracruz. Include un catalogo di tutte le incisioni di El Tajín, illustrate con eccellenti disegni al tratto.

G. Kubler, *The Iconography of the Art of Teotihaucan*, Washington/D.C. 1967 (Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, 4). Importante analisi pionieristica dell'iconografia di Teotihuacan, che utilizza un modello linguistico per cui «ogni forma viene esaminata per la sua funzione grammaticale, che si tratti di nome, aggettivo o verbo». Include una tavola di circa cento motivi e temi.

G. Kubler, *Studies in Classic Maya Iconography*, New Haven 1969 (Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, 18). Vasta riflessione, sebbene preliminare, sull'iconografia del periodo Classico dei Maya del bassopiano. Particolare attenzione è rivolta alle cerimonie dinastiche, alle immagini rituali e al «segno triadico».

H.B. Nicholson, *The Mixteca-Puebla Concept in Mesoamerican Archaeology. A Re-Examination*, in A.F.C. Wallace (cur.), *Men and Cultures*, Philadelphia 1960, pp. 612-17. Discute e definisce la tradizione stilistica e iconografica mixteca-puebla del periodo Postclassico mesoamericano che viene definita *horizon style*. Comprende considerazioni sulle origini e il meccanismo di diffusione.

H.B. Nicholson, *The Iconography of Classic Central Veracruz Ceramic Sculptures*, in *Ancient Art of Veracruz. An Exhibit Sponsored by the Ethnic Arts Council of Los Angeles*, Los Angeles 1971, pp. 13-17. Concisa discussione sulle sculture in ceramica dell'iconografia del periodo Classico di Veracruz. Viene suggerito che alcune di esse rappresentino probabilmente divinità specifiche.

H.B. Nicholson, *The Late Pre-Hispanic Central Mexican (Aztec) Iconographic System*, in *The Iconography of Middle American Sculpture*, New York 1973, pp. 72-97. Analisi generale del sistema iconografico del periodo tardo Postclassico del Messico centrale, con descrizione delle principali caratteristiche.

L.A. Parsons, *Post-Olmec Stone Sculpture. The Olmec-Izapan Transition of the Southern Pacific Coast and Highlands*, in Elizabeth P. Benson (cur.), *The Olmec and Their Neighbors*, Washington/D.C. 1981, pp. 257-88. Analisi acuta e ben illustrata della tradizione stilistica e iconografica izapa e di quelle a questa legate, così come si manifestano sul versante pacifico del Chiapas, del Guatemala e degli altopiani vicini.

J. Quirarte, *Izapan-Style Art. A Study of Its Form and Meaning*. Washington/D.C. 1973 (Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, 10). Uno dei primi importanti tentativi di definire le caratteristiche stilistiche e iconografiche principali della tradizione stilistica e iconografica izapa. Ben illustrato con numerosi disegni al tratto.

F. Robicsek e D.M. Hales, *The Maya Book of the Dead. The Ceramic Codex; The Corpus of Codex Style Ceramics of the Late Classic Period*, Charlottesville/Vir. 1981. Ricco album fotografico (che comprende proiezioni cilindriche complete e a colori) del vasellame in ceramica del tardo periodo Classico dei Maya del bassopiano, dove scene e geroglifici sono legati ai codici divinatorio-rituali sopravvissuti. Include un'analisi iconografica e un'interpretazione preliminare dei testi.

H.B. NICHOLSON

INCA, RELIGIONE DEGLI. Le culture precolombiane andine, di cui l'Impero degli Inca fu l'ultimo discendente, occupavano un'area geografica che gli Inca ritenevano corrispondesse alle «quattro parti» (*tahuantinsuyu*) del mondo. Al tempo della caduta dell'Impero degli Inca sotto le forze spagnole guidate da Francisco Pizarro, nel 1532, gli Inca erano stanziati in ampie porzioni degli attuali Ecuador, Perù, Bolivia e Cile. Le grandi civiltà andine prosperavano in questo contesto di ecosistemi assai diversificati (litorali deserti accanto a vallate fertili, altopiani coltivabili ad altitudini superiori ai 4.000 metri, foreste amazzoniche ma anche foreste pluviali di montagna), che fornivano mezzi di sostentamento molto vari, come la pesca, la caccia, la raccolta, l'agricoltura e l'allevamento di lama, guanachi e alpaca.

Il contesto storico. Le grandi civiltà preincaiche che fiorirono nell'odierno Perù furono i Chavín (dall'800 a.C. circa), i Nazca e i Moche (circa 100-800 d.C.), i Tiahuanaco (circa 200-1000), i Huari (circa 800-1200) e i Chimu (circa 1200-1400). Nessuna di queste culture, inclusa quella degli Inca, sembra aver posseduto una lingua scritta, anche se questa funzione era assolta in parte, dall'uso dei *quipu*, le celebri cordicelle annodate [Vedi *NODO*, vol. 4]. (È forse possibile che l'aspetto geometrico delle arti plastiche andine riveli in futuro un sistema di ideogrammi). A parte testimonianze archeologiche sparse, come immagini figurative o astratte incise su pietra o su legno, oggetti funerari e frammenti di affreschi, esistono documenti scritti in spagnolo e, più raramente, in quechua, composti negli anni immediatamente successivi alla Conquista, che descrivono dettagliatamente le pratiche religiose dei popoli indigeni

ni delle Ande: a proposito degli Inca, per esempio, riferiscono di scene mitologiche dipinte su tela e legno, che purtroppo sono andate perdute.

Nonostante la distanza temporale e le condizioni ambientali molto diversificate, le grandi civiltà andine e i loro sistemi religiosi manifestano tutto sommato uno spirito comune. Le pratiche religiose permeavano tutti gli aspetti della vita pubblica e privata. Esse comprendevano in particolare il culto dei morti, quello degli antenati, dell'eroe culturale fondatore e del sovrano divino. Le offerte e i sacrifici (talora umani) che venivano compiuti riflettevano la credenza nei bisogni del cosiddetto «cadavere vivente» e nelle esigenze delle potenze cosmiche da cui dipendono i cicli della natura. Queste potenze divinizzate erano rappresentate come esseri mostruosi, frutto della fusione di tratti umani, animali e vegetali. In tutte queste culture le immagini delle divinità principali erano fondamentalmente semplici e continue variazioni sui medesimi temi: felini (puma o giaguari) umanizzati, serpenti a una o due teste, condor o pannocchie di mais, quasi sempre raffigurati mentre brandivano tra le mani armi o altri strumenti.

I templi collocati nei centri urbani di queste civiltà erano costruiti nella forma di piramidi tronche o a gradoni, oppure secondo una struttura costituita da una sequenza di recinti. Alcuni possedevano locali sotterranei, con o senza labirinti. In talune località l'architettura dei templi riproduceva la struttura del cosmo e comprendeva tre livelli verticali. In altre località, invece, file o cerchi di monoliti testimoniano una accurata osservazione degli astri: i riti che qui si celebravano appaiono collegati a momenti e a luoghi sacri, determinati dal movimento del sole, della luna e delle stelle, dall'alternarsi del giorno e della notte o dal passaggio dalla stagione delle piogge a quella secca e, infine, dai cicli della fertilità della terra, del mare, degli uomini, degli animali e delle piante. I calendari erano basati sui cicli del sole, della luna, del pianeta Venere e delle Pleiadi, considerati singolarmente oppure in congiunzione tra loro. La coppia divina costituita dal Sole e dalla Luna, come anche quella formata dai figli di costoro (spesso considerati gemelli rivali), era considerata fondamentale ed era comune a tutto il territorio andino. Per le popolazioni stanziate sulle coste, invece, la Luna, la divinità più importante, era rappresentata come un uccello ed era sempre associata al mare e alla morte. I simboli divini e i riti religiosi, tuttavia, non erano sempre direttamente connessi con l'ecosistema all'interno del quale si sviluppava una determinata civiltà, come appare chiaro se si confronta l'iconografia preincaica con la mitologia degli Inca e con i miti delle popolazioni dell'odierna Amazzonia.

La cosmologia degli Inca. Il sistema religioso degli Inca è attribuito solitamente all'Inca Tupac Yupanqui o al suo predecessore, l'Inca Pachacuti, e risale a circa un secolo prima della Conquista. L'espansione di Cuzco, la capitale dell'Impero, fu sostenuta dalla affermata superiorità degli dei qui venerati, rispetto a quelli degli altri popoli i quali, una volta assimilati all'Impero, trasferivano nella capitale i loro principali idoli (o copie di essi). La colonizzazione, o federazione che dir si voglia, si basava su un sistema di reciprocità sotto la supervisione della capitale Cuzco. Alcuni culti e i relativi templi venivano abbondantemente sovvenzionati dall'Inca (il titolo attribuito all'imperatore); altri venivano invece soppressi. Da ogni parte dell'Impero le personalità di spicco in campo sociale e religioso si recavano regolarmente nella capitale; l'Inca a sua volta inviava gruppi di collaboratori (*mitima*) nei vari templi, dei quali talvolta si faceva nominare sacerdote onorario. I santuari delle province pagavano tributi in natura a Cuzco, fornendo, per esempio, alcuni bambini da sacrificare durante la Capacocha, la cerimonia che aveva lo scopo di proteggere la salute e la prosperità dell'Inca. Periodicamente venivano celebrati riti di comunione, con lo scopo di salvaguardare l'unità politica e religiosa dell'Impero. Tali riti avevano luogo prevalentemente a Cuzco nel Tempio del Sole, posto al centro del *tahuantinsuyu*, proprio alla confluenza dei due fiumi che attraversavano la capitale. Questo luogo centrale era il punto di partenza e di arrivo sia di lente processioni che di rapidissimi messaggeri: questi ultimi percorrevano in continuazione le strade che dividevano l'Impero nelle quattro regioni (*chinchaysuyu* a nord-ovest, *antisuyu* a nord-est, *contisuyu* a sud-ovest e *collasuyu* a sud-est) e correvano lungo le quarantuno *ceque* (linee immaginarie che si dipartivano come raggi dal centro e lungo le quali si trovavano 428 santuari). L'Inca talora autorizzava la sopravvivenza, nelle varie città dell'Impero, di certe strutture religiose locali, ma tutti i centri di culto riproducevano in genere l'organizzazione geometrica degli spazi sacri e i principali edifici religiosi di Cuzco. Ampiamente diffuso in tutti i territori andini era il concetto che i villaggi e le terre circostanti fossero costituiti da due metà. A Cuzco queste parti erano dette *hanan* (che si può rendere con «alto, superiore, destro, maschile») e *hurin* (basso, inferiore, sinistro, femminile). Su questa base bipartita venivano sovrapposte altre serie di concetti, sempre opposti e complementari, tali da determinare vari complessi socio-religiosi. Le due metà (suddivisioni tribali complementari, *moieties*) erano connesse rispettivamente con i poteri cosmici del mondo inferiore e di quello superiore e con due dei quattro punti cardinali.

Gli abitanti delle regioni andine veneravano un grande numero di dei, idoli e spiriti, indicati con il termine generico di *huaca*, usato anche in riferimento ai luoghi

di culto. Nelle tradizioni orali spesso sono narrate le vicende delle grandi *huaca* (dei o genitori degli dei), le loro origini e le loro metamorfosi; la creazione magica dei pozzi, laghi e canali di irrigazione; gli inseguimenti, le rivalità e le conquiste per terra e per mare; la cattura, con la forza o con l'inganno, delle donne; gli influssi delle *huaca* sugli uomini e i doveri di questi ultimi nei loro confronti. Tutto ciò avveniva «nel tempo in cui le *huaca* erano uomini... poi furono trasformate in pietre». Ogni famiglia (e, a un livello superiore, ogni villaggio e ogni provincia) dichiarava di discendere da una certa *huaca* (un particolare semidio, un antenato conquistatore, un fondatore o civilizzatore), che rappresentava una qualche potenza cosmica e che veniva venerata sotto la forma di una mummia, oppure di una pietra, un animale o una costellazione. La codificazione di queste credenze si fondava sulle opposizioni (binarie o ternarie) e sulle complementarità insite nella natura (per esempio, uomo/donna, testa/braccia) oppure nella cultura (per esempio, conquistatore/conquistato, interiore/esteriore), opposizioni e complementarità che venivano espresse come rappresentazione di forze cosmiche. Anche alcuni numeri, in modo analogo, probabilmente risultanti da computi astronomici, avevano la funzione di attribuire un certo ordine agli elementi sacri.

Le divinità degli Inca. I sovrani di Cuzco, considerati figli del Sole, costituivano una struttura imperiale non soltanto territoriale ma anche cosmica e religiosa, secondo cui il Sole regnava sugli altopiani andini e sui cieli, mentre la dea Pachamama dominava le pianure e l'oltretomba.

Ai lati dell'ingresso del Coricancha, il grande Tempio del Sole di Cuzco, si trovavano due puma dorati e le sue mura erano ricoperte di foglie d'oro e d'argento. Le sale contenevano statue e riproduzioni del cosmo, oltre alle mummie di antichi re e regine (o copie dei loro resti). Vi si trovavano anche tre trittici scultorei del Sole, ciascuno comprendente un padre e due figli che raffiguravano, rispettivamente, l'astro, la sua luce e il suo calore vivificante. Una di queste statue, Punchao, raffigurava due puma in mezzo ai quali stava seduto un uomo cinto di serpenti e dalle cui spalle emanavano i raggi solari. Essa era in realtà un reliquiario, che conteneva i resti cremati dei sovrani defunti. Nel tempio vivevano un grande numero di sacerdoti (il sommo sacerdote era un parente stretto dell'Inca) e le «spose del Sole» (*aclla*), dedite alla confezione di preziosi tessuti e alla preparazione della *chica* (la bevanda alcolica ottenuta dalla fermentazione del mais) per il culto del Sole; esse erano anche le concubine dell'Inca (egli stesso emanazione del Sole) o degli alti dignitari.

Pachacamac, dalle viscere dell'universo, inviava sulla terra pestilenze e provocava terremoti. Insieme con la moglie Pachamama (Madre Terra) egli governava le acque dell'oltretomba; insieme con le figlie, invece, controllava le profondità del mare. Il tempio a lui dedicato si trovava di fronte alla costa oceanica. Generalmente rappresentato da una volpe dorata, Pachacamac era venerato anche sotto la forma di una colonna lignea, scolpita all'interno della camera segreta collocata in cima a una piramide tronca costruita con mattoni di *adobe*.

Illapa, divinità collegata con il fulmine, la saetta, la pioggia, la grandine, la neve e la brina, era oggetto di un culto molto diffuso sugli altopiani. Anch'esso era concepito in forma di triade, formata da padre, fratello e figlio. Uno di questi tre aspetti veniva raffigurato come un uomo con un bastone in una mano e una fionda nell'altra. Si diceva che i figli di Illapa (*huaca* da cui avevano avuto origine le varie tribù) fossero stati scaraventati giù dalla cima di un monte e allevati dagli uomini. Essi furono poi identificati con la montagna e divennero i signori degli animali e delle piante che vivevano lungo le sue pendici. Tutte le montagne, che erano personificate e congiunte tra loro secondo legami gerarchici, erano destinatarie di un culto.

Il serpente Amaru rappresentava il fulmine che colpisce la terra e anche l'animale o l'essere mostruoso che, secondo il mito, emerse dal lago e salì verso il mondo di sopra. Amaru, con una testa a ciascuna estremità, è il simbolo della comunicazione tra la parte superiore e quella inferiore del cosmo.

Le donne erano le principali fedeli del culto di Quilla, la Luna, sorella e moglie del Sole. La Coya (la regina) era considerata figlia della Luna, esattamente come l'Inca era il figlio del Sole. Le statue antropomorfe di Quilla erano d'argento, mentre quelle del Sole erano d'oro. Esisteva un calendario lunare che veniva utilizzato insieme a quello solare. [Vedi *CALENDARI*, articolo *I calendari nell'America meridionale*]. Quilla era associata alla terra e ai morti, e si credeva che di notte, nell'oltretomba, perseguitasse i ladri. Un mese dell'anno le era espressamente dedicato. Anche gli uomini la veneravano, sia a Cuzco che altrove, soprattutto nel tempio di Nusta, che sorgeva sopra un'isola al centro del lago Titicaca.

Come già il sole e la luna, si credeva che anche le stelle, quando non erano visibili, fossero nascoste sotto terra. La Via Lattea, considerata l'insieme di due fiumi, potrebbe aver ispirato la costruzione del Coricancha, che si trova alla confluenza dei due fiumi di Cuzco. Tra le costellazioni, quella del Lama, visibile durante la stagione asciutta, rivestiva una particolare importanza per gli allevatori. Le Pleiadi erano invece associate alla stagione delle piogge. Se alla fine di maggio erano distintamente visibili, ciò era presagio di un buon raccolto.

Gli uomini possedevano due anime, una delle quali, dopo la morte, tornava al proprio luogo d'origine, prima o dopo aver intrapreso un viaggio irto di ostacoli: qui rimaneva, nel regno delle anime, che tuttavia non era dissimile dal mondo dei vivi. Le condizioni dell'esistenza ultraterrena di quest'anima dipendevano da alcuni fattori come le circostanze della morte, il ceto sociale e le virtù del defunto. L'altra anima, invece, rimaneva nel corpo, che, avendo le stesse necessità dei corpi dei vivi, doveva essere preservato nella sua integrità. Per questo motivo i cadaveri dei nobili e dei regnanti venivano mummificati, conservati dalle loro famiglie e spesso anche trasferiti da un luogo all'altro. Le mummie degli antichi re, o le loro copie, venivano disposte in ordine gerarchico e in serie parallele (*hanan* e *hurin*) di quattro. A capo stava l'antenato fondatore comune, in teoria ermafrodito, il primo dei quali era stato Manco Capac. Gli antenati, associati con l'Aldilà e con la generazione, erano considerati oracoli del passato, del futuro e degli eventi lontani: per questo venivano consultati da sacerdoti specializzati.

Viracocha era il dio supremo degli Inca. I missionari spagnoli, monoteisti e convinti della monogenesi di tutte le religioni, avrebbero voluto trasformare Viracocha, o magari Pachacamac, in un dio creatore, unico, astratto e infinito. Ma per le popolazioni delle Ande ciascuna tribù era stata trasformata (piuttosto che creata) a partire dall'acqua, dalla terra, dagli animali e così via, per opera di un particolare dio all'inizio di un determinato ciclo cosmico, e il compito delle divinità era appunto quello di fornire all'inizio (e di continuare a fornire) l'alito vitale e la forza (*cama*) all'umanità e alla natura.

Viracocha era una di queste divinità personificate: si tratta di un dio dai caratteri complessi, insieme unico e molteplice, un principio, inoltre, di trasformazione. Era conosciuto anche con i nomi di Con-Ticsi-Viracocha e Pachayachachic (Colui che mette ordine nel mondo), e gli si attribuiva una famiglia numerosa e moltissimi luoghi di culto. Viracocha era associato all'acqua e alla spuma del lago Titicaca, da cui era emerso, e anche alla spuma dei fiumi e dell'oceano, dove, secondo alcuni miti, sarebbe un giorno scomparso camminando sulle acque, sotto le sembianze di un uomo, in direzione nord-ovest. Questi attributi lo pongono chiaramente in relazione con la stagione delle piogge, mentre altre caratteristiche lo associano piuttosto al fuoco dei cieli e al Sole trionfante. Con il nome di Huari Viracocha (un essere androgino) egli era infatti capace di concentrare in sé tutte le funzioni dei due mondi, quello superiore e quello inferiore. Egli ha creato il sole, la luna, le stelle e i progenitori di tutte le popolazioni andine, compresi gli Inca, separando la notte dal giorno e inaugurando così il ciclo cosmico solare, che avrebbe in seguito affidato all'Inca Manco Capac. Quest'ultimo, insieme ai suoi fratelli e sorelle (gli Ayar), era stato fatto sprofondare nel terreno da Viracocha, ma era poi riemerso nell'antro di Pacaritambo, a sud di Cuzco, proprio all'alba, appena in tempo per riflettere i primi raggi del sole. I figli di Viracocha, Imaymana e Tocapu, avevano insegnato ai popoli delle Ande i nomi e le caratteristiche della flora e della fauna. I loro viaggi, come quelli di Viracocha, potrebbero forse avere qualche relazione con le osservazioni astronomiche.

Alcune preghiere rivolte a Viracocha sono giunte fino a noi. Intorno al 1575 Cristóbal de Molina ne raccolse diverse nel volume *Las crónicas de los Molinas*. Quella che segue è una traduzione della prima:

> O Creatore, tu che stai ai confini della terra, tu che non hai pari, che hai donato agli uomini la vita e la forza, tu che hai detto: «Sia questo un uomo e questa una donna». Tu li hai fatti, dando loro forma, dando loro vita. Fa' che essi vivano nella salute, liberi dal pericolo e in pace. Ovunque tu sia, su nei cieli, giù con il tuono, oppure con le nubi e le tempeste, prestami orecchio, rispondi ed esaudisci la mia preghiera, facci dono della vita eterna. Tienici per sempre nelle tue mani. Ricevi questa offerta, ovunque tu sia, o Creatore.

I riti degli Inca. L'imperatore era dunque considerato il figlio del Sole e della Terra, il prescelto di Viracocha e a lui eguale. Egli agiva in questo mondo come suo centro e come mediatore, sintesi dell'opposizione tra le due metà verticali del cosmo. *Huaca* egli stesso, aveva nei confronti delle *huaca* un atteggiamento ambiguo, potendo sia trattare con loro che combattere contro di loro. Contribuiva alla conservazione e alla stabilità del ciclo cosmico in cui viveva, vigilando affinché l'ordine di Pachayachachic fosse rispettato. Alcuni sacerdoti specializzati (che si dedicavano, per esempio, alle profezie, all'interpretazione degli oracoli, alla celebrazione dei sacrifici e all'ascolto delle confessioni) guidavano i riti finalizzati alla misurazione del ciclo agricolo e di quello dell'allevamento; questi riti, distribuiti nel corso dell'intero anno, corrispondevano ai solstizi e agli equinozi, al passaggio dalla stagione delle piogge (da ottobre a marzo) a quella asciutta e, infine, all'alternarsi del giorno e della notte. Ogni mese un diverso segmento della società di Cuzco si dedicava completamente al culto caratteristico di quel periodo. Una delle festività più importanti era l'Hanan Raymi, che si svolgeva durante il periodo della semina di dicembre: durante questa festa si praticava il rito di iniziazione dei giovani nobili e, poco dopo, si celebrava il Citua per allontanare le malattie portate dalle piogge. Assai importante era anche l'Inti Raymi, collocato, invece, in occasione del raccolto di giugno.

Le grandi cerimonie religiose venivano celebrate a Cuzco in modo collettivo. I sacrifici avevano lo scopo principale di nutrire e placare gli dei: le offerte venivano scelte dalla vasta gamma di possibilità rese disponibili dalla natura (piante, uccelli, conchiglie, sangue di animali, in particolare lama, e anche di esseri umani) e dalla coltura (granturco, coca, pepe, birra di granturco, tessuti, statuette). Al centro del luogo di culto si trovava l'*usnu*, una piccola costruzione sulla quale stava assiso in trono l'Inca e alla cui base si aprivano alcuni canali sotterranei che arrivavano fino ai templi di Viracocha, del Sole e di Illapa. In questo luogo al Sole veniva offerto «da bere», per rabbonirlo e per riportare l'equilibrio tra le potenze del mondo superiore e quelle del mondo inferiore. L'*usnu* fungeva anche da osservatorio astronomico. In occasione delle cerimonie venivano esposte le statue d'oro di Viracocha, del Sole e di Illapa, quella d'argento della Luna e le mummie dei regnanti defunti o le loro copie.

La celebrazione di questi obblighi rituali aveva anche lo scopo di evitare i cataclismi (*pachacuti*), in particolare quelli causati dal calore eccessivo o dall'azione incontrollata dell'acqua. Si credeva che tali cataclismi fossero frutto dell'insoddisfazione delle potenze cosmiche dei due mondi: era convinzione comune che essi fossero già più volte accaduti nel passato, dando inizio ai nuovi cicli, e che potessero avvenire nuovamente. Questa convinzione, fondata sull'osservazione dei movimenti del sole e della luna, dell'alternarsi del giorno e della notte e delle stagioni, dell'opposizione tra acqua e fuoco, veniva tramandata al fine di fornire uno strumento per spiegare la storia del mondo. Si ricordi, a questo proposito, che il termine *pacha* significa, nella lingua quechua, sia «tempo» che «spazio».

Conclusioni. Non è possibile riassumere in un breve articolo la vastità e la complessità della religione ufficiale degli Inca, che a sua volta finì per sovrapporsi ai non meno ricchi sistemi religiosi delle varie province via via sottomesse. La religione permeava e governava tutte le attività, pubbliche e private, delle popolazioni andine. Sia le attività quotidiane che le azioni più importanti venivano sempre compiute con uguale passione e spirito competitivo, a causa del dualismo religioso che in qualche modo trasferiva le proprie dinamiche anche alla società. Le grandi feste religiose, che prevedevano ampia partecipazione e unità, coinvolgevano allo stesso modo tanto la popolazione della capitale quanto quella delle campagne, assicurando la coesione dei diversi gruppi etnici e delle diverse classi sociali dell'Impero. La caratterizzazione divina del potere ne garantiva l'intangibilità e quindi assicurava la stabilità dell'ordine sociale. I sentimenti religiosi, infine, erano egualmente profondi e radicati in tutta la popolazione, dal momento che anche i membri dell'*élite* non esitavano a offrire i loro figli in sacrificio agli dei.

Naturalmente non esiste un libro sacro delle Ande; molto materiale, tuttavia, ci è trasmesso dai documenti dell'età coloniale. Negli ultimi anni molti progressi sono stati fatti, soprattutto per quanto riguarda lo studio dell'astronomia andina. La religione, la cultura e la filosofia si basavano su alcune idee fondamentali: l'opposizione dei contrari, la ricerca della loro conciliazione in un equilibrio armonioso e l'interesse per le leggi umane e naturali, che la religione doveva scoprire e regolare.

Ma la religione registrava anche dei fallimenti per ciò che riguardava l'ordine sociale, soprattutto in relazione all'importanza attribuita alle profezie e alla divinizzazione dell'Inca, fattori che certamente facilitarono la conquista dell'Impero da parte degli Spagnoli. Allo stato attuale degli studi andini non è facile parlare di una teologia in riferimento alla religione degli Inca. Si può tuttavia certamente parlare di un sistema metafisico in relazione al dio principale, Viracocha, la percezione del quale dovette arricchirsi e divenire più complessa negli ultimi giorni dell'Impero.

Lo spirito religioso delle popolazioni andine rivelò una grande intensità dopo la Conquista spagnola, in particolare in occasione dei crudeli ma vani tentativi di costringere i sacerdoti indigeni a confessare dove fossero nascosti gli enormi tesori sognati. Dopo che la religione ufficiale era stata proibita e distrutta dagli invasori, dopo la sua scomparsa insieme all'Impero, le religioni rurali, che certamente venivano praticate nella campagne ancor prima della colonizzazione degli Inca, continuarono a sopravvivere segretamente, nonostante gli sforzi dei missionari per sradicarle del tutto. Durante i secoli della colonizzazione europea queste religioni indigene hanno costituito per le popolazioni delle Ande il nucleo attorno al quale si è andato progressivamente costruendo lo spirito di resistenza e di conservazione dell'identità culturale.

BIBLIOGRAFIA

P. Duviols, *La Lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. «L'extirpation de l'idolâtrie» entre 1532 et 1660*. Lima 1971. Storia dell'Inquisizione itinerante (detta appunto «estirpazione dell'idolatria») contro gli Indios, che descrive i suoi metodi e la reazione delle popolazioni indigene.

P. Duviols, *Punchao, ídolo mayor del Coricancha. Historia y tipología*, in «Antropología andina», 1 (1976), pp. 156-82. Mostra la continuità di una delle principali rappresentazioni del dio solare.

P. Duviols, *La Destrucción de las religiones andinas. Conquista y colonia*, México 1977. Analizza i mezzi utilizzati per soppe-

mere le religioni andine e i tentativi di sostituirle con il Cristianesimo.
L.G. Lumbreras, *De los pueblos, las culturas y las artes del antiguo Perú*, Lima 1969.
Ana María Mariscotti de Görlitz, *Pachamama Santa Tierra*, Berlin 1978.
J.V. Murra, *The Economic Organization of the Inca State*, Greenwich/Conn. 1980. Con numerosi riferimenti all'economia e alla religione.
F. Pease, *El pensamiento mítico*, Lima 1982. Antologia di antichi miti andini, preceduta da una introduzione analitica.
T. Platt, *Symétries en miroir. Le concept de yanantin chez les Macha de Bolivia*, in «Annales, economies, sociétés, civilizations», 33 (1978), pp. 1081-1107. Analisi dei concetti del riflesso e del doppio presso i Macha della Bolivia.
María Rostworowski de Diez Canseco, *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, Lima 1983. Analisi di diverse teorie moderne sul tema del dualismo religioso e politico.
J.H. Rowe, *The Origins of Creator Worship among the Incas*, in S. Diamond (cur.), *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*, New York 1960, pp. 408-29.
G. Taylor, *Camay, Camac, et camasca dans le manuscript Quechua de Huarochiri*, in «Journal de la Société des Americanistes», 63 (1974-1976), pp. 231-44. Analizza un importante concetto del pensiero andino.
H. Urbano, *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*, Cuzco 1981. Antologia di antichi miti andini, con un tentativo di interpretazione basato sul trifunzionalismo di Dumézil.
G. Urton, *At the Crossroads of the Earth and Sky. An Andean Cosmology*, Austin/Tex. 1981. Analisi delle credenze astrologiche contemporanee, confrontate con quelle dell'astronomia precolombiana.
R.T. Zuidema, *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of the Inca*, Leiden 1964 (trad. it. *Etnologia e storia. Cuzco e le strutture dell'impero inca*, Torino 1971). Analizza l'organizzazione geometrica e aritmetica dei luoghi sacri di Cuzco.
R.T. Zuidema, *Mito e historia en el antiguo Perú*, in «Allpanchis», 10 (1977), pp. 15-52.
R.T. Zuidema, *Hierarchy and Space in Incaic Social Organization*, in «Ethnohistory», 30 (1983), pp. 49-75.
[Aggiornamenti bibliografici:
B.S. Bauer, *The Sacred Language of the Inca. The Cusco Ceque System*, Austin/Tex. 1998.
Carolyn Dean, *Inka Bodies and the Body of Christ. Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*, Durham/N.C. 1999.
Penny Drasat, *Elemental Meanings. Symbolic Expression in Inka Miniature Figurines*, London 1995.
Sabine MacCormack, *Religion of the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton/N.J. 1991.
Veronica Salles-Reese, *From Viracocha to the Virgin of Copacabana. Representation of the Sacred at Lake Titicaca*, Austin/Tex. 1997.
W. Sullivan, *Secret of the Incas. Myth, Astronomy and the War against Time*, New York 1996 (trad. it. *Il segreto degli Incas*, Casale Monferrato 1998).
G. Urton, *The History of a Myth. Pacariqtambo and the Origin of the Inkas*, Austin/Tex. 1990.
A. Villoldo e E. Jenresen, *Journey to the Island of the Sun. The Return to the Lost City of Gold*, San Francisco 1992.
In italiano segnaliamo:
C. de Molina, *Leggende e riti degli Incas. Cuzco 1574*, M. Polia (ed. e trad.), Rimini 1993.
H. Huarache Mamani, *Negli occhi dello sciamano. Sul sentiero sacro degli Inca*, Casale Monferrato 1999.
Laura Laurencich Minelli, *Il linguaggio magico-religioso dei numeri, dei fili e della musica presso gli Inca*, Bologna 2001.
D. Domenici e V. Domenici, *I nodi segreti degli Incas*, Milano 2003.
Sofia Venturoli, *Le religioni dell'antico Perù*, Roma 2006.
O. Föllmi, *Pachamama. Viaggio nel cuore dell'America latina*, Milano 2007].

PIERRE DUVIOLS

INTI è il dio del sole venerato dagli Inca nella prima metà del XVI secolo, al tempo della Conquista spagnola. Il Sole era per gli Inca l'antenato dinastico e il dio imperiale. Il sovrano degli Inca, infatti, era considerato figlio del Sole e i suoi comandi erano interpretati come oracoli divini. Secondo una versione del mito della creazione, il Sole, creato dal dio Viracocha in un'isola sacra al centro del Titicaca, il lago che si trova sull'altopiano tra la Bolivia e il Perù, sorse dalle acque e parlò al primo sovrano degli Inca, Manco Capac, dandogli istruzioni in merito al culto del Sole. Questa era la divinità più importante del cielo, insieme al Tuono (o Tempo meteorologico), alla Luna e alle stelle, che gli erano comunque sottoposte. È possibile che il Sole avesse in realtà una triplice identità, ma ciò non è del tutto chiaro. Come spesso accadeva nelle religioni del Nuovo Mondo, infatti, il Sole si presentava sotto vari aspetti e con molteplici appellativi. Inti era la divinità della sovranità, identificata anche con Punchao, la luce del giorno. È probabile che l'astronomia degli Inca avesse identificato e denominato anche le due posizioni solstiziali e qualche altra situazione astronomica particolare riguardante il sole.

Il culto del sole presso gli Inca era strettamente collegato alla crescita del granturco. Il sole, infatti, era di vitale importanza in una società sempre più votata all'agricoltura, ma stanziata ad altitudini caratterizzate da grandinate e frequenti gelate. Il sole in questo senso regolava i tempi di crescita delle piante. Durante l'Inti Raymi (Festa del Sole), che si celebrava nel mese di giugno in occasione del solstizio, i sacerdoti si recavano in pellegrinaggio verso oriente e si svolgeva una cerimonia nel corso della quale il sovrano alzava verso il Sole una coppa di *chica* (una bevanda ottenuta dalla fermenta-

zione del mais), che in seguito spargeva sul terreno. Su tutte le colline circostanti si tenevano analoghi sacrifici dedicati al Sole.

La leggenda della fondazione della capitale Cuzco conferma le basi agricole della religiosità degli Inca. All'inizio, sotto il regno di Manco Capac, essi erano nomadi, ma un giorno fu detto loro di fondare una città nel luogo in cui la verga d'oro, donata loro dal Sole, sarebbe sprofondata facilmente nel terreno, indicandone la fertilità. Il tempio del Coricancha (Recinto dorato) fu fondato da Manco Capac nella forma di un semplicissimo edificio sacro nel luogo in cui la verga era sprofondata; in seguito fu ampliato divenendo il tempio del Sole, una enorme struttura in pietra finemente scolpita che circonda un ampio spiazzo; la facciata era decorata con lamine d'oro che riflettevano la luce del sole (lo stesso Manco Capac all'inizio si era manifestato agli abitanti della valle di Cuzco vestito di abiti dorati scintillanti al sole).

Il Coricancha era il principale edificio religioso, meta di pellegrinaggi e modello per tutti gli altri templi dedicati al Sole eretti nel vasto territorio dell'Impero degli Inca. I numerosi sacerdoti del Sole erano scelti tra gli appartenenti al ceto più elevato (il sommo sacerdote era sempre un parente dell'imperatore). All'interno del tempio vivevano le «prescelte», le spose del Sole, che svolgevano alcuni compiti rituali come la preparazione del mais e della *chica* per le cerimonie e la confezione di preziosi tessuti da offrire al Sole. In occasione dell'Inti Raymi il granturco veniva preparato in modo speciale per essere offerto al Sole: esso era, del resto, l'unico cibo permesso durante alcune festività. Veniva coltivato nel terreno che si trovava all'interno del Coricancha e, tre volte l'anno, in occasione delle cerimonie, venivano esibite anche alcune piante di mais tutte d'oro. Le terre migliori e le mandrie di lama più numerose appartenevano al Sole, il quale riceveva anche le offerte migliori, come lama dal pelame completamente bianco e preziosi oggetti d'oro.

[Vedi anche *MANCO CAPAC* e *VIRACOCHA*].

BIBLIOGRAFIA

B.C. Brundage, *Lords of Cuzco*, Norman/Okl. 1967: contiene una accurata descrizione dell'Inti Raymi.

B. Cobo, *History of the Inca Empire*, Austin/Tex. 1979 (traduzione parziale, condotta sul manoscritto olografo conservato presso la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla, della *Historia del Nuevo Mundo* [1653]): costituisce una delle migliori fonti antiche per la nostra conoscenza di riti e miti.

J.H. Rowe, *An Introduction to the Archaeology of Cuzco*, Cambridge/Mass. 1944: con una dettagliata sezione sul Coricancha.

ELIZABETH P. BENSON

INUIT, RELIGIONE DEGLI. Gli Inuit (Eschimesi) abitano la vasta regione artica e subartica che si estende dalla Siberia alla Groenlandia orientale. Del totale di circa 105.000 Inuit, 43.000 vivono in Groenlandia, 25.000 nel Canada artico, 35.000 (più 2.000 Aleuti) in Alaska e 1.500 (più un'esigua minoranza di Aleuti) in Russia. Per definire questo gruppo etnico si è adottato principalmente il criterio linguistico. Le «lingue eschimesi» (come sono generalmente chiamate) si dividono in due rami principali: *inuit* e *yupik*. L'*inuit* è la lingua parlata nella regione compresa fra l'Alaska settentrionale e la Groenlandia, dove i numerosi dialetti formano una unità continua caratterizzata da comprensione reciproca. Le diverse varietà di *yupik* sono parlate in Siberia e nell'Alaska meridionale fino al Norton Sound.

Il termine *eschimese* sembra essere di origine *montagnais* (dialetto algonchino del Quebec) ed è stato erroneamente tradotto come «mangiatore di carne cruda». Il termine *inuit*, invece, significa semplicemente «uomini». Con questo nome si autodesignano le popolazioni del Canada e, in gran parte, quelle della Groenlandia (dove la definizione più comune è *Kalaallit*). *Yupik* significa «uomo vero», così come pure *Inupiat* (termine usato nell'Alaska settentrionale) significa «uomini veri». *Inuit*, comunque, è il termine comune che è stato scelto per indicare collettivamente le diverse popolazioni dalla Inuit Circumpolar Conference, una organizzazione fondata nel 1977 e che riunisce rappresentanti provenienti dalla Groenlandia, dal Canada e dall'Alaska.

Tradizionalmente gli Inuit si suddividono in gruppi su base geografica. Gli appartenenti a ciascun gruppo o banda (*band*), erano collegati tra loro dalla consanguineità, ma non avevano un capo formalmente riconosciuto. L'unità sociale fondamentale era la famiglia nucleare, ma la famiglia estesa spesso coabitava e cooperava collettivamente nel lavoro. Molto diffuse erano anche le relazioni diadiche di reciprocità, come lo scambio delle mogli e il cosiddetto «matrimonio per burla» (*joking relationship*).

Oggi la maggior parte degli Inuit vive nelle regioni artiche, a nord della linea degli alberi e dell'isoterma di luglio di 10°C. Gli Inuit erano cacciatori che si adeguavano alla disponibilità stagionale dei diversi mammiferi, volatili e pesci. Caratteristica era la caccia con gli arpioni ai mammiferi di mare, ma durante l'estate la sopravvivenza di molti Inuit dipendeva anche dalla caccia sulla terraferma. Alcuni gruppi dell'Alaska settentrionale e del Canada passavano l'anno intero nell'entroterra, cacciando caribù e pescando salmoni. Nell'Alaska meridionale le valli boschive lungo i fiumi erano abitate da Inuit che facevano affidamento, per quanto riguarda la loro sussistenza, sulla grande quantità di pesce e sulle migrazioni di mammiferi marini e di uccelli.

Nella stagione invernale la maggior parte degli Inuit del Canada viveva in case di neve; altri abitavano in case di pietra e terra oppure di legno. Lampade di pietra, in cui bruciava grasso di balena, fornivano il riscaldamento, la luce e il fuoco per cucinare. Per il trasporto usavano imbarcazioni fatte di pelli animali e, ad eccezione della Groenlandia meridionale e dell'Alaska, slitte trainate da cani. I *kayak* servivano per la caccia alle foche e i grandi *umiak* aperti per la caccia alle balene. Alcuni Inuit sono ancora oggi cacciatori e pescatori, ma quasi tutte le società inuit si sono notevolmente modernizzate. L'economia di sussistenza è stata sostituita dall'economia di mercato; sono state introdotte la tecnologia e la scolarizzazione; la televisione ha un ruolo notevole, e così via. Ad eccezione di qualche piccola minoranza in Siberia, gli Inuit sono ormai tutti cristiani, ma anche gli Inuit della Siberia vanno progressivamente perdendo le loro autentiche tradizioni religiose.

Storicamente gli Inuit celebravano numerosi riti per assicurarsi una buona caccia e nelle tante piccole comunità disseminate qua e là, la cui sopravvivenza dipendeva essenzialmente dalla caccia e dalla pesca, esistevano diverse pratiche religiose locali. La vita rituale era comunque più elaborata in Alaska che in Canada e in Groenlandia. Negli insediamenti dell'Alaska vi erano una o più grandi case degli uomini (dette *qarigi* dagli Inuit di Point Barrow e *qasik* da quelli del mare di Bering) dove l'intera popolazione si raccoglieva per i festeggiamenti di tipo sociale e religioso. In Canada, invece, gli Inuit costruivano case di neve temporanee per le celebrazioni di queste feste, mentre l'esistenza di simili strutture rituali in Groenlandia non è documentata.

I rapporti tra gli uomini e gli animali. Secondo la tradizione religiosa degli Inuit orientali, ogni animale ha il suo proprio *inua* (il suo «uomo», «proprietario», «spirito») e, inoltre, la sua anima personale. Sembra che per gli Inuit occidentali, invece, l'*inua* si identificasse con l'anima. Il concetto di *inua* era collegato agli animali, agli attrezzi, ma anche a concetti e a condizioni (come il sonno). Anche i laghi, i corsi d'acqua, le montagne e le stelle avevano il proprio *inua*, ma soltanto l'*inua* della luna, quello dell'aria e quello del mare avevano un ruolo importante nella vita religiosa di queste popolazioni.

Poiché credevano che anche gli animali da loro cacciati avessero un'anima, gli Inuit trattavano le loro prede con grande rispetto. Alle foche e alle balene, una volta portate a riva, si offriva dell'acqua fresca da bere. Solamente dopo aver ricevuto questo gentile omaggio di benvenuto, in qualità di ospiti del mondo umano, le loro anime, secondo la credenza degli Inuit, ritornavano al mare e ben presto erano pronte a farsi nuovamente catturare; potevano inoltre convincere i loro simili a non opporsi alla cattura. La prima caccia stagionale a una particolare specie di foche comportava una distribuzione di carne a tutti gli abitanti dell'insediamento. Questa pratica aveva in ultima analisi lo scopo di suddividere la responsabilità dell'uccisione fra tutti i membri della comunità e di accrescere la possibilità di una buona caccia futura.

I riti degli Inuit connessi con l'orso polare fanno parte di un antichissimo cerimoniale tipico di tutte le regioni circumpolari dell'Eurasia e dell'America settentrionale. Nella Groenlandia meridionale, per esempio, la testa dell'orso ucciso veniva collocata in una casa rivolta nella direzione da dove solitamente venivano gli orsi, in modo che la sua anima potesse trovare facilmente la via del ritorno a casa. Durante i cinque giorni necessari all'anima per raggiungere la sua destinazione, vari onori erano resi all'orso: i suoi occhi e le suo froge venivano accuratamente tappati, per evitare che fosse disturbato dalla vista e dall'odore degli uomini; la sua bocca veniva ripetutamente unta con grasso di balena; vari doni, infine, gli erano presentati. [Vedi *ORSO, CERIMONIA DELL'*, vol. 2]

Di enorme importanza sociale, economica e rituale era la caccia alle balene, soprattutto per gli Inuit dell'Alaska settentrionale. In primavera si cominciava a pulire accuratamente tutta l'attrezzatura necessaria per la caccia e le donne cucivano il vestiario nuovo per gli uomini. Le balene non potevano essere affrontate prima che tutto fosse pulito e ordinato. Nei giorni precedenti la partenza per la caccia gli uomini dormivano nella casa delle feste e osservavano vari tabu relativi al cibo e alla sessualità. Anche la conclusione della stagione della caccia alle balene veniva celebrata con una grande festa, il cui scopo principale era quello di manifestare alle balene atteggiamenti vari di ospitalità.

Tabu, amuleti e canti. A differenza delle pratiche di culto rivolte alle divinità, che in realtà avevano un'importanza relativa, i tabu, gli amuleti e i canti erano invece straordinariamente importanti per gli Inuit. Quasi tutti i tabu avevano lo scopo di tenere lontani dalla cacciagione coloro che risultavano impuri a causa di un parto, delle mestruazioni oppure del contatto con la morte. In molti luoghi era importante anche la separazione fra gli animali acquatici e quelli terrestri, riflesso probabilmente delle diverse modalità della caccia a seconda dei mutamenti stagionali. L'infrazione di un tabu poteva provocare conseguenze negative per l'individuo (per esempio la perdita della sua buona fortuna nella caccia, una malattia o, persino, la morte), ma spesso si temeva che ne potesse soffrire l'intera comunità. Si credeva, peraltro, che una confessione pubblica, pronunciata sotto la guida di uno sciamano, fosse in genere

sufficiente ad annullare gli effetti negativi della trasgressione di un tabu.

Gli amuleti, che dispensavano il loro potere soltanto al loro primo proprietario, erano utilizzati in primo luogo per assicurare il successo nella caccia e la buona salute e, secondariamente, per tenere lontani tutti gli influssi negativi. Di solito i genitori e i nonni comperavano da uno sciamano gli amuleti per i loro bambini. Questi oggetti erano in genere ricavati da parti di animali o di uccelli, ma potevano essere fatti con qualunque altro materiale. Erano indifferentemente cuciti sugli indumenti, collocati nelle imbarcazioni oppure appesi all'interno delle case.

Per aumentare l'effetto dell'amuleto si faceva ricorso al cibo totemico oppure a canti segreti. Le formule e i canti segreti, usati soprattutto per accrescere il successo nella caccia, servivano anche per il controllo di altre attività ed erano spesso associati ai tabu alimentari. I canti venivano ereditati all'interno delle famiglie oppure comperati. Se un canto passava da una generazione all'altra, poteva essere utilizzato da tutti i discendenti di quella famiglia, ma una volta venduto diventava inefficace per tutti i suoi precedenti proprietari.

I riti di passaggio. In molte zone del Canada e dell'Alaska le donne dovevano partorire da sole, isolate in una piccola capanna o in una tenda. Dopo il parto, per un certo periodo la donna era soggetta ai tabu del cibo e del lavoro. I neonati ricevevano di solito il nome di una persona defunta da poco. Il nome era considerato una parte essenziale e vitale dell'individuo: il defunto, in qualche modo, continuava a vivere nel bambino che portava il suo nome. Questo rapporto creava un forte legame sociale fra il neonato e tutta la parentela del defunto.

La famiglia celebrava con particolare enfasi i diversi momenti che accompagnavano lo sviluppo dei bambini, specialmente quei momenti che avevano a che fare con le attività economiche di sussistenza. Quando il fanciullo uccideva la sua prima foca, per esempio, si procedeva a una grande distribuzione di carne a tutti gli abitanti del villaggio ed egualmente una festa e una distribuzione di carne seguiva l'uccisione di ogni nuova importante specie animale.

La morte era considerata semplicemente il passaggio a una nuova esistenza. I defunti potevano abitare in due luoghi distinti, l'uno collocato nel cielo e l'altro nel mare (o nel sottosuolo). Gli Inuit della Groenlandia giudicavano più attraente il soggiorno nelle profondità del mare, perché laggiù i defunti potevano continuare a praticare con successo la caccia alle balene; nell'alto del cielo, invece, l'esistenza era estremamente monotona. La destinazione all'una o all'altra dimora nell'Aldilà non dipendeva dalla condotta morale del defunto, ma soltanto dalle modalità della sua morte. Un uomo morto durante la caccia alle balene o una donna morta di parto, per esempio, erano certi di essere destinati alla dimora nelle profondità del mare. Fra gli Inuit, comunque, coesistevano concezioni sull'Aldilà anche molto diverse: per quelli del Canada e dell'Alaska, per esempio, la dimora più piacevole era quella collocata nel cielo. Alcuni gruppi di Inuit, infine, avevano credenze sull'Aldilà concettualmente poco sviluppate o addirittura non ne avevano affatto.

Mentre i riti funerari per i defunti erano in genere celebrati dai parenti più stretti e dai vicini, la Grande Festa dei morti, che si svolgeva in Alaska, nella zona interna tra il fiume Kuskokwim e il Kotzebue Sound, attirava spettatori anche dai villaggi vicini. Si trattava di un festeggiamento comunitario, organizzato congiuntamente da diversi gruppi, in cui lo statuto sociale degli ospiti veniva orgogliosamente esibito attraverso la quantità di cibo, di pellicce, di abiti e di attrezzi che venivano portati in dono.

La festa delle vesciche, una importante ricorrenza annuale che cadeva nel mese di dicembre, era tipica dell'Alaska e veniva celebrata in tutta la regione tra l'isola di Kodiak e Point Hope. Nel corso di questa festa le vesciche di tutte le foche uccise nell'anno precedente venivano restituite al mare: lo scopo era quello di favorire il ritorno delle loro anime in nuovi corpi e di propiziare così nuova selvaggina. Le pelli di tutti gli uccelli e degli altri piccoli animali catturati dai ragazzini venivano in questa occasione esposte nella casa delle feste; alle anime degli uomini, alle anime delle foche e a tutti i presenti erano distribuiti doni in grande quantità.

Gli sciamani. In Groenlandia e nel Canada gli sciamani (*angakkoq*) avevano un ruolo centrale nella religione. In Alaska, invece, dove era possibile a chiunque diventare sciamano in seguito a una chiamata, molti atti rituali non richiedevano l'intervento dello sciamano. Gli aspiranti sciamani imparavano dagli sciamani esperti a garantirsi l'aiuto degli spiriti e a usare le varie tecniche come la *trance* estatica. In Groenlandia e nel Labrador l'iniziazione dell'apprendista consisteva nell'essere «divorato» da un orso polare o da un grosso cane mentre si trovava isolato e in *trance* in una landa abbandonata. Una volta rinato, era pronto a padroneggiare gli spiriti.

In Groenlandia gli sciamani usavano il tamburo per entrare in *trance*; anche le maschere, specialmente in Alaska, venivano utilizzate sia nelle relazioni di tipo religioso che in quelle di genere del tutto profano. Lo sciamano poteva convocare gli spiriti con cui era in rapporto nell'abitazione in cui doveva svolgersi la seduta sciamanica, oppure era in grado di intraprendere egli stesso un volo di tipo spirituale. Lo sciamano canadese poteva, per esempio, discendere presso l'*inua* del mare

la Donna del mare, per catturare le foche. In Alaska, invece, lo sciamano dell'isola di Nunivak si recava nei vari villaggi in cui vivevano le diverse specie di animali marini. Nella regione del Norton Sound si credeva che potesse addirittura volare fin sulla luna, allo scopo di procurare selvaggina per l'intero villaggio.

Lo sciamano era considerato il principale strumento capace di dare informazioni sulle cose sconosciute, ma chiunque poteva ottenere notizie dagli spiriti mediante una tecnica semplice detta *qilaneq*. In questo caso era sufficiente sollevare un oggetto e porre la domanda: la risposta, affermativa oppure negativa, dipendeva dal peso apparente dell'oggetto.

Gli sciamani avevano anche competenze di tipo medico. Succhiavano la parte malata dove si credeva fosse penetrato un oggetto estraneo, per esempio, oppure recuperavano l'anima che era stata in qualche modo sottratta. Piuttosto comuni erano anche figure di streghe e stregoni, che spesso erano considerate vecchie vendicative: gli sciamani avevano il compito di smascherarli. Talora uno sciamano veniva a sua volta accusato di avere approfittato dei propri poteri per recare danno a qualcuno: in questo caso egli rischiava la morte.

Le divinità. Gli Inuit del Canada e della Groenlandia credevano che l'*inua* del mare, la Donna del mare, avesse il controllo sugli animali marini e potesse nasconderli per punire gli uomini quando questi infrangevano un tabu. Franz Boas (1888) trascrisse nella forma *Sedna* il nome che veniva attribuito a questa dea dagli Inuit dell'isola di Baffin: probabilmente tale nome significa «colei che sta giù in fondo». [Vedi *SEDNA*].

Gli Inuit della parte orientale dell'isola di Baffin procedevano all'uccisione rituale di Sedna in occasione di una festa che si celebrava nel periodo delle tempeste autunnali, allo scopo di rendere di nuovo possibile la caccia delle foche. La cerimonia comprendeva, fra l'altro, uno scambio rituale delle mogli e una gara di tiro alla fune: il risultato di questa competizione forniva le previsioni del tempo per l'inverno imminente.

Mentre Sedna rappresentava il principio femminile, l'*inua* della luna, Aningaaq, rappresentava il principio maschile. Un mito delle origini racconta come egli fosse stato un tempo un uomo che aveva commesso incesto con la propria sorella, in seguito al quale la donna era diventata il sole e l'uomo la luna. Se si esclude questo riferimento, il sole non aveva alcuno spazio nella religione degli Inuit, mentre la luna era associata alla fertilità femminile. Aningaaq era ritenuto un grande cacciatore e per gli Inuit dell'Alaska la luna aveva il controllo totale sulla selvaggina. [Vedi *ANINGAAQ*].

L'aria era chiamata Sila, che significa anche «universo» e «intelletto». L'*inua* dell'aria era una figura piuttosto astratta, ma molto temuta: se le si recava offesa infrangendo un tabu, ella si vendicava causando tempeste e bufere di neve.

Il Corvo era protagonista di numerosi cicli mitici, soprattutto in Alaska, come creatore, come eroe culturale oppure come trickster, ricoprendo la funzione di tuffatore cosmogonico oppure di creatore della luce. Egli invece aveva un ruolo del tutto trascurabile nelle pratiche religiose. [Vedi *TRICKSTER*, articolo *Trickster dell'America settentrionale*, vol. 1].

Le notevoli differenze e, talvolta, le contraddizioni che si riscontrano quando si cerca di ricostruire le credenze religiose degli Inuit dipendono in primo luogo dall'enorme territorio su cui erano stanziate queste popolazioni, ma anche dalla mancanza di una vera e propria organizzazione sociale e di una lingua scritta. Comune a tutti gli Inuit, comunque, era l'importanza vitale che essi attribuivano a un rapporto stretto e rispettoso con tutti gli animali da cui dipendeva la loro sussistenza.

BIBLIOGRAFIA

Una eccellente panoramica sulla cultura degli Inuit, dalla preistoria ai tempi odierni, si può trovare in D. Damas, *Handbook of North American Indians*, V, *Arctic*, Washington/D.C. 1984. Il migliore studio sulla religione degli Inuit è Margaret Lantis, *The Religion of the Eskimos*, in V. Ferm (cur.), *Forgotten Religions*, New York 1950, pp. 311-39. Della stessa autrice cfr. *Alaskan Eskimo Ceremonialism*, New York 1947. Questo testo, molto accurato nella documentazione, si basa anzitutto su fonti letterarie, ma si avvale anche delle osservazioni sul campo effettuate dell'autrice durante il periodo di permanenza sull'isola di Nunivak. Inge Kleivan e Birgitte Sonne, *Eskimos. Greenland and Canada*, Leiden 1985 (Iconography of Religions, VIII, 2) è una breve rassegna sulla religione degli Inuit in Canada e Groenlandia, intesa come introduzione a una serie di immagini che illustrano la vita religiosa di queste popolazioni. Una vivida presentazione della cultura degli Inuit del mare di Bering nel XIX secolo è W.W. Fitzhugh e Susan A. Kaplan, *Inua. Spirit World of the Bering Sea Eskimo*, Washington/D.C. 1982. Questo studio affascinante dimostra l'importanza di questa entità divina in ogni aspetto dell'esistenza di questi Inuit. Interessante ricerca sulla religione di due gruppi di Inuit canadesi è J.G. Oosten, *The Theoretical Structure of the Religion of the Netsilik and Iglulik*, Meppel 1976. Per informazioni sui riti che riguardano gli animali cfr. Regitze Søby, *The Eskimo Animal Cult*, in «Folk», 11/12 (1969-1970), pp. 43-78. Sulla figura dello sciamano nella comunità degli Inuit cfr. Birgitte Sonne, *The Professional Ecstatic in His Social and Ritual Position*, in N.G. Holm (cur.), *Religious Ecstasy*, Stockholm 1982, pp. 128-50; e D. Merkur, *Becoming Half Hidden. Shamanism and Initiation among the Inuit*, Stockholm 1985.

Tra i tanti e celeberrimi volumi di Knud Rasmussen, citiamo soltanto *The Netsilik Eskimos. Social Life and Spiritual Culture*, København 1931, che presenta materiale raccolto dall'autore

presso vari gruppi di Inuit che avevano avuto fino a quell'epoca scarsissimi contatti con il mondo americano ed europeo. Segnaliamo infine, sugli Inuit dell'Alaska: R.F. Spencer, *The North Alaskan Eskimo. A Study in Ecology and Society*, Washington/D.C. 1959; e Ann Fienup-Riordan, *The Nelson Island Eskimo. Social Structure and Ritual Distribution*, Anchorage 1983.

Ricca bibliografia sulla religione degli Inuit si trova in J. Fisher, *Bibliography for the Study of Eskimo Religion*, «Anthropologica», 15 (1973), pp. 231-71.

[Aggiornamenti bibliografici: Catherine L. Albanese, *Nature Religion in America. From the Algonkian Indians to the New Age*, Chicago 1990; L.-J. Dorais, *Quaqtaq. Modernity and Identity in an Inuit Community*, Toronto 1997; Dorothy Harley Eber, *When the Whalers Were Up North. Inuit Memories from the Eastern Arctic*, Kingston 1989; Antonia Mills e R. Slobodin, *Amerindian Rebirth. Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit*, Toronto 1994; J.T. Seidelman e H. Seidelman, *The Inuit Imagination. Arctic Myth and Sculpture*, Vancouver 1993; F.J. Tester e P. Kulchyski, *Tammarniit (Mistakes). Inuit Relocation in the Eastern Arctic, 1939-63*, Vancouver 1994; B.G. Trigger e W.E. Washburn (curr.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, I, *North America*, New York 1996].

INGE KLEIVAN

IROCHESI, RELIGIONE DEGLI. La Lega degli Irochesi era composta, al tempo del primo contatto con gli Europei, da cinque «nazioni»: i Mohawk, gli Oneida, gli Onondaga, i Cayuga e i Seneca. Nel 1724, a questi cinque popoli si unirono i Tuscarora, dando origine così alle cosiddette Sei nazioni degli Irochesi. Queste tribù fanno parte di un più vasto complesso di popoli parlanti la lingua irochese. Il gruppo linguistico settentrionale, al quale appartengono le tribù che compongono la lega, include anche gli Irochesi del San Lorenzo, gli Uroni, i Wyandot, i Susquehanna, i Nottoway, gli Erie, i Wenro e i Neutrals. I Cherokee formano invece il gruppo linguistico meridionale. La separazione tra gruppi settentrionali e meridionali ebbe luogo verosimilmente 3.000 o 4.000 anni fa e fu all'origine di nuovi dialetti sviluppatisi nel corso dei tempi.

All'inizio del XVII secolo gli Irochesi abitavano l'area geografica compresa tra i 42° e i 44° di latitudine nord e tra i 74° e i 78° di longitudine ovest. Alla fine del XVII secolo, la Lega degli Irochesi controllava un vasto territorio che andava dalla valle del Mohawk a est al lago Erie a ovest, mentre da nord a sud si estendeva dal lago Ontario fino alle montagne che sorgono nella parte occidentale e centromeridionale dello Stato di New York e in quella nordoccidentale della Pennsylvania.

All'epoca del contatto con gli Europei, gli Irochesi erano un popolo matrilineare e matrilocale, che viveva in villaggi formati da grandi costruzioni, conosciute come *longhouse* (casa lunga), situate in cima alle alture. I villaggi erano di solito semipermanenti e protetti da palizzate. Gli uomini si occupavano di caccia, pesca e della conduzione delle guerre; le donne coltivavano i campi e raccoglievano bacche, noci e radici. Le madri dei clan eleggevano i cinquanta *sachem*, i capi che dovevano presiedere, dal territorio di Onondaga, alla gestione degli affari della lega con gli altri popoli.

Cosmologia. La strutturazione cosmologica dello spazio in tre livelli fonda le categorie attraverso le quali gli Irochesi interpretano l'esperienza umana. Il mondo celeste e quello sotterraneo rappresentano gli estremi della realtà dal punto di vista spaziale ed esistenziale. Il mondo celeste è ordine, bontà, calore, luce e vita. Quello sotterraneo è invece caos, male, freddo, tenebra e morte. Nel mondo di mezzo – il mondo dell'ordinaria esperienza umana – le qualità di entrambi i mondi si interconnettono in una miriade di modi, sia ciclici, come la notte che segue il giorno, sia antagonistici, come il bene che combatte il male.

Sul piano mitico, questo mondo è la creazione di due gemelli, l'uno buono e l'altro cattivo. Il primo, il Maestro di Vita, creò la flora e la fauna. Nel creare gli esseri viventi, egli tenne costantemente a mente il mondo celeste e modellò i costumi umani su quelli di quest'ultimo. Suo fratello cercò di imitarne gli atti creativi, ma ne risultarono tutte forme di vita cattive, dannose e mostruose. Il gemello malvagio è freddo come il ghiaccio e duro come la selce, e si ritiene che la sua influenza infetti tutti i settori dell'esistenza. Ciascuno dei due gemelli lasciò dietro di sé forze spirituali e altre manifestazioni delle sue inclinazioni e del suo potere. Il significato generale della religione irochese consiste nel favorire la crescita e nel rinnovare il potere delle forze propizie alla vita e, al contempo, nel ridurre o nell'eliminare quelle forze che minacciano la vita, come la malattia e la sofferenza.

Riti comunitari. Vivere in armonia con le forze spirituali è il requisito essenziale della religione irochese. Le relazioni fondamentali che stanno alla base della vita comunitaria sono rinnovate, intensificate e celebrate nei cicli calendariali della religione *longhouse*. La forma finale del ciclo cerimoniale irochese fu fissata nel XIX secolo per influsso del profeta seneca Handsome Lake (1735-1815). [Vedi la biografia di *HANDSOME LAKE*]. La religione *longhouse*, così com'è praticata oggi, è una sintesi di elementi delle tradizioni dei cacciatori-raccoglitori del medio periodo Woodland e dei primi tempi del tardo Woodland (300-1000 d.C.) con il complesso di tradizioni agricole che gradualmente si svilupparono durante il tardo Woodland (1000-1500 d.C.).

L'espressione fondamentale della comunità irochese nei riguardi delle forze spirituali benefiche dell'univer-

so è il rendimento di grazie. Tutte le cerimonie irochesi, dunque, cominciano e finiscono con una formula di ringraziamento, un peana a tutte le forze della terra, del cielo e del mondo celeste, che creano, nutrono e rinnovano la vita. La formula di ringraziamento è costituita da tre elementi principali. La prima parte comprende preghiere di ringraziamento alla terra, alle acque, alle piante e agli alberi, agli animali e agli uccelli, nonché alle «tre sorelle», ossia agli alimenti che stanno alla base della sussistenza degli Irochesi: il mais, i fagioli e la zucca. La seconda parte della formula è indirizzata alle forze spirituali più potenti, ossia il vento, il tuono, il sole, la luna e le stelle. La sezione finale, poi, rende grazie alle guide spirituali degli Irochesi: Handsome Lake, il Creatore e i Quattro Esseri (protettori degli umani e messaggeri inviati dal Creatore a Handsome Lake).

L'epitome della sintesi rappresentata dalla religione *longhouse* è la cerimonia di Mezzo Inverno, che dura per otto giorni e concentra in sé tutte le tematiche e le componenti più rilevanti del cerimoniale irochese. I primi quattro giorni della cerimonia rappresentano la parte più antica del rito e accolgono molti elementi incentrati su pratiche sciamaniche risalenti al periodo in cui la sussistenza della comunità si fondava sulla caccia. Questa prima parte del cerimoniale è rivolta all'espulsione simbolica del vecchio anno mediante riti di confessione, lo smuovere delle ceneri e la realizzazione dei sogni, insieme con le cerimonie delle cosiddette società di medicina, i rituali della società delle Facce False e il sacrificio del Cane Bianco (oggi non più praticato). Questi riti espiatori e catartici sgombrano il sentiero al nuovo anno e alla seconda parte della cerimonia, la cui struttura riflette appieno le credenze dell'epoca in cui la sussistenza della comunità era già affidata alle coltivazioni stanziali. I «quattro riti sacri», ossia la danza della piuma, la danza della pelle o del tamburo, la salmodia personale e il gioco della scodella, sono considerati doni del creatore, modellati su cerimonie del mondo celeste. Un'invocazione al tabacco, sorta di rendimento di grazie, serve a implorare la benedizione di ciascuna delle forze spirituali nel nuovo anno. Sia le Danze del Nostro Sostentamento, sia le esibizioni delle cosiddette Facce di Paglia sono intese ad attrarre una stagione agricola feconda. Il ciclo di cerimonie annuali ha inizio dalla cerimonia di Mezzo Inverno e si conclude con essa.

Benché il ciclo cerimoniale possa variare in qualche misura da una *longhouse* all'altra, esso include quasi invariabilmente la cerimonia di Mezzo Inverno, la Danza del Cespuglio, il Ringraziamento all'Acero, la Semina, e le cerimonie della Fragola, del Lampone, dei Fagiolini Verdi, del Tuono, del Piccolo Grano, del Grano Verde e del Raccolto.

Le società di medicina. La finalità della religione irochese consiste non soltanto nel rafforzare e intensificare la vita, ma anche nel contrastare tutto ciò che la minaccia. Le forze spirituali che assistono gli esseri umani in questa battaglia si sono manifestate molto tempo fa e hanno stipulato dei patti con i singoli individui, le famiglie e le società. Tramite il digiuno, le visioni oniriche e gli stati estatici, gli antichi sciamani cercavano di divinare le cause delle malattie, della sofferenza, delle carestie e delle morti improvvise o epidemiche. Altri sciamani possedevano invece capacità diverse e riti dotati di potere di guarigione. Talvolta, gli sciamani che detenevano segreti simili si riunivano in sodalizi. Venuto meno lo sciamanismo individuale, queste «società di medicina» acquistarono un'importanza sempre maggiore nella vita irochese e assunsero il ruolo di custodi delle antiche tradizioni sciamaniche.

Il significato dei riti delle società di medicina nella vita irochese è diverso da quello delle cerimonie comunitarie. Queste ultime sono celebrazioni intese a esprimere un rendimento di grazie, seguono il ciclo agricolo, sono indirizzate alle forze spirituali più importanti e hanno luogo nella *longhouse*. I riti delle società di medicina, invece, sono intesi a evocare il potere, hanno carattere occasionale, si basano sull'invocazione dello spirito tutelare della singola società di medicina e sono solitamente eseguiti in case private. La condizione di appartenenza a una società è generalmente il fatto di essere stati guariti da un rito di quella società. Ciascuna società di medicina ha propri miti, canti, danze, preghiere, costumi e accessori rituali. Proponiamo qui un elenco delle società di medicina irochesi e delle loro principali caratteristiche.

1. La *Società dei medicine men* (detta anche Scuotere la Zucca [*Shake the Pumpkin*]) è la maggiore società di medicina, alla quale appartengono molti membri che aderiscono anche ad altre società. Essa ebbe origine da un patto stipulato tra i suoi fondatori e gli animali di medicina. In cambio di feste offerte in loro onore, gli animali promisero di curare le malattie, alleviare le sofferenze e tener lontana la cattiva sorte. Certe pratiche della società, come maneggiare i carboni ardenti e indossare maschere senza buchi per gli occhi, sono estremamente antiche.
2. La *Compagnia degli Animali Mistici* comprende le società del Bisonte, della Lontra, dell'Orso e dell'Aquila, nelle quali i membri imitano i loro animali tutelari con danze, canti e pratiche. In tal modo, essi mantengono viva la tradizione sciamanica nella quale gli uomini e gli animali comunicano tra di loro e possono anche scambiarsi le rispettive forme.
3. La *Società di medicina della Piccola Acqua*, come il

suo alleato, la Società dell'Aquila, era originariamente associata alla guerra e alla cura delle ferite ricevute in battaglia. Secondo gli Irochesi la sua medicina, ottenuta dal miscuglio di parti di animali, uccelli e piante, è più potente di quella di ogni altra società. Per rinnovare queste arti mediche, la società tiene diverse cerimonie notturne nell'arco dell'anno.

4. Anche la *Società del Piccolo Popolo* (detta anche Danza Oscura) tiene le sue cerimonie di notte. Questa società ha lo scopo di mantenere buoni rapporti con lo *jo-ga-oh* (piccolo popolo), formato da spiriti simili a folletti che aiutano gli uomini in molti modi, ma che possono celarsi sotto diverse forme per compiere atti nocivi.
5. La *Società delle Facce False* è la favorita degli Irochesi. Le maschere di legno indossate dai suoi membri sono abitate dal potere e tanto la loro realizzazione quanto la loro cura sono circondate da rispetto e da atti rituali. Le pratiche più comuni eseguite oggigiorno dalle Facce False, come smuovere le ceneri, maneggiare i carboni ardenti, fingersi gobbi e portare bastoni, vennero già descritte presso gli Uroni da osservatori del XVII secolo. Probabilmente, dunque, gli Irochesi appresero la tradizione delle Facce False dagli Uroni. In primavera e in autunno, la società esegue riti di purificazione della comunità dalla malattia mentre, nella cerimonia di Mezzo Inverno, offre nella *longhouse* sia dei rituali indirizzati ai suoi membri, sia delle cerimonie per la comunità tutta ed esegue, quando è necessario, dei riti di guarigione individuali.
6. La *Società delle Facce di Buccia* è consacrata agli spiriti agricoli. Le Facce di Buccia curano tramite le ceneri e i carboni ardenti e, nella cerimonia di Mezzo Inverno, irrompono nella *longhouse* annunciando il loro imminente viaggio all'altro capo del mondo fino alla stagione del raccolto.
7. La *Società Towii'sas* è una società femminile che venera il grano, i fagioli e la zucca. Essa prende parte alla cerimonia del Grano Verde e ha propri riti di guarigione.
8. La *Società Ohgiwe* tiene delle cerimonie per coloro i cui sogni sono stati invasi dai fantasmi. Per nutrire il fantasma e dissuaderlo dal disturbare i viventi viene organizzato un banchetto: la condivisione del cibo, che porta l'armonia nelle relazioni umane, può equilibrare allo stesso modo i vincoli tra vivi e defunti. Gli Irochesi rispettano e temono i defunti, ed eseguono dunque per loro diverse celebrazioni. Oltre alle feste condotte dalla Società Ohgiwe, la comunità organizza una Festa dei Defunti, anch'essa chiamata Ohgiwe, che si tiene una o due volte l'anno. Al banchetto, che ha luogo dopo mezzanotte ed è accompagnato da canti e danze, vengono invitate tutte le anime e in particolare quelle trapassate di recente. Nel corso dei mesi invernali, poi, si tengono anche frequenti celebrazioni familiari, che hanno il duplice fine di adempiere le obbligazioni nei confronti dei defunti e, al contempo, di riunire i parenti.

L'individuo. Nella tradizione irochese precedente al XIX secolo, l'accesso al potere e alla guida delle forze spirituali non era circoscritto alla comunità nel suo insieme, tramite la vita cerimoniale collettiva, o alle sole società di guarigione. Anche il singolo individuo aveva una serie di alleati spiritualmente vitali, che includevano amuleti, involti di medicina, spiriti guardiani e la propria stessa anima.

Il mezzo più comune per la comunicazione con queste forze era la visione onirica. Nei riti di pubertà o nella preparazione sciamanica, uno spirito guardiano si rivelava all'individuo tramite una visione onirica. Lo spirito poteva prendere forma umana o animale, o le sembianze di un uccello come il corvo o la cornacchia. Tra la persona e lo spirito guardiano si instaurava una relazione stretta e forte, e tale amicizia assicurava all'individuo un potere e una fiducia interiori maggiori rispetto a colui che non godeva di questo legame. Lo spirito guardiano rivelava i propri desideri nei sogni. Ignorare l'alleanza con lo spirito o non riuscire a interpretarne i desideri poteva portare alla malattia e tale malattia comportava una pericolosa interruzione delle relazioni tra esseri umani e forze spirituali. Quando qualcuno si ammalava, i suoi sogni dovevano essere analizzati, per cercare di scoprire i desideri dello spirito guardiano. Talvolta, per realizzare il sogno potevano essere necessari gli sforzi concordi di tutti i membri della comunità ed essi vi si applicavano con impegno.

Analogamente, poteva verificarsi anche una sorta di allontanamento tra l'*ego* di una persona e la sua anima. Gli Irochesi pensavano che l'anima fosse la fonte del benessere sia biologico sia mentale e che la forma di espressione dell'anima fossero i sogni. Perdere contatto con essa, o negarne i desideri, poteva causare la rivolta dell'anima contro il corpo. Per evitare tale evenienza e per porre rimedio a una malattia già insorta, occorreva analizzare attentamente i sogni. Il rito di divinazione dei sogni, che fa tuttora parte della Cerimonia di Mezzo Inverno degli Onondaga, era frequente già presso gli Uroni nel XVII secolo. I desideri dell'anima dell'individuo malato potevano rivelarsi sotto forma di enigma: in questo caso, chiunque fosse riuscito a risolvere correttamente tale enigma avrebbe dovuto esaudire il desiderio dell'anima, che poteva richiedere un oggetto, una festa, l'esecuzione di un certo rito o un certo numero di altre azioni.

Secondo gli Irochesi, poi, i sogni potevano anche

mettere in guardia da avvenimenti futuri, che si sarebbero potuti prevenire mettendo in scena il sogno e in tal modo adempiendo ad esso. Per esempio, un guerriero che sognava di essere stato catturato, legato e torturato da un nemico poteva, da sveglio, chiedere agli altri membri della tribù di legarlo e di sottoporlo a qualche supplizio, affinché si potessero evitare il dolore e la vergogna predetti dal sogno. I sogni potevano riguardare anche la caccia, la pesca e le azioni militari e politiche.

Presso gli Irochesi e gli Uroni antichi non vi era alcun aspetto della vita che non fosse toccato dal sogno. Dal punto di vista religioso, il sogno svolgeva un ruolo al contempo conservativo e innovativo. Da un lato, infatti, esso confermava, all'interno dell'esperienza individuale, il sistema religioso culturalmente trasmesso, mentre dall'altro introduceva cambiamenti nelle credenze e nei riti che componevano quel sistema. Non sarebbe esagerato affermare che la maggior parte della religione irochese era formata di materiale onirico. Mediante questo processo di costruzione, la ierofania individuale divenne interpretabile simbolicamente e accessibile a tutti. Gli ultimi cambiamenti significativi introdotti nella vita irochese sulla base dell'esperienza onirica si ebbero grazie alle rivelazioni di Handsome Lake, che vennero alla fine istituzionalizzate nell'odierna religione *longhouse*.

Oggi la maggior parte degli Irochesi vive in riserve in Canada e nello Stato di New York. Pressappoco un quarto dei circa 25.000 Irochesi viventi aderisce alla religione *longhouse* tradizionale. Oltre alle cerimonie già descritte, essi recitano una parte del *Gaiwiio* (buona parola) di Handsome Lake la prima mattina delle cerimonie di Mezzo Inverno e del Grano Verde. La formalizzazione delle rivelazioni avute tramite visioni oniriche dal profeta dal 1799 fino alla sua morte, nel 1815, costituisce il contesto morale, cerimoniale, sociale e teologico nel quale vivono i seguaci della religione *longhouse*. La recitazione completa del *Gaiwiio*, eseguita da un predicatore autorizzato, può aver luogo ogni due anni al raduno autunnale delle Sei nazioni, a discrezione della *longhouse* che di volta in volta organizza l'incontro.

BIBLIOGRAFIA

La più importante fonte di informazioni sulla religione degli Uroni del XVII secolo, che fornisce anche alcuni scorci di vita irochese, è l'imponente raccolta di documenti R.G. Thwaites (cur.), *The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, I-XXXIX, New York (1896-1901) 1959, rist. Il XIX secolo segnò l'inizio degli studi moderni sulla religione irochese, tra i quali l'opera classica L.H. Morgan, *The League of the Ho-de'-no-sau-nee, or Iroquois*, Rochester 1851, rist. New York 1993 (trad. it. *La Lega degli Ho-de'-no-sau-nee, o Irochesi*, Roma 1998). La più completa raccolta di storie cosmologiche irochesi si trova in J.N.B. Hewitt, *Iroquois Cosmology*, in «Annual Report of the Bureau of American Ethnology», 21 (1899-1900) e 43 (1925-1926). Per uno studio pregevole e completo della cerimonia di Mezzo Inverno, cfr. Elisabeth Tooker, *The Iroquois Ceremonial of Midwinter*, Syracuse (1970) 2000, rist. Per un'introduzione al cerimoniale di rendimento di grazie e per una traduzione delle preghiere cfr. W.L. Chafe, *Seneca Thanksgiving Rituals*, in «Bureau of American Ethnology Bulletin», 183 (1961). Un'approfondita comparazione tra diverse preghiere di ringraziamento insieme allo studio di altri momenti del ciclo rituale si trova in M.K. Foster, *From the Earth to Beyond the Sky. An Ethnographic Approach to Four Longhouse Speech Events*, Ottawa 1974. Per una serie di utili informazioni sulle società di medicina, corredata dall'unica traduzione inglese completa del «Codice di Handsome Lake», il *Gaiwiio*, cfr. W.N. Fenton (cur.), *Parker on the Iroquois*, Syracuse/N.Y. 1968. Il fondamentale lavoro condotto da Fenton presso gli Irochesi è ben espresso da alcune tra le sue principali pubblicazioni: W.N. Fenton, *An Outline of Seneca Ceremonies at Coldspring Longhouse*, in «Yale University Publications in Anthropology», 9 (1936), pp. 3-22; e *Masked Medicine Societies of the Iroquois*, in «Annual Report of the Smithsonian Institution», 1940, pp. 397-430. Per una indispensabile raccolta di articoli sugli Irochesi e sui popoli confinanti, cfr. W.C. Sturtevant e B.G. Trigger (curr.), *Handbook of North American Indians*, XV, *Northeast*, Washington/D.C. 1978.

[In italiano è stato tradotto il volume di A.C. Parker, *Leggende dei pellerossa*, Milano 2003; segnaliamo inoltre il racconto di viaggio di P. Andreani, *Giornale 1790. Diario di un viaggio da New York ai villaggi irochesi, alle sorgenti minerali di Saratoga e alla comunità utopica degli Shakers del conte Paolo Andreani*, C. Marino (cur.), Bologna 2005].

DONALD P. ST. JOHN

ISLAM NELLE AMERICHE. L'identità dei primi musulmani che misero piede sul suolo americano è sconosciuta. Le prove che si sono volute produrre alla teoria di un arrivo musulmano da Spagna e Africa occidentale prima di Colombo sono piuttosto ambigue, ma non trascurabili. Si è scritto, per esempio, che intorno alla metà del X secolo, i sovrani musulmani di Spagna e dell'Africa settentrionale, loro terra d'origine, navigarono a ovest di Cordova fino all'«Oceano di nebbia» e tornarono dopo una lunga assenza, carichi di bottino, da una terra «strana e curiosa». Sebbene si sappia che genti di origine musulmana hanno accompagnato Colombo e i successivi esploratori spagnoli nel Nuovo Mondo, la loro affiliazione religiosa al tempo dei viaggi non venne registrata e così è ancora in discussione. Granada, l'ultima roccaforte musulmana di Spagna, cadde per mano dei cristiani nel 1492, alla vigilia dell'Inquisizione spagnola. Molti non cristiani fuggirono o

abbracciarono il Cattolicesimo per sfuggire alla persecuzione. Almeno due documenti implicano la presenza di musulmani nell'America spagnola prima del 1550. Un decreto emanato nel 1539 da Carlo V, re di Spagna, vietava la migrazione nelle Indie occidentali dei nipoti dei musulmani che erano stati bruciati sul rogo. Esso evidentemente rimase senza effetto perché, al momento della ratifica nel 1543, comparve contemporaneamente anche un ordine di espulsione di tutti i musulmani dai territori spagnoli d'oltremare.

Comunità di schiavi nelle piantagioni. Delle centinaia di migliaia di schiavi che Spagnoli, Portoghesi, Olandesi, Francesi e Inglesi portarono dall'Africa occidentale tra il 1530 e il 1850, per farli lavorare nelle miniere o nelle piantagioni delle colonie americane, una percentuale compresa all'incirca tra il 14 e il 20% era di religione musulmana. Tra di loro vi erano genti di lingua mande e di lingua wolof, provenienti dalle coste del Senegal e dall'Alto Niger, contadini hausa e artigiani delle oasi urbane del Sahara meridionale, e pastori fulbe delle savane occidentali del Sudan. Molti, tra di loro, vantavano un'ottima istruzione in arabo. I musulmani d'Africa erano sunniti e appartenevano alla scuola legale mālikita. Sebbene avessero lingue madri diverse, mutualmente incomprensibili, potevano comunicare tra di loro grazie alla conoscenza di preghiere e detti in arabo.

Gli schiavi africani vennero impiegati in Perù e in Messico nell'estrazione di minerali e metalli preziosi fino al 1680 circa, dopo di che si estinsero o vennero assorbiti nella popolazione indigena locale. All'inizio del XVII secolo, gli immigrati europei si stabilirono nelle zone temperate dell'America settentrionale e meridionale, ma le loro piccole fattorie e i loro allevamenti di bestiame a conduzione familiare non richiedevano l'impiego supplementare di una grande forza lavoro. Soltanto nelle isole caraibiche, nelle calde e fertili pianure settentrionali dell'America meridionale, nel Brasile orientale e negli Stati Uniti sudorientali l'economia era basata sul lavoro degli schiavi. Qui, rapidamente sterminata la popolazione nativa, si rese necessaria l'importazione di manodopera gratuita, che venne catturata per lo più in Africa.

Dopo l'afflusso di schiavi africani portati negli Stati Uniti meridionali nel corso di tutto il XVIII secolo, le generazioni successive nacquero in America e così le tradizioni ancestrali degli schiavi statunitensi non furono rivitalizzate dall'apporto continuo di nuovi arrivi dall'Africa. Il vigoroso proselitismo attuato dai missionari protestanti nel corso del XIX secolo costrinse gli schiavi non cristiani, tra i quali i musulmani, a praticare la propria fede di nascosto e frammentariamente, così che poche pratiche islamiche risalenti al periodo della schiavitù sopravvivono ancora oggi tra la popolazione statunitense di colore. Eppure, molti Afroamericani incontrano nella loro genealogia antenati musulmani, e i racconti orali, raccolti tra i più anziani negli anni '40 del XX secolo, contenevano ancora occasionali menzioni di usi islamici. Esistono tuttora testi in arabo, scritti da schiavi musulmani prima della guerra civile, e riferimenti sporadici in resoconti di viaggio di autori europei coevi che confermano ulteriormente la passata presenza islamica negli Stati Uniti meridionali.

I continui apporti di lavoratori dall'estero, che perdurarono fino al 1860 circa, tennero vive le numerose religioni della popolazione caraibica di colore. In Brasile, all'inizio del XIX secolo, i dotti musulmani di colore indossavano ancora il turbante come segno di distinzione e le donne di Trinidad si coprivano il petto a differenza delle conterranee non musulmane. La popolazione musulmana di colore di Port of Spain, a Trinidad vantava un proprio sistema scolastico e raccoglieva fondi per riscattare i musulmani ancora schiavi. Dopo l'abolizione della schiavitù, nel 1830 nei territori portoghesi, nel 1833 in quelli inglesi, nel 1848 nelle colonie francesi e nel 1863 in quelle olandesi, moltissimi Afroamericani delle isole e della vicina terraferma tornarono in Africa. Sebbene l'Islam sia praticamente scomparso nel XX secolo in Brasile e in molte isole, ancora oggi esistono piccole comunità rurali afroamericane nel Suriname, nella Guyana e a Trinidad e Tobago che continuano ad aggrapparsi tenacemente alla fede dei loro antenati musulmani.

Le piantagioni caraibiche ebbero a soffrire un brusco calo di manodopera quando gli schiavi affrancati si rifiutarono di continuare a lavorarvi a fronte dei bassi salari che venivano loro offerti. Nella Guyana, colonia da poco passata in mano inglese, il problema venne risolto con la massiccia importazione di lavoratori dall'India coloniale. Dal 1835 al 1917, più di 240.000 Indiani di lingua urdu, per lo più illetterati, emigrarono in Guyana; l'84% di costoro era di religione induista, ma una minoranza, pari al 16% del totale, era costituita da musulmani sunniti di scuola ḥanafita. Grazie all'opportunità di comprare della terra a prezzo minore mediante la restituzione del denaro per il viaggio di ritorno una volta concluso il contratto di lavoro, il 66% di loro scelse di rimanere in Guyana e fece arrivare la propria famiglia dall'India. Alla fine del XX secolo, la popolazione della Guyana era formata per il 48% da Indiani, per il 34% da gente di colore e, per il restante, da indigeni americani, Portoghesi, Cinesi, Creoli ed Europei occidentali. La maggior parte della popolazione di colore è di religione cristiana; il 54% degli abitanti dei grandi centri urbani è costituito da Creoli protestanti, per lo più professionisti e funzionari governativi che svolgono un ruolo predominante nella vita nazionale.

musulmani appartengono per lo più a ceti rurali e sono in netta minoranza rispetto a induisti e cristiani.

Nel corso del XIX secolo, la competizione tra popolazione di colore e Indiani per la terra in Guyana contribuì a inimicare i due popoli, che erano già separati dalla barriera linguistica. Questi fattori ostacolarono l'integrazione di musulmani indiani e di afromusulmani in un singolo gruppo etnico basato sul comune retaggio religioso. D'altro canto, però, le comuni difficoltà della vita nelle piantagioni indebolirono i legami di casta e di religione tra gli Indiani, cosicché oggi sia gli Indiani induisti sia quelli musulmani sono divisi in due fazioni: conservatori e riformati. I musulmani conservatori, che hanno formato un loro partito politico nel 1964, quando la Guyana ha ottenuto l'indipendenza, fanno ancora indossare alle donne il caratteristico velo, il *purdah*, e hanno mantenuto l'uso dei matrimoni combinati. I musulmani riformati, invece, non sono così severi a riguardo della segregazione sociale dei sessi, le donne non portano il velo e molti giovani scelgono liberamente la propria consorte. I negozianti musulmani che vivono in ambienti cittadini vendono carne di maiale, sigarette e alcolici. I musulmani riformati e gli induisti riformati, poi, partecipano in comune alle celebrazioni di entrambe le religioni.

I musulmani di origine indiana costituiscono il 5,3% della popolazione di Trinidad e Tobago e il 2% del Suriname. Negli anni '90 del XIX secolo, giunsero in Suriname, per lavorare nelle piantagioni di canna da zucchero olandesi, dei Giavanesi, in prevalenza sunniti di scuola mālikita e di origine contadina. Nel 1901 essi erano ormai 33.000 e ammontavano a 50.000 negli anni '70. A causa del basso numero di donne tra di loro, molti sposarono Creole cristiane, e parte dei discendenti di queste coppie abbandonarono l'Islam.

Tra i musulmani dei Caraibi vi sono anche alcune migliaia di famiglie cinesi sunnite, giunte alla fine del XIX secolo e ora sparpagliate nei maggiori centri urbani di Trinidad, Panama, Messico, Ecuador e Perù. Legate da interessi commerciali, esse formano una comunità estremamente unita ed endogama, al di là di ogni vincolo nazionale. Tra i cristiani caraibici di colore, molti si sono convertiti all'Islam in seguito alla predicazione dei missionari dell'Aḥmadīya, una setta eterodossa originatasi nel XIX secolo in quello che è ora il Pakistan, e dei Bilalian, ossia Black Muslims e altri Afroamericani che hanno abbracciato l'Islam sunnita dopo il 1976. Le varie comunità musulmane sunnite dei Caraibi hanno però pochissimi contatti tra di loro. Estremamente divise e isolate, non sono riuscite a creare un organismo religioso unico. Negli anni '70 del XX secolo, un *leader* religioso musulmano di Trinidad lamentava, per esempio, che i musulmani di origine indiana nei Caraibi avrebbero preferito sposarsi con induiste piuttosto che con correligionarie di colore.

L'immigrazione ottomana. Nel corso del XIX secolo, alcuni dignitari musulmani insieme con mercanti cristiani provenienti dall'Impero ottomano ebbero occasione di compiere dei viaggi d'affari nelle città statunitensi, e un piccolo gruppo di Turchi e Arabi scortò addirittura due imbarcazioni cariche di cammelli acquistati dal governo degli Stati Uniti allo scopo di facilitare i viaggi nei propri territori sudoccidentali. Un membro di questa delegazione divenne più tardi uno *scout*, ossia un esploratore dell'esercito americano. Nel 1871, un censimento canadese registra tredici persone di fede musulmana e di origine ignota, mentre i censimenti successivi, nel 1881 e nel 1891, non elencano più alcun musulmano. Negli anni '70 e '80 del XIX secolo, si registrò anche qualche conversione all'Islam sunnita da parte di Americani bianchi cristiani. Il gioielliere, editore e diplomatico Muhammad Alexander Webb, per esempio, convertitosi all'Islam nel corso di un viaggio in India, fondò nel 1893 l'American Islamic Propaganda Movement. Tenne molte conferenze negli Stati Uniti, scrisse tre libri sull'Islam, pubblicò un periodico intitolato «The Moslem World» e diede vita a sette circoli di Fratelli Musulmani negli Stati orientali e del Midwest, ricevendo persino un sostegno finanziario prima dall'India, e poi dal sultano ottomano, Abdul Hamid II. Tuttavia, dopo la morte di Webb, avvenuta nel 1916, il suo movimento si dissolse.

Diverse centinaia di Arabi musulmani di scuola ḥanafita provenienti dalla Siria, allora provincia ottomana, si stabilirono in America settentrionale negli anni compresi tra il 1900 e il 1914, con un picco di arrivi registrato nel 1908. Negli stessi anni giunsero anche alcuni Arabi dal Marocco, dal Sudan e dallo Yemen. La stragrande maggioranza era formata da uomini incolti di campagna, con un'età compresa tra i quattordici e i quaranta anni, i quali speravano di tornare in patria dopo aver fatto fortuna in America. Molti di loro iniziarono la loro carriera come commercianti all'ingrosso e al dettaglio per conto di mercanti arabi cristiani che si erano stabiliti a New York, Boston e Philadelphia circa un ventennio prima. I musulmani arabi si dispersero così negli Stati di Dakota, Minnesota, Montana, Alberta e Manitoba. Dopo la prima guerra mondiale, molti comprarono piccole fattorie, mentre altri furono assorbiti dalle industrie di Chicago, Gary, Pittsburgh e Detroit, dove alcuni intrapresero anche piccole attività in proprio e aprirono empori, ristoranti, caffetterie, botteghe da barbiere e imprese di pompe funebri. La maggioranza degli uomini non si sposò, a dispetto degli ideali islamici, per timore che una moglie cristiana americana si sarebbe rifiutata di abbracciare l'Islam o che,

una volta trasferita nella patria del marito, non sarebbe mai riuscita ad abituarsi a quella vita. Gli uomini già sposati prima di emigrare spesso non rividero più moglie e figli, sebbene mandassero loro regolarmente denaro. Dei pochi che si sposarono, i tre quarti trovarono donne musulmane negli Stati Uniti oppure fecero arrivare spose dai loro Paesi, mentre il restante quarto sposò donne cristiane nordamericane. Molti matrimoni, misti e non, si rivelarono problematici e alcuni finirono col divorzio. Mancando di un'appropriata educazione musulmana, la maggior parte della scarna nuova generazione si convertì al Cristianesimo e venne assimilata nella società americana o canadese.

In un'altra parte dell'Impero ottomano, circa 40.000 musulmani sunniti turchi, curdi, albanesi e bosniaci lasciarono i loro Paesi nei Balcani, devastati dalla guerra, e le province anatoliche orientali per emigrare negli Stati Uniti tra il 1900 e il 1925. Come sesso, età, classe sociale, basso livello di scolarità e motivi che li inducevano a emigrare, rispecchiavano i musulmani arabi che stavano arrivando nello stesso periodo. Negli anni precedenti alla prima guerra mondiale, si sparpagliarono per tutto il continente e trovarono lavoro come fuochisti, sterratori, taglialegna, operai addetti alla costruzione delle ferrovie e minatori, e alcuni emigrarono a Panama per impiegarsi come operai nei lavori di costruzione del canale. Dopo il 1920, molti Albanesi tornarono nella loro nazione appena creata, mentre la maggior parte di Turchi, Curdi e Serbi Bosniaci trovarono lavoro nelle città industriali della costa orientale e della regione dei Grandi Laghi. Tra le due guerre, alcune migliaia di famiglie turche vennero a raggiungere i loro congiunti nelle grandi metropoli o si stabilirono nelle cittadine della Pennsylvania occidentale, del West Virginia e della Virginia.

Vita urbana. Detroit, il secondo centro statunitense per presenza islamica, riflette la natura eterogenea degli stanziamenti musulmani nell'America settentrionale. Fondata nel 1903 da un immigrato turco, negli anni '20 e '30 del XX secolo la comunità ottomana sunnita di Detroit arrivò a contare circa 2.000 persone, la maggior parte delle quali turche (45%) e curde (45%), più una piccola percentuale di Arabi e Albanesi (10%). Essi, nonostante le barriere linguistiche, riuscirono a formare un'unità etnica molto coesa e, dal 1912, presero a riunirsi per la preghiera nella casa del primo imam di Detroit, un arabo proveniente dalla costa orientale. Un dipendente arabo sudanese delle industrie Ford si fece propugnatore della raccolta fondi per la moschea e comprò dei lotti del cimitero di Detroit per potervi seppellire i musulmani defunti in Michigan. Prima di tornare in patria alla fine degli anni '20, organizzò anche un'associazione di pompe funebri e fondò una sede locale del Kızıl Ay, ossia la Mezzaluna Rossa, l'ala musulmana della Croce Rossa Internazionale. I membri della Mezzaluna Rossa ricevevano da Ankara, capitale della Turchia, dei libretti con il regolamento in lingua araba e con spazi per i timbri che attestavano le donazioni mensili. I sunniti di Detroit evitavano, però, di avere relazioni con il piccolo gruppo di šī'iti giunti negli anni '20 in città dal Libano meridionale, preservando così il legame settario più significativo all'interno dell'Islam. Tuttavia, il nazionalismo crescente divise più d'una volta i sunniti dopo la creazione, nel cuore dell'ormai smantellato Impero ottomano, della Repubblica Turca laica nel 1923. Le rivolte curde che ebbero luogo in Turchia nel 1928 e nel 1936 causarono uno scisma anche tra le due etnie di Detroit. I Curdi presero a boicottare la caffetteria dove si riuniva il fulcro della comunità sunnita perché apparteneva ad un turco, ne aprirono una loro stessi e si assicurarono, inoltre, il controllo della sede della Mezzaluna Rossa. I Turchi, dal canto loro, si dissociarono dal Kızıl Ay, organizzarono un'associazione di pompe funebri separata e fondarono il Türkiye Çocuk Esirgeme Kurumu (Associazione per gli Orfani Turchi). Quando le lotte dei Curdi si attenuarono, anche Turchi e Curdi di Detroit ricominciarono a frequentare gli uni le caffetterie, i funerali e le associazioni caritatevoli degli altri.

Soltanto il 5% dei sunniti di Detroit prese moglie: di questi, i tre quarti hanno sposato cristiane o ebree americane, mentre gli altri hanno sposato sunnite turche o albanesi. La maggior parte delle mogli americane non lavorava fuori casa, mentre molte donne turche aiutavano i mariti nella conduzione dei loro negozi o lavoravano altrove. Le mogli americane tendevano a incoraggiare i loro mariti a prendere la cittadinanza statunitense, ma non a rinnegare l'Islam, e partecipavano alle attività di raccolta fondi e alle celebrazioni festive della Mezzaluna Rossa. La maggior parte delle mogli sunnite, invece, non partecipava alle iniziative delle associazioni di carità.

Immigrò negli Stati Uniti anche un certo numero di musulmani provenienti prima dalla Russia zarista e poi dall'Unione Sovietica. Nel corso del primo decennio del XX secolo, qualche centinaio di Tatari sunniti di lingua polacca lasciò la Russia Baltica per stabilirsi a Brooklyn, New York, e qualche famiglia tatara turcofona di Crimea e di Kazan' fuggì dalla Russia meridionale in seguito alla rivoluzione del 1917. Dopo la seconda guerra mondiale, i Tatari di Crimea che avevano combattuto nell'Armata Rossa ed erano stati catturarti dai nazisti emigrarono in America, talvolta passando per la Turchia. Essi formarono una comunità omogenea a New York, nel vicino New Jersey e a Chicago, mentre altrove si integrarono nelle comunità turche.

Negli anni '40, diverse migliaia di sunniti celebravano ogni anno a New York il Giorno del Sacrificio ('Īd al-Aḍḥā), sfilando a Harlem in fastosa parata. Gli uomini indossavano lunghe vesti, turbanti e fez, mentre le donne si adornavano di broccati e gioielli. Guidata dallo *šayḫ* Davud Ahmed Faisal, nato nell'isola caraibica di Grenada, a quanto sembra da una famiglia di origini marocchine e siriane, la sfilata comprendeva immigrati provenienti da diverse nazioni e anche convertiti afroamericani. All'interno della comunità musulmana i matrimoni non prevedevano vincoli etnici, il culto veniva celebrato in case private e in locali presi in affitto, e il sabato si tenevano lezioni di religione per i bambini. Per il resto dell'anno, i musulmani indossavano abiti normali e gli uomini erano impiegati in ogni genere di lavoro: fattorini, camerieri, meccanici, custodi, operai, agenti assicurativi e uomini d'affari.

Prima della seconda guerra mondiale, gli immigrati musulmani in America settentrionale costituivano una minoranza circondata da un mondo estraneo e cristiano. Pur mantenendo abitualmente un basso profilo religioso, la maggior parte aderì alla propria fede. I musulmani albanesi fondarono un'associazione religiosa e costruirono una moschea nel Maine nel 1915 e una nel Connecticut nel 1919. Negli anni '20, i sunniti libanesi aprirono una loro moschea a Ross, nel Dakota del Sud, e nel 1934 a Cedar Rapids, nello Iowa, mentre nel 1928 i Tatari sunniti di lingua polacca ne eressero una a Brooklyn, tuttora attiva. La prima moschea canadese nacque nel 1938 presso Edmonton: riuniva venti famiglie libanesi che fondarono anche l'Arabian Muslim Association.

Demografia e sviluppi postbellici. I musulmani che lasciarono l'Asia e l'Africa per vivere in America e, più in generale, in Occidente, dopo la seconda guerra mondiale lasciarono le loro patrie spinti dai cambiamenti economici e dagli sconvolgimenti politici delle loro terre d'origine, e attratti dall'opportunità di un miglioramento economico. Alla fine del XX secolo, praticamente tutti gli Stati dell'emisfero occidentale registrano la presenza di musulmani; in totale, essi provengono da più di sessanta diverse nazioni (per lo più mediorientali) e includono parlanti di vari dialetti arabi e di numerose lingue turche e indoeuropee.

Riguardo ai musulmani stabilitisi in America Latina, le notizie sono alquanto scarse. Sappiamo che si trattava per lo più di Arabi palestinesi e libanesi: i primi, per la maggior parte rifugiati che sfuggivano alle guerre israelo-palestinesi, avevano un'identità più decisamente nazionalista che religiosa, e tendevano a emigrare in nuclei familiari e a riunirsi in comunità residenti nelle metropoli di Brasile, Argentina e Cile dove lavoravano nelle industrie o nel commercio individuale. Gli immigrati libanesi, invece, provenivano in larga misura dai villaggi di montagna e, almeno fino al 1965, erano in prevalenza uomini. Molti cominciarono a lavorare come venditori al dettaglio di stoffe e articoli vari, spesso per conto di qualche parente che si era già stabilito, poi aprirono piccoli punti vendita al dettaglio che col tempo s'ingrandirono. Gli uomini, già sposati prima di trasferirsi, dopo pochi anni vennero raggiunti dalle loro famiglie, mentre gli scapoli tendevano a tornare per un breve periodo in patria per prendere moglie o si facevano mandare una sposa dai familiari rimasti laggiù.

Il numero dei musulmani che vivono in America settentrionale è stimato dai 900.000 ai 3 milioni di individui. Nel 1951, in Canada ve n'erano soltanto 2.000 o 3.000, compresi i discendenti dei primi immigrati, i nuovi arrivati e i convertiti locali. Nel 1983 essi arrivavano a 100.000; rappresentavano circa lo 0,4% della popolazione totale e il 60% di loro era nato all'estero. Gli Stati Uniti, che dal 1936 non hanno più effettuato alcun censimento religioso, erano patria di oltre due milioni di musulmani negli anni '80, secondo le stime compiute sulla base di un censimento compiuto nel 1970 dall'Islamic Center di Washington, D.C., e dalla Federation of Islamic Associations. In entrambi i Paesi, un gran numero di immigrati musulmani sono arrivati dopo la guerra con visti studenteschi e vi sono rimasti alla conclusione dei loro studi universitari. Più di 750.000 studenti musulmani stranieri ora frequentano le università statunitensi e canadesi, e molti di loro probabilmente non torneranno nelle loro terre d'origine per stabilirvisi in via definitiva. Alcune donne americane che hanno sposato studenti musulmani si sono convertite all'Islam. Inoltre, migliaia di Americani di colore, prima Black Muslims o cristiani, dal 1976 hanno abbracciato l'Islam sunnita.

I musulmani nordamericani sono etnicamente assai diversificati, sia sulla base dell'origine nazionale, sia per via della lingua e sia per appartenenza a sette religiose. Negli Stati Uniti, i musulmani arabofoni formano il gruppo maggiore e maggiormente differenziato (sebbene soltanto il 10% degli Arabi americani sia musulmano); essi comprendono immigrati yemeniti che lavorano nelle fattorie californiane, operai libanesi, palestinesi e yemeniti, uomini d'affari libanesi e palestinesi benestanti e professionisti d'alto livello di tutte le nazionalità arabe. Gli altri gruppi nazionali preminenti sono gli Iraniani (90.000), raggruppati principalmente in California, e i Turchi (85.000). Sia negli Stati Uniti che in Canada, il numero dei sunniti supera largamente quello degli šī'iti, sebbene, in proporzione, il numero di šī'iti sia maggiore tra i residenti in Canada. In entrambi i Paesi, sono numerose le sette šī'ite e i gruppi eterodossi islamici che hanno stabilito delle comunità.

Sebbene l'Islam possa essere praticato anche senza una moschea, nel 1983 i musulmani statunitensi contavano 110 moschee, o centri religiosi, in 24 Stati e nel Distretto di Columbia, mentre i Bilalian, dal 1976 in poi, contano ben 156 moschee disseminate in 39 Stati. I musulmani canadesi vantano almeno una moschea per provincia. Queste moschee, alcune delle quali riflettono la tradizionale architettura islamica, sono sedi di multiformi attività, e non servono soltanto come luogo d'incontro per la preghiera del venerdì, o della domenica, per le celebrazioni festive, i matrimoni e i funerali, ma organizzano anche corsi religiosi per bambini e per adulti e informali raduni sociali. Dagli anni '50, i governi di Egitto, Arabia Saudita, Iran e Libano hanno stanziato fondi per la costruzione di moschee per le comunità musulmane in terre non musulmane, compresi gli Stati Uniti e il Canada. Malgrado tutto ciò, vi sono ancora molti musulmani che si radunano per pregare in locali d'affitto o in case private.

Salvo poche eccezioni, gli imam a servizio della comunità sunnita statunitense e canadese sono nati all'estero, la stragrande maggioranza in nazioni arabe e i rimanenti in Albania, Pakistan, Jugoslavia e Turchia. Molti hanno studiato in Egitto, all'università al-Azhar, o nelle università inglesi. Essi sanno affrontare con abilità i bisogni spirituali della generazione degli immigrati, ma spesso non comprendono del tutto il conflitto socioculturale che i figli di questi immigrati hanno sperimentato. L'America settentrionale non ha istituti teologici che possano formare gli imam, così da renderli più adatti a risolvere la dissonanza tra l'Islam e i valori individualistici e le istituzioni laiche che modellano la società angloamericana. Nel 1972 è stato formato un concilio di imam sunniti degli Stati Uniti e del Canada, seguito poco dopo da un concilio simile di moschee šī'ite.

Le prime organizzazioni islamiche a livello nazionale sono emerse negli Stati Uniti e in Canada negli anni '50. Nel 1954, un veterano libanese della seconda guerra mondiale organizzò la Federation of Islamic Associations (FIA), un'organizzazione che, nonostante le dispute faziose sorte al suo interno negli anni '80, possiede molti edifici ed estesi terreni, pubblica il periodico «The Muslim Star» e gestisce un fondo scolastico per borse di studio universitarie. La Muslim Students Association (MSA) degli Stati Uniti e del Canada, invece, è stata fondata nel 1963 per promuovere la solidarietà islamica, preservare lo stile di vita islamico e alimentare l'amicizia con i non musulmani. Essa vanta più di cento organismi affiliati, tra i quali l'Islamic Medical Association, l'Association of Muslim Social Scientists e l'Association of Muslim Scientists and Engineers. L'MSA opera con un centro di insegnamento islamico, un organismo di stampa, un servizio librario e negli Stati Uniti compie anche opera missionaria nelle carceri.

Ogni gruppo etnico musulmano ha inoltre proprie società religiose e secolari. In Canada, per esempio, circa ventimila ismailiti nizāriti, membri di una setta šī'ita originaria dell'India nordoccidentale che segue l'Aga Khan, hanno propri concili religiosi di distretto che dipendono a loro volta da concili regionali, nazionali e internazionali. Essi hanno costruito dieci *ǧamā'at ḫāna*, o case di preghiera, a Toronto e altre a Vancouver, le due città che ospitano anche i loro centri informativi. I bambini, maschi e femmine, beneficiano del Fondo per l'Educazione Superiore istituito dall'Aga Khan.

Le comunità etniche musulmane sono integrate in varia misura nella società nordamericana, a seconda del livello sociale dei membri nelle loro terre d'origine e delle opportunità o delle difficoltà che hanno trovato nelle località in cui vivono. Molti immigrati turchi della seconda metà del XX secolo, per esempio, provenivano da famiglie di funzionari governativi, dagli alti gradi delle forze armate e dalle *élite* delle città di provincia. Le loro comunità si sono stanziate in prevalenza nelle zone residenziali e contano un ugual numero di donne e di uomini che svolgono attività professionali come medici, docenti universitari o ingegneri. La maggior parte delle seicento famiglie turche di Rochester, New York, appartengono invece alla classe di artigiani e commercianti delle città della Turchia sudorientale. Molti di essi sono abili sarti, che lavorano per industrie d'abbigliamento e che possiedono un proprio negozio. I Turchi di Windsor, in Canada, emigrati dai piccoli centri o dalle città della Turchia asiatica, nella loro nuova patria sono divenuti in buona parte piccoli coltivatori. Spesso lavorano sia gli uomini che le donne per incrementare le entrate familiari. Le espressioni religiose in queste conunità sono molto diverse tra di loro. Tra i professionisti vi sono molti musulmani nominali, che riconoscono il concetto di unità di Dio e di Muḥammad come suo profeta, ma pregano raramente, non sono ligi al digiuno del Ramaḍān, fanno un moderato uso di alcolici e, quando capita, consumano carne suina. Le donne seguono del tutto la moda americana e le famiglie permettono alle figlie di uscire liberamente. Sottolineano la loro appartenenza all'etnia turca, piuttosto che la loro identità musulmana, a differenza dei Turchi di Rochester che, invece, le fanno risaltare entrambe con la stessa intensità. Questi ultimi hanno acquistato diversi lotti di terreno e hanno restaurato i vecchi edifici che in essi sorgevano, convertendoli in moschea, in centro sociale con annessa caffetteria e in aule dove vengono tenuti corsi di inglese, di storia e tradizioni turche e di religione. Si riuniscono settimanalmente per seguire la preghiera condotta da un imam

turco, rispettano il mese di digiuno, esprimono la speranza di compiere il pellegrinaggio a Mecca e non consumano carne di maiale. I Turchi di Windsor, infine, condividono una moschea con altri gruppi etnici, l'utilizzano soprattutto per i matrimoni e celebrano le feste religiose in case private. Tutte le famiglie proibiscono alle figlie di uscire liberamente e combinano i matrimoni tra ragazzi e ragazze.

In America, l'Islam ha dunque conosciuto diverse intensità e modalità di pratica a seconda dei tempi e dei luoghi, e si è dimostrato sufficientemente flessibile da adattarsi ai costumi locali che non ne violino i princìpi fondamentali. Contemporaneamente, i musulmani americani stanno imparando a sviluppare appropriati *standard* comportamentali per le donne che vivono in società in cui il corpo femminile è altamente esposto; linee guida adatte all'interazione di uomini e donne in una società culturalmente permissiva; nuove forme di rapporti coniugali in un mondo in cui le donne lavorano fuori casa; e, infine, le modalità adatte a trasmettere i valori islamici alla generazione futura.

[Per quel che concerne gli Stati Uniti, dati recenti forniti dal Center for Immigration Studies parlano di una popolazione musulmana di circa tre milioni di individui, due terzi dei quali immigrati (o loro discendenti) e un terzo convertiti (per la maggior parte Afroamericani): la percentuale dei cittadini di religione islamica, dunque, supererebbe attualmente di poco l'1% della popolazione statunitense.

Le etnie degli immigrati musulmani sono estremamente varie e coprono l'intera gamma dei Paesi a componente islamica. La maggior parte degli immigrati (circa un milione di individui) proviene dall'Asia meridionale (Bangladesh, India e Pakistan), dall'Iran (circa 300.000) e da vari Paesi arabofoni (nell'insieme, circa 600.000 unità). La grande maggioranza è sunnita, mentre gli šī'iti raggiungono soltanto il 10% del totale.

Le aree che presentano maggiori concentrazioni di immigrati musulmani sono naturalmente i grandi insediamenti urbani, e in particolare l'area compresa tra New York e Washington; le metropoli di Los Angeles e San Francisco in California; il triangolo industriale Chicago-Cleveland-Detroit; e il Texas, soprattutto nelle zone di Houston e di Dallas-Fort Worth. Gli Stati sudorientali e nordoccidentali contano invece il minor numero di immigrati, con le eccezioni, rispettivamente, della Florida e dell'area di Seattle.

Secondo i dati forniti dall'Office of International Information Programs del Dipartimento di Stato americano, attualmente negli Stati Uniti sorgono 1.209 moschee, per il 60% fondate dopo il 1980. Dal punto di vista architettonico, soltanto un centinaio sono moschee vere e proprie, mentre le altre sono state ricavate da edifici precedentemente adibiti ad altri usi. La maggior parte delle moschee statunitensi (70%), oltre a svolgere le tradizionali funzioni di luogo di culto e centro per l'aggregamento sociale, fornisce anche aiuti materiali e assistenza ai membri delle proprie comunità, e alcune di esse (20%) sono dotate di scuole a tempo pieno. L'educazione dei bambini, del resto, è uno degli argomenti che più sta a cuore alle comunità musulmane, che giudicano inadeguati e fallimentari gli insegnamenti etici e morali impartiti ai bambini occidentali.

Oltre alle infrastrutture di tipo religioso, dottrinale e scolastico, gli Stati Uniti hanno assistito, nell'ultimo decennio e in particolare in risposta agli eventi della politica mondiale, ad un notevole incremento e sviluppo della rete di organizzazioni musulmane, che operano in svariati settori sociali, professionali ed etnico-culturali, organizzando convegni e pubblicando periodici. Tuttavia, come lamenta il *leader* moderato Muhammad Hisham Kabbani, alcune di tali organizzazioni si servono dei più popolari argomenti di dibattito, come la discriminazione religiosa, le relazioni tra le comunità o la politica mediorientale, per celare sotto tale facciata attività e scopi che non rientrano in alcun modo nella cornice della politica sociale e che possono essere definiti di carattere fondamentalista. Anche le tre maggiori associazioni del Paese, l'American Muslim Council, il Council on American-Islamic Relations e il Muslim Public Affairs Committee, che dichiarano di rappresentare gli interessi politici dei musulmani, sono bollate come fondamentaliste dal Center of Immigration Studies, che le accusa di perseguire i propri scopi senza tenere conto, in realtà, degli interessi e degli orientamenti moderati della maggioranza della popolazione statunitense di religione islamica. *ndc*]

[Vedi *AFROAMERICANE, RELIGIONI*].

BIBLIOGRAFIA

Le pubblicazioni inerenti i musulmani dell'America settentrionale sono analizzate in S.S. Nyang, *Islam in the United States of America. A Review of the Sources*, in «The Search. Journal for Arab and Islamic Studies», 1 (1980), pp. 164-82. Tre eccellenti panoramiche dell'Islam nell'America anglofona sono l'opera di A. Muhammad, *Muslims in the United States*, in Yvonne Yazbeck Haddah, B. Haines e Ellison Findley (curr.), *The Islamic Impact*, Syracuse/N.Y. 1984, pp. 195-217; lo studio di B. Abu-Laban, *The Canadian Muslim Community. The Need for a New Survival Strategy*, in E.H. Waugh, B. Abu-Laban e Regula B. Quereshi (curr.), *The Muslim Community in North America*, Edmonton 1983, pp. 75-92; e lo studio di Emily Kalled Lovell, *Islam in the United States. Past and Present*, in E.H. Waugh, B. Abu-Laban e Regula B. Quereshi (curr.), *The Muslim Community in North America*, Edmonton 1983, pp. 93-110.

Gli studi riguardanti specifiche comunità musulmane dell'emisfero occidentale vengono pubblicati sporadicamente da periodici come «al-Ittihad», pubblicato dalla Muslim Students Association of the United States and Canada; «The Arab Studies Quarterly», edito a cura della Association of Arab American University Graduates; «The Muslim World»; e vari periodici a carattere antropologico e sociologico. Tra i libri che contengono materiale informativo sui gruppi musulmani arabo-americani, citiamo S.Y. Abraham e N. Abraham (curr.), *The Arab World and Arab Americans. Understanding a Neglected Minirity*, Detroit 1981; B. Abu-Laban e Faith T. Zeady (curr.), *Arabs in America. Myths and Realities*, Wilmette/Ill. 1975; Barbara C. Aswad (cur.), *Arabic-speaking Communities in American Cities*, New York (1974) 1980, 2ª ed.; Elaine C. Hagopian e Ann Paden (curr.), *The Arab Americans*, Wilmette/Ill. 1969; e Jean L. Elliott (cur.), *Minority Canadians. Immigrant Groups*, I-II, Scarborough/Ont. 1961-1971. Per un'analisi delle difficoltà incontrate da un gruppo di lavoratori arabi musulmani immigrati negli Stati Uniti, cfr. N. Abraham, *Detroit's Yemeni Workers*, in «MERIP Reports», 57 (1977), pp. 3-9. La monografia di A. Elkholy, *The Arab Moslems in the United States*, New Haven 1966 resta l'unico studio di un certo spessore sull'adattamento delle comunità musulmane e sulla trasformazione della loro osservanza religiosa in America. Barbara J. Bilgé, *Variations in Family Structure and Organization in the Turkish Community of Southeast Michigan and Adjacent Canada*, Diss. Wayne State University, Detroit 1985, esplora le sfaccettature della vita socio-culturale dei Turchi musulmani. Altre informazioni riguardanti le comunità musulmane, turcofone e non, dell'area di Detroit sono contenute in brevi articoli della stessa Barbara J. Bilgé, in J.M. Anderson e Iva A. Smith (curr.), *Ethnic Groups in Michigan*, Detroit 1983.

BARBARA J. BILGÉ

LAKOTA, RELIGIONE DEI. *Lakota* è il termine che in lingua nativa designa gli Indiani delle Pianure chiamati convenzionalmente Teton o Sioux occidentali. Quest'ultimo nome, che significa «serpenti», è in realtà un termine spregiativo attribuito loro dagli Ojibwa, un popolo nemico di lingua algonchina. Il nome corretto, Lakota, designa sia il popolo, sia la lingua parlata dalle sette branche dei Teton: gli Oglala, i Sicangu (o Brulé), i Mnikowoju, gli Hunkpapa, gli Itazipco (o Sans Arc), gli Oohenupa e i Sihasapa. Queste tribù di lingua lakota, che vivevano in villaggi semisedentari nel Minnesota prima di spostarsi nelle Grandi Pianure all'inizio del XVIII secolo, costituivano la branca maggiore del corpo politico noto come Oceti Šakowin (Sette Fuochi). La loro migrazione verso le Grandi Pianure coincise con la dissoluzione dei Sette Fuochi.

Considerati i «tipici» Indiani delle Pianure, i Lakota erano un popolo nomade ed equestre che viveva in *tipi* (le caratteristiche tende indiane) e basava la propria sussistenza sulla caccia al bisonte nei territori attualmente appartenenti a Montana, Wyoming, Dakota del Nord e del Sud, Nebraska e parte degli Stati adiacenti. I Lakota parteciparono alle grandi guerre per la spartizione dei territori occidentali, guidati da capi come Red Cloud (Nuvola Rossa), Crazy Horse (Cavallo Pazzo), Sitting Bull (Toro Seduto), Gall (Fiele) e Rain in the Face (Pioggia sul Viso). In particolare, essi furono gli artefici dell'annientamento delle forze di George Armstrong Custer nella battaglia di Little Bighorn, il 25 giugno 1876. I Lakota, insieme con le altre tribù delle Pianure, nel 1868 firmarono un trattato con il governo federale a Fort Laramie, in Wyoming, in seguito al quale vennero confinati in riserve. In conseguenza della loro partecipazione al famoso movimento della Danza degli Spiriti (Ghost Dance) del 1888-1890, alcune centinaia di uomini, donne e bambini lakota vennero massacrati a Wounded Knee, nel Dakota del Sud, nella riserva di Pine Ridge. Verso la fine del XX secolo, circa 100.000 Lakota vivevano nelle riserve del Dakota del Nord e del Sud, del Montana e del Saskatchewan.

Il sistema religioso. L'emigrazione dai Grandi Laghi alle Grandi Pianure e la dissoluzione dei Sette Fuochi provocò una serie di cambiamenti nella religione lakota. La cosmologia, che mostra le caratteristiche di una cultura lacustre legata alla casa-villaggio, rimase parte integrante della religione della branca orientale dei parlanti dakota (*lakota* e *dakota* sono varianti dialettali), ma i Lakota abbandonarono molte delle loro antiche credenze, adeguandosi a un nuovo stile di vita nomade che spesso li condannò a lunghi periodi di carenza di cibo. Uno degli atti fondamentali della nuova religione consisteva nel propiziarsi gli esseri soprannaturali, allo scopo di assicurare il successo della caccia al bisonte e la protezione da un ambiente imprevedibile e spesso ostile.

Cosmologia. Le opere di James R. Walker, medico a Pine Ridge, nel Dakota del Sud, tra il 1896 e il 1914, ci forniscono la maggior parte delle informazioni sulla cosmologia lakota, nonostante una certa tendenziosità nelle interpretazioni dell'autore. I suoi resoconti ci forniscono la ricostruzione di un sistema cosmologico nel quale, prima della creazione della terra, gli dei dimoravano in un dominio celeste indistinto, mentre gli umani vivevano in un indefinibile mondo sotterraneo privi di cultura. Tra gli dei, i più importanti erano: Takuškanškan (Qualcosa che muove); il Sole, sposato con la Luna, dalla quale aveva avuto una figlia Wohpe (Stella Cadente); l'Anziano e l'Anziana, la cui figlia Ite (Faccia) era sposata con il Vento, con il quale aveva avuto quattro figli, i Quattro Venti. Tra i numerosi altri spiriti, benevoli e malevoli, il più importante era l'ambiguo trickster Inktomi (Ragno). Inktomi cospirò con l'Anziano e l'Anziana per assicurare alla loro figlia Ite un maggior rilievo sociale concertando una tresca tra que-

sza e il Sole. Ma la moglie del Sole scoprì la relazione e Takuškanškan intervenne a punire i colpevoli, attribuì alla Luna un suo dominio e, nel processo di separazione della Luna dal Sole, diede inizio alla creazione del tempo. L'Anziano, l'Anziana e Ite furono mandati sulla terra, ma in tal modo Ite venne separata dal Vento che, insieme con i Quattro Venti e un quinto vento presumibilmente nato dalla relazione adulterina con il Sole, diede vita allo spazio. Anche la figlia del Sole e della Luna, Wohpe, cadde sulla terra, e lì rimase a dimorare con il Vento del Sud, modello di virilità per i Lakota, e insieme con lui adottò il quinto vento, chiamato Wamniomni (turbine).

L'emersione degli esseri umani. Sole sulla terra appena creata, alcune divinità presero ad annoiarsi e Ite convinse Inktomi a cercarle il suo popolo, la nazione del Bisonte. In forma di lupo, Inktomi si diresse sotto la superficie terrestre, dove trovò un villaggio di esseri umani. Inktomi descrisse loro le meraviglie della terra e convinse un uomo, Tokahe (il primo), ad accompagnarlo in superficie. Tokahe lo seguì e, giunto in superficie attraverso una caverna (che si ritiene essere l'attuale Wind Cave nelle Black Hills del Dakota del Sud), si meravigliò al vedere l'erba verde e il cielo blu. Inktomi e Ite gli fecero assaggiare la carne e la zuppa di bisonte, gli mostrarono i *tipi*, le vesti e gli strumenti per la caccia. Tokahe tornò al suo villaggio sotterraneo e convinse altri sei uomini, insieme con le loro famiglie, ad andare con lui sulla superficie della terra. Quando giunsero a destinazione, però, scoprirono che Inktomi li aveva traditi: i bisonti erano scarsi, il tempo era peggiorato ed essi si ritrovarono a soffrire la fame. Impossibilitati a tornare alle loro case, ma armati di una nuova conoscenza del mondo, riuscirono a sopravvivere e divennero i fondatori dei Sette Fuochi.

I Sette Riti Sacri. Durante un periodo di carestia, Stella Cadente apparve ai Lakota in forma di donna umana e fu scorta da due cacciatori, uno dei quali prese a desiderarla carnalmente. Immediatamente, un velo di nebbia ricoprì il cacciatore e lo ridusse alle sole ossa. Stella Cadente istruì invece l'altro cacciatore a ritornare al suo campo e a narrare al capo e al popolo che lei, Ptehincalaskawin (Donna Piccolo Bisonte Bianco) sarebbe apparsa loro il giorno seguente. Egli obbedì e col suo popolo costruì un grande *tipi* che potesse ospitare l'assemblea. Donna Piccolo Bisonte Bianco portò al popolo un involto contenente la sacra pipa e disse a tutti che, in caso di necessità, avrebbero dovuto fumare quella pipa e invocare l'aiuto di Wakantanka. Il fumo della pipa avrebbe elevato le loro preghiere. Poi li istruì sui grandi riti Wicoȟ'an Wakan Šakowin (Sette Riti Sacri), la maggior parte dei quali forma tuttora la base della religione lakota.

1. *La Capanna di Sudorazione.* Chiamata Inikagapi (rinnovare la vita), la cerimonia della Capanna di Sudorazione si tiene in una struttura a cupola fatta di ramoscelli, che simboleggia la forma dell'universo lakota. In una buca al centro della capanna vengono poste delle pietre infuocate, sulle quali un *medicine man* verserà dell'acqua per creare il vapore. Lo scopo della cerimonia è vivificare spiritualmente e fisicamente le persone. Durante la cerimonia, spiriti benevoli penetrano nell'oscurità della capanna sudatoria e istruiscono il *medicine man* sui modi per curare i suoi pazienti.
2. *La Ricerca di Visione.* Hanbleceya (Invocare a Gran Voce una Visione) è un'ordalia intrapresa da un individuo sotto la supervisione di un *medicine man*. L'individuo che sceglie di andare in cerca di visioni per ragioni personali si impegna a restare senza cibo né acqua su di un'altura isolata, di solito sdraiato in una buca poco profonda, per un periodo che va da uno a quattro giorni. Munito soltanto di una coperta e di una pipa, l'uomo prega per ottenere una visione, che si manifesta di solito verso la fine dell'ordalia. Il significato della visione è poi interpretato dal *medicine man*.
3. *Il Trattenimento del Fantasma.* Secondo i Lakota, lo spirito di un defunto permane per un anno dopo la sua morte. La cerimonia Wanagi Wicagluha (Trattenimento del Fantasma) viene eseguita da un parente in lutto, specie da chi ha perduto un figlio assai caro. Ogni giorno, lo spirito è nutrito ritualmente e dopo un anno è finalmente lasciato libero nel corso di un'elaborata cerimonia.
4. *La Danza del Sole.* Il più importante rito religioso annuale, il Wiwanyang Wacipi (Guarda la Danza del Sole), si teneva immediatamente prima della caccia estiva al bisonte. I danzatori principali si facevano sospendere a un palo sacro tramite dei cavicchi che trapassavano loro il petto, oppure trascinavano dei teschi di bisonte appesi alla carne sopra le scapole. In questo periodo, le donne offrivano brandelli di carne delle braccia e i *medicine men* foravano i lobi delle orecchie dei bambini. [Vedi anche *DANZA DEL SOLE*].
5. *Farsi dei Parenti.* Hunka, il rito per Farsi dei Parenti, creava un legame adottivo tra due persone non imparentate, legame che era più forte della stessa consanguineità. Si eseguiva di solito per unire una persona più anziana e una più giovane come «padre» e «figlio» rituali.
6. *Cerimonia della Pubertà.* Al menarca di una ragazza, si eseguiva il rito Išnati Awicalowampi (Essi Cantano del Suo Mestruo) per farla crescere con tutte le virtù di una donna lakota.

7. *Il Lancio della Palla.* Il Tapa Wankayeyapi (Lanciare in Alto la Palla) era un gioco nel quale una bambina lanciava in alto una palla e diverse persone gareggiavano per prenderla. Il vincitore era considerato più fortunato degli altri, perché la palla simboleggiava la conoscenza.

Credenze fondamentali. I Lakota credono nella reincarnazione e vedono la vita come una serie di viaggi ricorrenti. Gli esseri umani attraversano quattro generazioni: l'infanzia, l'adolescenza, la maturità e la vecchiaia. Al momento della morte, una delle quattro «anime» dell'individuo si mette in viaggio verso sud lungo il Wanagi Tacanku (il Sentiero degli Spiriti, ossia la Via Lattea), dove incontra una vecchia che giudica le sue virtù terrene e la indirizza al mondo degli spiriti, costituito da uno sbiadito equivalente della vita terrena nel quale non manca mai la carne di bisonte e in cui ci si ricongiunge con i propri parenti, oppure la rimanda sotto forma di fantasma sulla terra, dove perseguiterà i viventi e cercherà di indurli a raggiungerla. Altri aspetti di queste quattro anime vengono invece posti nei feti dei futuri nati, assicurandone in tal modo la la vita. Si ritiene che i parti gemellari siano particolarmente fausti e che i gemelli siano intellettualmente maturi fin dalla nascita.

La tradizione sacra è il dominio dei *wicaša wakan* (uomini sacri), a livello locale noti come *medicine men*, che dirigono tutte le cerimonie religiose. Il simbolo più importante è la sacra pipa, fumata per Wakantanka (talvolta impropriamente tradotto con «Grande Spirito» o «Grande Mistero»), nome collettivo che raggruppa sedici importanti esseri e poteri soprannaturali, metà dei quali esistevano già prima della creazione della terra, mentre l'altra metà ne costituisce il risultato. Wakantanka è metaforicamente chiamato anche Tobtob (quattro volte quattro) nella lingua sacra dei *medicine men*, nome che pone l'accento sulla credenza secondo cui tutte le cose sacre si manifestano a gruppi di quattro. La radice *wakan* (sacro) è un concetto dinamico che indica la potenzialità di ogni cosa a trasformare il proprio stato da secolare a sacro.

Inktomi, il trickster, diede il nome a tutte le cose, insegnò la cultura agli uomini e rimase sulla terra per continuare i propri raggiri. Una serie di racconti chiamata *ohunkankan* (mito) e riguardante Inktomi, nella quale le sue beffe gli si ritorcono infine contro, serve da lezione morale ai più giovani.

Religione contemporanea. Tutti i Sette Riti Sacri sono tuttora eseguiti, eccetto il Tapa Wankayeyapi. Nel XX secolo, è divenuta popolare una pratica religiosa nota come Yuwipi. Basato su di una serie di concetti culturali collegati ancora al sistema di vita incentrato sulla caccia al bisonte, ma volto al contempo a confrontarsi con i problemi degli Indiani contemporanei che vivono in riserve, questo rito viene eseguito in una stanza oscurata sotto la supervisione di un «uomo Yuwipi». Scopo del rito è curare le persone e, al contempo, pregare per il benessere generale di tutti i popoli indiani e per la lunga vita del gruppo familiare al quale l'adepto appartiene.

BIBLIOGRAFIA

J.E. Brown, *The Sacred Pipe. Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*, Norman/Okl. (1953) 1989, rist. (trad. it. *La sacra pipa*, Milano 2005). Intervista con il *medicine man* lakota Nicholas Black Elk (Alce Nero) a proposito dei Sette Riti Sacri, ispirata da precedenti interviste di John G. Neihardt.

Ella C. Deloria (cur.), *Dakota Texts*, New York 1932, rist. Lincoln/Nebr. 2006. La miglior raccolta di testi mitologici lakota presentati in lingua originale e in traduzione inglese a cura di una antropologa di origine lakota.

Frances Densmore, *Teton Sioux Music*, Washington/D.C. 1918, rist. Lincoln/Nebr. 1992. Contiene una serie di interviste con *medicine men* hunkpapa, trascrizioni e traduzioni di canti sacri e vivide descrizioni etnografiche della maggior parte delle cerimonie sacre.

R.B. Hassrick, *The Sioux. Life and Customs of a Warrior Society*, Norman/Okl. (1964) 1989, rist. (trad. it. *I Sioux. Vita e costumi di un popolo guerriero*, Milano 2009). Una presentazione completa della cultura lakota antecedente alla creazione delle riserve indiane.

J.G. Neihardt, *Black Elk Speaks. Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux*, New York 1932, ed. riv. Lincoln/Nebr. 1979 (trad. it. *Alce Nero parla. Vita di uno stregone dei Sioux Oglala*, Milano 2003). Benché soltanto qualche capitolo si riferisca alla religione lakota, questa intervista tra Nicholas Black Elk (Alce Nero) e il poeta Neihardt ha acquisito con il tempo una sempre maggior rilevanza nell'ambito della conoscenza popolare della spiritualità nativa americana in genere. Tuttavia, la composizione dell'opera non permette al lettore di distinguere con esattezza ciò che genuinamente appartiene ad Alce Nero da quella che, invece, è la visione di Neihardt. L'intervista di Brown ad Alce Nero mantiene una prospettiva assai più autenticamente lakota, ma sia Brown sia Neihardt trascurano di mettere in evidenza il fatto che, al tempo delle interviste, Alce Nero era un catechista cattolico laico.

W.K. Powers, *Oglala Religion*, Lincoln/Nebr. 1977. Analisi strutturale dei miti e dei riti oglala, nonché delle loro relazioni con altri aspetti della cultura lakota, come la consanguineità e l'organizzazione politica.

W.K. Powers, *Yuwipi. Vision and Experience in Oglala Ritual*, Lincoln/Nebr. 1982 (trad. it. *Yuwipi. Voci di spiriti in un rituale lakota*, Milano 1999). Traduzione integrale del rito Yuwipi che mette in evidenza le relazioni tra questo rituale, la cerimonia della Capanna di Sudorazione e la Ricerca di Visione. Lo studio contiene anche un capitolo sulla storia dello sviluppo del rito Yuwipi a Pine Ridge.

S.R. Riggs, *Tah-koo Wah-kan. The Gospel among the Dakotas*, Boston 1869. Scritta da un missionario che ben conosceva la lingua dakota, questa sentita, benché paternalistica, narrazione ci fornisce alcuni dati sulle basi fondanti della religione lakota.

J.R. Walker, *The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota*, New York (1917) 1979, rist. Opera autorevole sulla cosmologia e sui riti degli Oglala. Alcuni dei miti, tuttavia, necessitano di una rilettura critica, alterati come sono da evidenti ricostruzioni romanzate ispirate alla classicità greco-romana.

J.R. Walker, *Lakota Belief and Ritual*, R.J. DeMallie e Elaine A. Jahner (curr.), Lincoln/Nebr. (1980) 1991, rist. Raccolta di scritti inediti di J.R. Walker, costituita principalmente da interviste con membri del popolo Oglala, alcuni dei quali *medicine men*.

C. Wissler, *Societies and Ceremonial Associations in the Oglala Division of Teton Dakota*, New York 1912. Una delle monografie dedicate alla religione lakota da Wissler, ex curatore del Museo Americano di Storia Naturale. In particolare, questa monografia tratta della natura e della funzione dei «culti onirici», precursori del moderno rito Yuwipi.

[Aggiornamenti bibliografici:

J.J. Garrett, *The Cheyenne River Tribal College Tatanka (Bison-bison) Management Program*, Diss. Acata/Cal. 2001.

J. Rice, *Before the Great Spirit. The Many Faces of Sioux Spirituality*, Albuquerque/N.Mex. 1998. Opera dedicata alla spiritualità sioux e corredata da una serie di capitoli dedicati a vari aspetti, quali i trickster, i simboli, gli spiriti del Tuono e la figura di James Walker alla luce degli scritti di Ella Deloria.

E.Ch. Valandra, *Lakota Buffalo Theology. Implications for Buffalo Reintroduction into the Great Plains*, Diss. Boulder/Colo. 1993.

A. White Hat, Sr., *Reading and Writing the Lakota Language*, Jael Kampfe (cur.), Salt Lake City 1999. Testo sulla lingua lakota che mostra, attraverso racconti, l'interazione tra cultura e lingua e, al contempo, l'importanza del linguaggio nel riflettere le caratteristiche del popolo.

S. Young Bear e R.D. Theisz, *Standing in the Light. A Lakota Way of Seeing*, Lincoln/Nebr. 1994. Saggio dedicato alla figura di Severt Young Bear, il fondatore e per lungo tempo cantante del gruppo musicale Porcupine Singers. L'opera verte sulla cultura lakota, sull'importanza dei nomi e soprattutto sull'importanza della musica nella vita lakota.

In italiano segnaliamo:

R. Fazzi, *Il sentiero rosso. Una storia Sioux Oglala*, Firenze 1996.

D. Fiorentino, *Gli indiani Sioux. Da Wounded Knee al New Deal*, Roma 1991.

M. Massignan, *La Danza del Sole dei Lakota*, Milano 1996.

W. Pedrotti, *I Sioux. Vita quotidiana di un popolo guerriero*, Colognola ai Colli 1997.

G. Salvatori, *Il Cerchio Sacro dei Sioux*, Firenze (1991) 1995, 2ª ed. riv. e ampl.

L.E. Sullivan (cur.), *Culture e religioni degli Indiani d'America*, Milano 2000 (Trattato di antropologia del sacro, 7).

Maria Elena Vaccarini, *I Sioux*, Milano 1989.

V. Zucconi, *Gli spiriti non dimenticano. Il mistero di Cavallo Pazzo e la tragedia dei Sioux*, Milano 1996].

WILLIAM K. POWERS

MALCOLM X (1925-1965), *leader* afroamericano musulmano, nato il 19 maggio 1925 a Omaha, in Nebraska, con il nome di Malcolm Little. Suo padre, il reverendo Earl Little, seguace di Marcus Garvey e ministro battista, morì quando Malcolm aveva sei anni e sua madre, unico sostegno dei nove figli, venne rinchiusa in un istituto psichiatrico qualche anno più tardi. Dopo aver ricevuto l'istruzione primaria in un istituto di East Lansing, in Michigan, Malcolm interruppe gli studi alla fine della scuola media e si trasferì presso una sorella maggiore nel quartiere di Roxbury, a Boston. Disoccupato, fu coinvolto in piccoli reati e, divenuto malvivente di strada e capo di una banda interrazziale di ladri operante prima a Roxbury e poi a Harlem, divenne famoso con il soprannome di «Detroit Red» per via della sfumatura rossa dei suoi capelli. Durante gli anni di prigione (1946-1952), Malcolm aderì al movimento Nation of Islam guidato da Elijah Muhammad, evento che egli descriverà come la prima delle sue due esperienze di conversione. Conformemente alla tradizione della Nation of Islam, egli sostituì il proprio cognome con una X, a memoria di quel che era stato e di quel che era divenuto: «Ex fumatore, Ex bevitore, Ex cristiano, Ex schiavo».

Abile oratore dalla carismatica personalità e organizzatore infaticabile, Malcolm X diede voce alla collera e all'astio delle masse di colore all'apice del movimento per i diritti civili, dal 1956 al 1965. Organizzò templi musulmani in tutto il Paese e fondò, nella propria cantina, il giornale «Muhammad Speaks». Espresse il credo sul separatismo razziale della Nation of Islam, facendo così rapidamente carriera all'interno del movimento, prima come ministro del Tempio Numero Undici di Boston e poi guadagnandosi l'assegnazione del Tempio Numero Sette di Harlem, la sede più grande e più prestigiosa dopo il quartier generale di Chicago. Riconoscendone i talenti e l'abilità, Elijah Muhammad lo nominò infine «rappresentante nazionale» della Nation of Islam, secondo soltanto a se stesso nella gerarchia del movimento.

Nel 1963, dopo le esternazioni rese da Malcolm X a proposito dell'assassinio del presidente John F. Kennedy, Elijah Muhammad gli intimò un periodo di silenzio, mettendo in tal modo a nudo le profonde tensioni e le dispute che dividevano i *leader* neri musulmani. Nel marzo 1964, Malcolm X lasciò la Nation of Islam e fondò la Muslim Mosque, Inc.

Quello stesso anno, durante il pellegrinaggio a Mecca, sperimentò la sua seconda conversione e aderì alla fratellanza ortodossa universale dell'Islam sunnita, adottando il nome musulmano di el-Hajj Malik el-Shabazz. In seguito a questa sua conversione, rinunciò al credo separatista della Nation of Islam e, nel 1965, fondò la Organization for Afro-American Unity, veicolo politico inteso ad attribuire una dimensione internazionale alla triste condizione degli Americani di colore, a far causa comune con le nazioni del Terzo Mondo e a passare da una battaglia per i diritti civili a una per i diritti umani.

Il 21 febbraio 1965, Malcolm X fu assassinato nel corso di un comizio pubblico alla Audubon Ballroom di Harlem. Il suo sacrificio, le sue idee e i suoi discorsi ebbero gran peso nello sviluppo dell'ideologia nazionalista nera e del movimento Black Power negli Stati Uniti della fine degli anni '60.

[Vedi anche *ELIJAH MUHAMMAD*].

BIBLIOGRAFIA

G. Breitman (cur.), *Malcolm X Speaks*, New York 1965 (trad. it. *Malcolm X. Ultimi discorsi*, R. Giammanco [cur. e trad.], Torino 1967). Una raccolta dei discorsi di Malcolm X.

P. Goldman, *The Death and Life of Malcolm X*, New York 1973 (trad. it. *Malcolm X*, Milano 1975). Incentrato sugli ultimi anni di vita di Malcolm X e sugli avvenimenti, i personaggi e le polemiche che seguirono al suo assassinio.

E.C. Lincoln, *The Black Muslims in America*, Boston 1961, 3ª ed. Trenton 1993. Ancor oggi la miglior panoramica storica dello sviluppo della Nation of Islam sotto la guida di Elijah Muhammad e Malcolm X.

Malcolm X e A. Haley, *The Autobiography of Malcolm X*, New York (1965) 1992, rist. (trad. it. *Autobiografia di Malcolm X*, R. Giammanco [cur. e trad.], Torino 1967, rist. Milano 1992). La fonte migliore per conoscere la vita di Malcolm X e lo sviluppo delle sue idee, comprese le esperienze di conversione e le ragioni delle sue polemiche con altri *leader* neri musulmani.

L.H. Mamiya, *From Black Muslim to Bilalian. The Evolution of a Movement*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 21 (1982), pp. 138-52. Analisi dell'influenza esercitata da Malcolm X sui *leader* dei principali gruppi scismatici all'interno del movimento nero musulmano – Warith D. Muhammad e Louis Farrakhan – e sulle loro antitetiche posizioni.

[In italiano sono stati tradotti molti degli scritti e dei discorsi di Malcolm X. Tra di essi segnaliamo: *Sulla storia degli afro-americani*, Roma 1970; *Contro il potere bianco*, F. Gambino (cur.), Roma 1995; *L'ultima battaglia. Discorsi inediti*, F. Gambino (cur.), Roma 1993. Vedi anche lo studio monografico di R. Giammanco, *Malcolm X. Rifiuto, sfida, messaggio*, Bari 1994].

LAWRENCE H. MAMIYA

MANCO CAPAC (probabilmente XIII secolo), primo sovrano degli Inca, antenato semidivino dei successivi monarchi e fondatore, presumibilmente leggendario, della capitale Cuzco, sull'altopiano meridionale del Perù. I primi cronisti spagnoli ci hanno riferito numerosi miti della creazione degli Inca. Secondo uno di questi miti, il Sole, impietosito dalla miseria del mondo, mandò sulla Terra il proprio figlio (verosimilmente Manco Capac) e la propria figlia per governare sugli uomini. Un'altra versione racconta invece che, dopo la creazione del mondo, il Sole convocò Manco Capac e, «parlandogli come un fratello maggiore», gli predisse che gli Inca avrebbero dominato il mondo e che essi avrebbero dovuto essere orgogliosi di considerare il Sole come loro padre, venerandolo in modo adeguato. Secondo la versione più diffusa, infine, quattro fratelli e quattro sorelle sarebbero emersi da una «finestra», una specie di antro scavato nella roccia, a Pacaritambo (Luogo della nascita), non distante da Cuzco. Dopo aver vagato per un certo tempo, uno dei fratelli, Ayar Manco (divenuto in seguito Manco Capac), proclamando di essere figlio del Sole si recò sulla collina dove oggi sorge Cuzco. Gli abitanti della vallata alzarono gli occhi per guardarlo mentre le sue vesti dorate riflettevano i bagliori della luce solare. Egli dunque fondò Cuzco con un modesto santuario nel luogo in cui in seguito sarebbe sorto il grande Tempio del Sole. Si narra che abbia insegnato agli uomini non soltanto le strutture sociali e i riti religiosi, ma anche le tecniche di irrigazione, la coltivazione e la mietitura.

In punto di morte Manco Capac affermò di dover ritornare nel cielo perché suo padre colà lo aveva richiamato. Il suo corpo venne venerato come una *huaca*, un oggetto sacro. Gli Spagnoli, nel tentativo di eliminare completamente l'idolatria, distrussero tutti i corpi mummificati degli altri sovrani degli Inca, ma non riuscirono a trovare quello di Manco Capac, custodito in un villaggio fuori Cuzco. Si disse che fosse stato trasformato in una pietra (materiale sacro per gli Inca), che, ricoperta di raffinate decorazioni, rappresentò in seguito per gli Inca uno tra gli oggetti sacri più importanti, al cui cospetto venivano celebrate cerimonie religiose e sacrifici.

[Vedi anche *ATAHUALLPA*].

BIBLIOGRAFIA

B. Cobo, *History of the Inca Empire*, Austin/Tex. 1979: una cronaca della metà del XVII secolo, che contiene un grande numero di tradizioni folcloriche su Manco Capac.

H. Osborne, *South American Mythology*, London 1968: riferisce numerosi miti delle origini degli Inca.

J.H. Rowe, *Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest*, in J.H. Steward (cur.), *Handbook of South American Indians*, II, *The Andean Civilizations*, Washington/D.C. 1946: analizza le varie leggende collocandole in un più ampio contesto culturale.

ELIZABETH P. BENSON

MAPUCHE, RELIGIONE DEI. I Mapuche vivono oggi in Cile e in Argentina. In Cile essi sono stanziati tra il fiume Bio-Bio a nord e il canale di Chacao a sud, su un territorio che comprende le province di Arauco, Bio-Bio, Malleco, Cautin, Valdivia, Osorno e Llanquihue (all'incirca tra 37° e 41° di latitudine sud). In Argentina si trovano più o meno alle stesse latitudini nella provincia di Neuquén, nella Patagonia settentrionale, e, in numero minore, nelle province del Río Negro e di Chubut; a nord esistono alcuni gruppi sparsi e isolati nella regione delle Pampas. Le stime più ottimistiche contano 500.000 Mapuche in Cile e 50.000 in Argentina.

I Mapuche appartengono alla famiglia linguistica araucana-chon. La maggior parte vive in piccoli agglo-

merati sparsi. L'attività economica principale tra i Mapuche cileni è l'agricoltura, mentre quelli che vivono in Argentina sono per lo più allevatori di ovini e caprini, come del resto impongono le diverse condizioni ambientali. La società dei Mapuche si basa oggi su alcuni princìpi particolarmente importanti: discendenza patrilineare, residenza patrilocale e matrimonio matrilineare. La patrilinearità, o più spesso la ripartizione su base patrilineare, e la patrilocalità delle nuove famiglie costituiscono l'unità più semplice di aggregazione, sia in termini economici, che sociali e religiosi.

I mutamenti strutturali che hanno toccato i Mapuche negli ultimi cento anni e che ne hanno determinato l'adattamento ai nuovi ambienti naturali e sociali hanno anche trasformato la loro economia e, in misura minore, la loro società. Nondimeno, malgrado le insistenti attività missionarie di cattolici e protestanti (soprattutto fondamentalisti), gli elementi essenziali del loro sistema di credenze e di pratiche religiose sono rimasti praticamente immutati in molte regioni.

Illustrare nei dettagli il pensiero mitico-religioso, descrivere le numerose divinità regionali e locali e spiegare il contenuto simbolico e il significato di ciascuno dei numerosi riti di questo popolo sono compiti che vanno oltre lo scopo del presente lavoro. Si è deciso, dunque, di riassumere questi aspetti utilizzando due strutture cognitive che li accomunano e che aiutano a chiarire il complesso sistema religioso dei Mapuche, con le sue pratiche e le sue immagini, e a definirne la logica.

La prima (e a quanto pare più diffusa) di queste strutture è il dualismo: esso ordina e definisce due elementi distinti a partire dal loro rapporto di opposizione e di complementarità. La seconda struttura è invece una divisione quadruplice, risultato della somma di una prima bipartizione, che pone in diretta opposizione due coppie, e di una seconda bipartizione, che definisce in termini di intensità ciascuna coppia, individuando tra le parti costituenti un apice e un declino.

Il ricco pantheon dei Mapuche è suddiviso in due grandi sezioni, al contempo antitetiche e complementari. La prima sezione è costituita da divinità benevole, organizzate in una famiglia strutturata su quattro caratteri fondamentali, risultato della combinazione di sesso e di età (uomo vecchio/donna vecchia, uomo giovane/donna giovane). Queste divinità sono agenti del bene, della salute e della prosperità e la loro quadruplice natura è simbolo di perfezione. Vivono nella sfera celeste, o *wenú mapú*, che rappresenta, da un punto di vista cosmologico e verticale, la sintesi degli aspetti positivi delle quattro componenti verticali dell'universo. Da un punto di vista orizzontale, invece, alcune di queste divinità sono anche oggetto di una classificazione, produttiva di diversi gradi di positività, che le accomuna alle quattro parti della terra (Est, Sud, Nord e Ovest). Da un punto di vista temporale, infine, esse sono associate alla luminosità. Posto che anche il giorno è suddiviso in quattro parti, più esattamente queste divinità si manifestano al momento dell'*epewún* (cioè all'alba), la straordinaria manifestazione della *antí* (luminosità), che ha accezione positiva, e al momento del *kiriníf* (il crepuscolo), l'attenuazione del *pún* (oscurità), di natura, invece, negativa. Infine, esse sono associate a colori positivi: il blu, che è il più importante, e il bianco avorio, che indica tenuità.

La seconda sezione di questo duplice regno divino è costituita da esseri malefici, i *wekufí*, che appaiono isolati, in numero dispari e di sesso ed età indeterminati. Sono agenti del male, della malattia e del caos e simboleggiano l'imperfezione. Il posto che occupano nel cosmo è ambiguo: alcuni gruppi si collocano nell'*anka wenú*, il paradiso di mezzo, ma generalmente si pensa che appartengano al *pu mapú*, l'oltretomba, il vertice inferiore degli aspetti negativi nella concezione verticale dell'universo. Le azioni dei *wekufí* sono percepibili soprattutto durante il *rangíñ púñ* (la mezzanotte), il momento maggiormente negativo e, in misura minore, durante il *rangíñ ánti* (il mezzogiorno), attenuazione del polo positivo. I *wekufí* che sono associati ai colori rosso e nero, tinte particolarmente malefiche, sono caratterizzati da elementi negativi ancora più rilevanti.

La rete di simboli implicita in questo discorso emerge a vari livelli nei *ngetrán* (resoconti di eventi storici e mitici caratterizzati da veridicità) e nelle interpretazioni di sogni e premonizioni (eventi che anticipano accadimenti futuri). Il corrispettivo nella comunità di questo dualismo nel mondo delle teofanie è costituito dalle figure del *máchi* (sciamano) e della *kalkú* (strega), che controllano rispettivamente le forze del bene e del male. L'armamentario rituale del *máchi* comprende, tra le altre cose, il *kultrún* (un timpano, che rappresenta un simbolico microcosmo), il *wáda* (un sonaglio) e il *kaskawílla* (una cintura con piccole campanelle). I *máchi* sono assistiti da divinità benevole responsabili di difendere il popolo dalle malattie causate dalle *kalkú*, le quali sono invece aiutate dai *wekufí*.

Tra i vari riti sciamanici ricordiamo il Machiluwún, il rito di iniziazione del *máchi* (che ha luogo dopo un periodo in cui gli sono state fornite delle rivelazioni per mezzo di sogni o di malattie, e dopo che ha ricevuto le istruzioni comunicategli da uno sciamano iniziato), e il Ngejkurrewén, un rito di rinnovamento del potere. Il Pewutún è invece un rito che viene celebrato a scopo di diagnosi. Esistono due riti propriamente terapeutici: il Datwún, per le malattie più serie, e l'Ulutún, per i disturbi di minore importanza. Questi riti, così come le azioni e gli oggetti coinvolti (per esempio il *réwe*, una

scultura di legno che rappresenta le ere cosmiche; i rami di alberi sacri; lo spostamento di oggetti da destra, polo positivo, a sinistra, polo negativo, guardando a oriente e contando in multipli di due o di quattro; i canti e le danze di supplica agli dei; le bandiere blu e bianche; e i momenti del giorno, alba e tramonto, in cui gli stessi riti vengono compiuti), sono manifestazioni simboliche delle invocazioni rivolte alle forze del bene e contenenti le richieste di guarigione.

La strega, al contrario, è la causa, diretta o indiretta, del *kalkutún* (danno), che ella provoca scagliando oggetti dal potere malefico intorno alla casa della persona da colpire oppure producendo sortilegi con le unghie, i capelli, i vestiti, il sudore o le impronte dei piedi delle sue vittime. La strega può avvelenare il suo nemico, oppure può ottenere l'aiuto di un *wekufí*, per esempio catturando un *witranálwe*, l'anima di un morto. Il *witranálwe* appare nottetempo, sotto la forma di un grande cavaliere dall'aspetto cadaverico ma risplendente, che porta con sé malattie e morte.

I membri della comunità partecipano a molti altri riti oltre a quelli specifici praticati da sciamani e streghe. I riti funerari, detti Aẃn, vengono celebrati ancora negli insediamenti situati in Cile. Essi hanno un duplice scopo: accertare che l'anima del defunto possa accedere al mondo in cui vivono gli antenati (un luogo che secondo gli studiosi coincide, o è molto vicino, al regno degli dei benevoli), evitando in particolare che una strega la catturi e ne faccia il proprio aiutante per i suoi agguati notturni.

Il termine *ngillatún* si riferisce genericamente all'atto di pregare e indica diverse pratiche, individuali, familiari oppure collettive. Quando si tratta di un'azione di gruppo, il termine allude a un largo complesso di riti che variano grandemente a seconda delle tradizioni della comunità coinvolta. Le varianti riguardano il numero e il grado di parentela dei partecipanti, il livello di coesione del gruppo, la durata del rito, il suo collegamento con i cicli agricoli o relativi alla pastorizia, la sua natura occasionale o periodica, cioè se il rito viene compiuto per neutralizzare specifici fenomeni naturali oppure per celebrare momenti importanti del ciclo annuale. Nonostante queste notevoli differenze, ciò che contraddistingue lo *ngillatún* è la sua natura spiccatamente propiziatoria, il suo carattere di ripristino dell'ordine cosmico (che pure varia a seconda del momento in cui il rito viene celebrato) e il valore di arricchimento e di unità che il rito infonde nella vita comunitaria del gruppo che vi partecipa.

All'interno di questo quadro culturale, l'insieme dei simboli permea di significato ciascun elemento dei riti, come le preghiere cantate e parlate, le aspersioni, le pitture rituali, i canti delle donne, le danze maschili e quelle miste, i sacrifici, le libazioni e le corse a cavallo. È proprio questo intreccio a determinare la frequenza temporale degli episodi rituali, il senso degli spostamenti e dei colori usati, come anche il numero di volte (due, quattro o multipli di quattro) in cui ogni azione deve essere ripetuta.

Il presente riassunto, centrato sui princìpi ideologici che organizzano e definiscono gran parte dei simboli, dei riti e delle immagini dei Mapuche, non deve indurre il lettore a credere che quello che è stato descritto sia un sistema chiuso e immutabile. La storia dei Mapuche indica esattamente il contrario: essi si sono adattati alle nuove condizioni conservando allo stesso tempo le conoscenze e le credenze tradizionali, pur modificandole talvolta o attribuendo loro nuovi significati.

BIBLIOGRAFIA

Tra gli studi classici sulla religione dei Mapuche, quelli maggiormente degni di nota per quanto riguarda i gruppi che vivono in Cile sono R.E. Latcham, *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*, Santiago 1924; T. Guevara, *Folklore araucano*, Santiago 1911; e T. Guevara, *Historia de Chile. Chile prehispano*, I-II, Santiago 1925-1927. Una eccellente analisi della struttura sociale dei Mapuche e della connessione di questa con le pratiche religiose, proposta da un antropologo che ha trascorso diversi anni presso di loro, è L.C. Faron, *Mapuche Social Structure. Institutional Reintegration in a Patrilineal Society of Central Chile*, Urbana/Ill. 1961; cfr. anche *Symbolic Values and the Integration of Society among the Mapuche of Chile*, in «American Anthropologist», 64 (1962), pp. 1151-63: un notevole articolo che analizza il dualismo della visione del mondo dei Mapuche. Altri saggi degni di nota, per la ricchezza dei dati e per la nuova luce che gettano sull'argomento, sono María E. Grebe, J. Fernández e C. Fiedler, *Mitos, creencias y concepto de enfermedad en la cultura mapuche*, in «Acta psiquiátrica y psicológica de América Latina», 17 (1971), pp. 180-93; e María E. Grebe, S. Pacheco e J. Segura, *Cosmovisión mapuche*, in «Cuadernos de la realidad nacional», 14 (1972), pp. 46-73.

Una delle monografie più ampie sulla religione dei Mapuche argentini è R.M. Casamiquela, *Estudio del nillatún y la religión araucana*, Bahia Blanca 1964. In aggiunta al precedente si segnalano i dati e le osservazioni contenuti in Bertha Koessler-Ilg, *Tradiciones araucanas*, La Plata 1962. Sono inoltre meritevoli di menzione Else Marta Waag, *Tres entidades «wekufü» en la cultura mapuche*, Buenos Aires 1982, eccezionale per la ricchezza delle informazioni; e il volume antologico *Congreso del Area Araucana Argentina*, Buenos Aires 1963. Le basi teoretiche e metodologiche, come anche lo studio dello sviluppo delle due strutture cognitive riassunte in questo articolo e la loro esemplificazione all'interno di quadri culturali diversi, si possono trovare in Claudia Briones de Lanata e M.A. Olivera, *Che Kimín. Un abordaje a la cosmológica mapuche*, in «Runa. Archivo para las ciencias del hombre», 15 (1985), pp. 43-81; e in Claudia Briones de Lanata e M.A. Olivera, *Estructuras cognitivas e interacción social. El caso*

de la brujeria entre los Mapuche argentinos, in W.M. Denevan, K. Mathewson e G.W. Knapp (curr.), *Actas del 45° Congreso Internacional de Americanistas*, Bogotá 1987.
[Aggiornamenti bibliografici:
Mayo Calvo de Guzmán, *Secretos y tradiciones mapuches*, Santiago 1992.
R. Foerster, *Introducción a la religiosidad mapuche*, Santiago 1993.
Yosuke Kuramochi e R. Huisca (curr.), *Cultura mapuche*, Quito 1997.
Yosuke Kuramochi e J.L. Nass (curr.), *Mitología mapuche*, Quito 1991.
L. Ray, *Language of the Land. The Mapuche in Argentina and Chile*, København 2007 (trad. it. *La lingua della terra. I Mapuche in Argentina e Cile*, Pisa 2010).
Malú Sierra, *Mapuche. Gente de la tierra*, Santiago 2002.
In italiano segnaliamo:
M. Ibarra, *I Mapuche*, Roma 1989.
E. Margelli e Silvia Fiorini (curr.), *Mapuche*, Milano 1994.
AA.VV., *Mapuche. Storia e cultura di un popolo in lotta*, Milano 1996].

MIGUEL ANGEL OLIVERA

MASCHERE RITUALI NELLE CULTURE ILLETTERATE. In tutte le principali regioni in cui si trovano maschere rituali – l'Africa, la Melanesia e le Americhe – la maggioranza delle figure dipinte sulle maschere sono esseri primordiali, antenati mitici, eroi culturali e dei. La vecchia idea sbagliata che la maggior parte delle maschere rappresenti gli «spiriti dei morti» era dovuta in larga misura alla confusione tra «i morti» e «gli antenati» e alla mancanza di precisione nella definizione di «spirito». Per la verità, nella maggior parte dei casi la maschera non rappresenta semplicemente una figura particolare, la contestualizza anche. Cioè essa evoca gli eventi paradigmatici in cui la figura in questione ha svolto un ruolo. Questi eventi non sono necessariamente rappresentati come su un palcoscenico teatrale; possono essere rievocati da una danza, da una canzone o un canto, da una commedia in costume o dalla recita di un testo che accompagna l'esibizione della maschera. Possono anche essere impliciti: la maschera interviene in determinate circostanze, perché la figura che rappresenta era coinvolta in circostanze simili al tempo delle origini – un fatto noto almeno agli iniziati.

Tra i Senufo della Costa d'Avorio, per esempio, il *kponiougo*, «testa» o «faccia» del Poro, la società segreta maschile, rievoca lo stato originario del mondo come è descritto nelle narrazioni mitologiche. Tra i Dan la maschera del tucano rievoca i fatti che hanno portato il dio a creare la terra. Sebbene noi abbiamo una conoscenza solo frammentaria dei miti della Melanesia, molte maschere di quella parte del mondo sembrano sforzarsi di rievocare eventi paradigmatici. Per esempio, la rappresentazione delle maschere Mai dei Sepik centrali della Nuova Guinea è accompagnata dalla recita di nomi totemici e dei testi mitici mediante un megafono di bambù. Un'altra maschera rappresenta uno spirito femminile che, insieme con un essere maschile spesso rappresentato in forma di coccodrillo, è il protagonista dei fatti che accompagnarono la creazione del mondo attuale.

Sulla Costa nordoccidentale dell'America settentrionale, «la maggioranza delle maschere Kwakiutl sono indossate nelle rappresentazioni, in un tipo di danza stilizzata, di episodi tratti dai miti familiari ereditari. In alcuni casi, la danza drammatizza l'avventura mitica dell'antenato, mentre in altri essa ricrea una danza offerta all'antenato da un essere mitico con il quale venne in contatto» (B. Holm, *Crooked Beak of Heaven*, Seattle 1972, p. 10).

Tra gli Irochesi, all'inizio di ogni riunione delle Facce False, il loro capo rievoca il confronto tra la Faccia Falsa originaria e il Grande Spirito, in ricordo del quale le Facce False indossano maschere con nasi curvi. Prima di entrare nella casa di un malato per soccorrerlo, le Facce False producono strani rumori. Questi suoni nasali sono considerati un'imitazione delle parole che la Faccia Falsa originaria disse durante un episodio della sua sfida al Grande Spirito (F.G. Speck, *Midwinter Rites of the Cayuga Long House*, Philadelphia 1949, pp. 86s.).

Negli Stati Uniti sudoccidentali, le danze mascherate degli Zuni rappresentano vari episodi della loro mitologia. Nella cerimonia Shalako, per esempio, alcune danze consistono in una rappresentazione mimetica delle azioni delle *kachina* quando vogliono mandare pioggia agli Zuni.

Nell'America meridionale i rituali e il simbolismo hanno spesso un carattere elementare. Comunque, un'attenta analisi delle cerimonie rivela, nonostante tutto, che molti ricordano gli episodi principali della mitologia tribale. I Karaja, che vivono lungo il corso medio del fiume Araguaia, hanno maschere che raffigurano una coppia di pappagalli soprannaturali la cui trasformazione nel genere umano è narrata in un mito.

L'Aruanã, una danza eseguita nella stessa regione, porta il nome di un pesce che era la forma dei Karaja prima che diventassero esseri umani.

È importante notare che l'uso delle maschere può essere derivato più dalla volontà di recitare certi fatti che dal desiderio di rappresentare determinate figure. Le maschere, a volte, non raffigurano un personaggio particolare, ma solo fatti. Per esempio, tra i Mali-Baining della Penisola della Gazzella nella Nuova Inghilterra lo scopo più importante della festa dei Mandas è di rappresentare i fatti che si sono svolti nel mitico tempo primordiale. Mentre un coro di donne canta la storia della

creazione, otto maschere rappresentano le sue varie fasi: la nascita del mare, l'apparizione della terra, della foresta primordiale, della flora, del vento, degli animali e degli uccelli, e, quando la scena è stata così preparata, l'apparizione della prima coppia umana e dei suoi figli. In questa festa alcune maschere raffigurano fatti più che personaggi: le maschere ngoa-remchi raffigurano vortici e perciò spiegano la nascita del mare, che turbina in tutte le direzioni; le maschere ngavoucha mostrano come la terra fu separata dalle acque; e così via (C. Laufer, *Die Mandas-Maskenfeier der Mali-Baining*, in «Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig», 27, 1970).

I Dogon del Mali hanno una maschera chiamata *sirige*, un termine che può essere tradotto letteralmente come «casa a due piani». Questa maschera consiste in una faccia rettangolare sormontata da un montante scolpito molto alto che talvolta misura più di cinque metri. All'inizio, agli antropologi fu detto che il *sirige* era recente e profano, una semplice scultura ispirata dalla vista di una «casa a due piani», e che gli ampi movimenti tracciati dal suo montante servivano solo per permettere a chi lo indossava di mettere in risalto il potere della propria mascella e del proprio collo (M. Griaule, *Masques dogons*, Paris 1938, p. 587). In seguito, fu data loro un'idea più complessa della cosmologia dogon e un'altra interpretazione della maschera, con quattro varianti: 1) la prima rievoca l'opera del dio supremo (Amma); il piroettare di chi indossa la maschera, con il montante che deve essere mantenuto orizzontalmente, rievoca il roteare del dio Amma mentre creava il mondo; 2) la seconda variante rievoca le avventure di Ogo, una figura molto importante che è nota come la «volpe pallida»; 3-4) la terza e la quarta variante raffigurano aspetti della discesa e dell'impatto dell'arca che svolge un ruolo molto importante nella mitologia dei Dogon. Alla luce del secondo livello di interpretazione, consistente in queste quattro varianti, è chiaro che la maschera non rappresenta la casa a due piani, ma che sia la maschera sia la casa rievocano la stessa serie di eventi mitici.

Simili analisi possono essere fatte per altre maschere (M. Griaule e Germaine Dieterlen, *Le Renard pâle*, Paris 1965). Perciò, quando le maschere vengono mostrate nella piazza principale di un villaggio dogon, il ricco insieme di cose e di figure animali ed umane è una riproduzione del mondo, un catalogo della fauna sia viva sia estinta delle scogliere e delle pianure. Questa esibizione rievoca tutte le funzioni pubbliche, i commerci, le età; presenta una folla di stranieri amici o nemici; mima un'ampia varietà delle attività essenziali, tutte in un ordine preciso, almeno teoricamente. Essa è veramente un cosmo. Quando la maschera della società compare nella pubblica piazza, essa danza l'avanzare del mondo; essa danza il sistema del mondo.

Poiché dipende dal grado di conoscenza raggiunto dagli spettatori e dai partecipanti, questa danza è compresa in modo differente. Ad un primo livello si pensa che le maschere rappresentino elementi del cosmo dogon, cioè che descrivano cosa sia questo mondo e come funzioni; qui le maschere vengono interpretate soprattutto sulla base del loro aspetto (casa a piani, lepre, straniero). Ad un altro livello, tuttavia, le stesse maschere possono anche riferirsi a eventi primordiali che spiegano come e perché il mondo è diventato così come i Dogon lo sperimentano adesso. I due livelli non si contraddicono l'un l'altro ma corrispondono a diversi punti di vista, a gradi differenti di sofisticazione nella comprensione della recita in maschera.

Questi significati diversi e complementari, così ben documentati tra i Dogon, un popolo la cui cosmologia e le cui maschere potrebbero essere studiate in dettaglio, semplicemente confermano quanto detto in precedenza, cioè che le maschere non si limitano necessariamente a rappresentare una persona particolare ma possono essere usate anche per rappresentare un fatto o una qualità più o meno astratta o una caratteristica di un personaggio.

In alcuni casi, il sistema all'interno del quale un popolo vive può essere rappresentato non solo da un insieme di maschere ma da una maschera particolare che riassume l'intero sistema. Per esempio, tra gli Igbo settentrionali della Nigeria orientale la maschera *ijele* è un grande quadro di figure con ornamenti che pendono dall'orlo più basso per nascondere l'attore, che porta sulla testa l'intera struttura. Il tema del quadro che occupa la parte superiore dello *ijele* è la vita di una tipica comunità igbo (J.S. Boston, *Some Northern Igbo Masquerades*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», 90, 1960).

Presso il gruppo Bantsaya dei Teke occidentali la maschera del danzatore Kidumu è un vero compendio della cultura del gruppo (M.-C. Dupré, *A propos d'un masque des Téké de l'ouest (Congo-Brazzaville)*, in «Objets et Mondes», 8/4, 1968). La maschera è strettamente collegata agli avvenimenti fondatori della società e delle sue istituzioni, come anche ai suoi valori. Perciò è facile comprendere perché per molti popoli la maschera sia collegata alle forze conservatrici e svolga un ruolo importante nel controllo sociale, assumendo anche una funzione quasi di polizia.

Talora le maschere perdono il loro valore rituale alla fine delle cerimonie cui hanno preso parte. Questo diffuso fenomeno spesso sorprende gli osservatori. Per esempio Francis E. Williams, nel suo *Drama of Orokolo* (Oxford 1940, pp. 373-76), si chiede perché le maschere *he-*

vehe degli Elema della Nuova Guinea dovessero essere eliminate e distrutte alla fine del ciclo rituale, solo per essere ricreate nel ciclo successivo, mentre avrebbero potuto passare dall'uno all'altro senza subire mutamenti. Egli fu sconcertato nel vedere i risultati di anni di operosità e di arte consegnati così rapidamente alle fiamme. Questa sorpresa di fronte all'abbandono o alla distruzione delle maschere una volta che sono state usate rivela due idee preconcette. In primo luogo, il nostro interesse per la maschera come manufatto ci spinge a mettere in risalto il prodotto finito e a sottovalutare il valore rituale insito nella sua realizzazione. In aggiunta, noi tendiamo a considerare le cerimonie con maschere come rappresentazioni teatrali e a pensare che tutti i preparativi che le precedono trovino il loro significato nella rappresentazione stessa. Questa è una visione distorta di quei cicli rituali; spesso realizzare la maschera è di per sé un rituale, che riproduce le varie fasi della creazione della maschera originaria. Perciò è di vitale importanza che il ciclo seguente cominci di nuovo dall'inizio, cioè con la creazione della maschera. Questo è probabilmente il motivo per cui le maschere possono essere distrutte o lasciate a marcire senza rimpianto alla fine del ciclo.

La maschera e chi l'indossa. La nozione di «mentalità primitiva» era prevalente tra gli studiosi all'inizio del XX secolo. Anche dopo che Lucien Lévy-Bruhl ha abbandonato la nozione del carattere prelogico di questa cosiddetta mentalità primitiva e ha rinunciato al suo concetto di partecipazione mistica, l'idea che l'uomo primitivo avesse una mentalità diversa ha continuato a persistere. Una delle caratteristiche principali di questa mentalità, o della «coscienza arcaica», sarebbe l'incapacità di fare realmente distinzioni tra l'essere e la sua apparenza, tra la cosa e la sua immagine, tra «le signifiant et le signifié». Influenzati da questa prospettiva, la maggior parte dei libri sulle maschere rituali ha diffuso la teoria secondo la quale chi indossa la maschera non rappresenta solo una data figura (antenato, eroe culturale, dio, ecc.), ma diventa realmente, *è* questa figura. Per questi autori, indossare una maschera era, perciò, simile a sottoporsi ad una trasformazione reale. Alcuni studiosi andarono anche oltre e affermarono che tale teoria forniva una spiegazione per il fenomeno della maschera stessa. Secondo loro, la maschera deriva dalla possibilità che essa dà all'uomo di liberare se stesso, di ripudiare la sua personalità attuale e di sottoporsi ad una metamorfosi.

Le condizioni della ricerca etnografica sul campo non sempre permettono loro di valutare a quale preciso livello di realtà sia collocata la presenza di un essere mitico in un dato rituale. Ma alla luce della nostra conoscenza attuale, la gamma in cui le varie ipotesi menzionate sopra si possono applicare è divenuta sempre più ristretta. Infatti, gli studi migliori mostrano che le culture che utilizzano maschere sono perfettamente capaci di distinguere tra la cosa e la sua immagine.

Per esempio, nel 1938, Marcel Griaule (*Masques dogons*) scrisse che i Dogon non si adattavano alla prevalente ipotesi relativa all'atteggiamento degli Africani verso le immagini da loro create. Lungi dall'essere ingannati dalle apparenze o dagli effetti materiali del rituale, essi erano certamente consapevoli della differenza tra la cosa rappresentata e la sua immagine. Avevano anche una parola *bibile*, o *belay*, per esprimere i termini della riproduzione, dell'immagine, della somiglianza e del doppio. Una fotografia è il *bibile* della persona che rappresenta. L'ombra di un essere vivente è considerata un *bibile* perché essa riproduce la sagoma, l'atteggiamento e i movimenti di quella persona. Un ballerino mascherato è chiamato *imina bibile*, apparenza e riproduzione della maschera. Scoperte simili sono state fatte tra numerosi altri popoli illetterati dell'Africa, dell'Oceania e delle Americhe.

Anche altri fattori sembrano ridurre la gamma della tesi della metamorfosi. Si nota, per esempio, il fatto che le maschere raramente sono associate alla possessione di chi le indossa, sebbene ciò sarebbe nella logica dell'ipotesi. Infine, gli iniziati in quelle comunità in cui le maschere si trovano costantemente mettono in evidenza il fatto che solo i non iniziati credono che essi siano realmente alla presenza di uno spirito o di un dio. È difficile accordare queste affermazioni con la tesi della metamorfosi. Fin dal primo sorgere esse hanno costretto coloro che proponevano tale tesi ad imbarcarsi in spiegazioni spesso complicate per accordarla con i dati etnografici.

Similmente, i tentativi di spiegare il fenomeno della maschera rituale con un desiderio, un bisogno, addirittura un istinto di chi la indossa, furono probabilmente influenzati da teorie adattate per spiegare la persistenza delle maschere di Carnevale nel mondo occidentale. In un esempio di ciò che Evans-Pritchard chiamò il tipo di supposizione «se io fossi un cavallo», il senso di liberazione sperimentato dall'occidentale che indossa la maschera è stato trasferito alle popolazioni cosiddette primitive. Senza negare che un tale sentimento possa esistere tra la popolazione illetterata, sono costretto ad ammettere che ciò non può essere usato come spiegazione generale del fenomeno della maschera rituale.

Indossare una maschera ricade sotto l'egida del servizio più che della liberazione. Questo servizio è spesso obbligatorio: la condanna, leggera o grave, attende coloro che tentano di schivarlo. Una persona particolare o un gruppo più o meno ampio di gente sono costretti ad affrontare questo compito: uno o vari membri della famiglia del morto, tutti i membri di una confraternita, tutti i maschi circoncisi, e così via. Sebbene l'indossare

una maschera possa portare onore e prestigio, ciò grava chi l'indossa di vari doveri, come il pagamento di una tassa in conchiglie o in natura per ottenere il diritto di indossare una maschera particolare, o vari mesi di preparazione durante i quali coloro che indossano le maschere imparano i passi di danza, provando intensivamente movimenti combinati, e possono dover memorizzare testi complicati talvolta in una lingua segreta.

Tra gli Asmat dell'Irian Jaya, per esempio, ci vogliono quattro o cinque mesi per preparare le maschere per il rituale chiamato Jipae. Durante tutto questo tempo, coloro che indossano le maschere devono mantenere i costruttori delle maschere. I parenti del morto per il quale è celebrato lo Jipae devono fornire, a turno, ogni giorno il cibo per coloro che indossano le maschere. Inoltre, coloro che indossano le maschere agiscono come sostituti del morto e adottano i figli del defunto (H.C. Van Renselaar e R.L. Mellema, *Asmat*, Amsterdam 1956).

La maschera e i morti. Una maschera è stata costantemente associata alla rappresentazione dei morti: la maschera del teschio. Alcuni esperti l'hanno considerata la forma più primitiva di maschera (per esempio H. Nevermann, *Die Religionen der Südsee und Australiens*, Stuttgart 1968). Quei teschi parziali o completi, indossati sulla cima della testa o davanti al volto, decorati, rimodellati o coperti di pelle tesa, hanno provocato una quantità di ipotesi. Leo Frobenius, etnologo ed esploratore tedesco (1873-1938), li considerò parte di una logica continuazione che cominciò con l'uso di un teschio completo e si sviluppò verso l'uso di una maschera teschio per concludersi con la maschera scolpita nel legno. Maschere teschio si trovano in tre regioni soprattutto. In Africa, maschere simili sono talvolta completamente ricoperte di pelle in un modo caratteristico della regione del fiume Cross, dove questa stessa tecnica è usata anche per coprire i supporti lignei delle maschere (per esempio, K. Nicklin, *Nigerian Skin-Covered Masks*, in «African Arts», 7/3, 1974). In America centrale, gli Aztechi spesso unirono le tecniche per rimodellare e decorare i teschi (per esempio con turchesi). Comunque, sono le maschere della Melanesia che hanno dato origine all'ipotesi principale (H. Damm, *Bermerkungen zu den Schädelmasken aus Neubritannien*, in «Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig», 26, 1969). In Melanesia il teschio è parzialmente o interamente rimodellato o plasmato con una specie di cera; poi viene dipinto e spesso ornato con capelli umani che sono stati incollati su di esso. Queste tecniche non sono tuttavia limitate alla confezione delle maschere. Esse sono usate anche per fare le effigi funerarie (per esempio il *rambaramp* dei Malekula) e le teste rimodellate che sono conservate in luoghi di culto e in santuari.

Le stesse tecniche sono usate anche per modellare teste umane su supporti lignei. I primi osservatori di queste società prestarono poca attenzione alla funzione e al significato di queste maschere. A causa dei mutamenti radicali che queste tradizioni hanno subìto fino ad oggi, molte delle ipotesi fatte e delle domande sorte su di esse non possono mai essere verificate o risolte. Comunque un esame di alcune altre maschere della Melanesia raffiguranti personaggi storici defunti (in quanto opposte a quelle che raffigurano i morti come una categoria) ci aiuterà a definire il contesto generale in cui la maschera teschio può essere posta più probabilmente.

Nella cerimonia Jipae degli Asmat, per esempio, uomini mascherati rappresentano i morti pericolosi, soprattutto bambini, grandi guerrieri e le vittime dei cacciatori di teste. Cominciando all'imbrunire, i mascherati danzano, imitando l'andatura dondolante del casuario. Al sorgere del sole i danzatori si muovono verso la casa degli uomini seguiti dalle donne. Improvvisamente, gli uomini del villaggio attaccano le maschere con bastoni, costringendole ad entrare nella casa degli uomini e ponendo così fine al rituale. Nella cerimonia Jipae, la maschera rappresenta una specifica persona defunta ma le sono attribuite anche varie caratteristiche solari. Questo rituale inizia al crepuscolo, quando, secondo gli Asmat, il sole si mette la maschera e scende nel regno dei morti. I danzatori imitano il casuario, che gli Asmat associano al sole. Alla fine, il rituale si conclude al sorgere del sole, cioè quando il sole lascia il regno dei morti e si toglie la maschera.

Per comprendere il significato di una cerimonia di questo tipo si deve tenere presente che per un grande numero di società, in Melanesia come anche in altre parti del mondo, non è la morte in sé e per sé ma il rituale che apre la via verso una nuova vita. Questo rituale adempie varie funzioni collegate insieme: impedisce allo spirito del morto di vagare tra i vivi; permette al defunto di godere della condizione dovuta al suo rango nell'Aldilà; allontana il rischio che – disperato per il suo destino insoluto – il defunto possa agire contro i vivi per costringerli a celebrare il rituale appropriato. Questo rituale può segnare anche la fine del lutto, essere l'occasione della ridistribuzione della terra, o servire da cornice o da sfondo per le iniziazioni.

L'organizzazione di queste cerimonie è spesso costosa. In aggiunta al finanziamento della fabbricazione delle maschere e di altri oggetti rituali, la famiglia può dover provvedere alle persone che li fanno, fornendo cibo e bevande in abbondanza per tutti i partecipanti al rituale, talvolta facendo loro anche dei regali. Forse questi costi eccessivi spiegano perché in alcune società solo i defunti di un certo livello socio-economico hanno diritto a questo tipo di rituale. Questa distinzione, di ti-

po socio-economico, è stata spiegata anche come la traccia di un'antica tradizione in cui solo il capo o il re era onorato con questo tipo di rituale.

È soprattutto durante questo tipo di rituale che intervengono le maschere rappresentanti individui defunti. Comprensibilmente, è fuori questione per un individuo o un altro decidere, solo perché così gli piace, di organizzare una cerimonia in cui egli vorrebbe rappresentare una persona defunta scelta a caso. Chi indossa la maschera deve essere legato da precisi vincoli di parentela con il defunto (per esempio, tutti i mariti delle sorelle e delle figlie del defunto devono comportarsi a turno come se fossero lui) o deve appartenere a un clan o a un villaggio che, a causa della complessa rete di relazioni basate sullo scambio e la reciprocità, ha il diritto di rappresentare il defunto. Questo rinforza la nozione che indossare la maschera è un servizio più che una ricerca di liberazione o di metamorfosi.

Gli studiosi dell'inizio del XX secolo erano così preoccupati dell'idea per cui chi indossava la maschera adottasse una nuova personalità che tralasciarono uno degli scopi principali della maschera – che può essere stato quello di identificare il defunto col suo modello paradigmatico (il primo essere umano morto, un eroe culturale, ecc.), e non solo quello di associare chi indossa la maschera con lo spirito del morto. Questo è, tuttavia, uno degli elementi importanti di rituali come il Melanggan della Nuova Irlanda, il Ne-leng dei Malekula, l'Horiomu dei Kiwai, lo Jipae degli Asmat, il Mbii-kawane dei Mimika (Nuova Guinea) e così via (H. Pernet, *Le mort et son modèle*, in «Numen», 29, 1982).

Questa identificazione può prendere varie forme che cadono tra due poli estremi. In alcuni casi non si fa nulla per causare l'apparizione della figura mascherata, come essa è definita dalla tradizione, più vicina a quella del defunto. In questi casi, è soprattutto l'atteggiamento dei parenti che esprime questa identificazione; essi si comportano verso la figura mascherata come farebbero verso il defunto che stanno piangendo. La cerimonia chiamata Mbii-kawane è vicina a questo tipo (J. Pouwer, *A Masquerade in Mimika*, in «Antiquity and Survival», 5, 1956). In altri casi viene fatto un considerevole sforzo perché la persona mascherata assomigli il più possibile al defunto. In questo caso l'identificazione con la figura paradigmatica è fatta mediante il testo, che è cantato o recitato, mediante i passi di danza e così via. Questo sembra essere il caso dell'Horiomu dei Kiwai. Durante la sepoltura del defunto, la sua altezza è misurata con un bastone, e mediante il rituale egli è impersonato da un uomo della stessa altezza che indossa i suoi ornamenti. Poi questi ornamenti vengono distribuiti per essere esaminati dalle donne, ed essi non sono mai indossati da altri danzatori eccetto che dal supposto proprietario (G. Landtman, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, London 1927, p. 335).

Le annotazioni precedenti riguardano anche in parte le maschere funerarie. Fin dal secolo scorso, il termine *maschera funeraria* è stato usato per classificare vari tipi di maschere che furono trovati su resti mortali, su mummie, su urne funerarie o tra gli arredi funerari trovati in alcune tombe. Alcune di queste maschere sono realistiche, sembrano dei ritratti e sono state modellate per l'occasione direttamente sul volto della persona morta. Altre, talvolta chiamate «idealizzate», rivelano tratti che ovviamente non appartenevano al defunto. Tra queste due categorie si trovano delle varianti, cioè dei ritratti idealizzati o stilizzati. Altre, infine, non hanno una vera faccia. In alcuni casi la maschera poteva essere stata indossata da qualcuno durante un rituale di sepoltura, mentre in altri casi non ci sono testimonianze per sostenere una tale interpretazione.

Le tradizioni che mostrano maschere funerarie sono estremamente diffuse sia storicamente sia geograficamente; tuttavia, alcuni autori non disperano di trovare la loro origine comune e di rintracciare la loro storia nell'antico Egitto, a Micene, in Etruria, nell'antica Roma, nella Cina antica, in Siberia, nel Tibet, nell'America precolombiana, nell'America del XVIII e del XIX secolo e così via.

La categoria della maschera funeraria, perciò, non corrisponde a una classe ben definita di maschere: in modo non sorprendente, questo ha portato ad un'ampia gamma di interpretazioni. Comunque, tenendo conto delle ampie variazioni che si possono trovare tra una tradizione e l'altra, le maschere funerarie sembrano agire su due princìpi basilari. Il primo principio è impedire agli spiriti dei morti di vagare tra i vivi (offrendo loro un nuovo aiuto, spingendoli o costringendoli ad abbandonare i vivi e così via). Il secondo principio è assicurare che il defunto raggiunga felicemente il luogo di riposo che deve essere suo nell'Aldilà.

L'identificazione con un modello paradigmatico nel raggiungimento di questo scopo non dovrebbe essere trascurata. Questa identificazione può essere espressa nelle caratteristiche delle maschere, o nel fatto reale d'indossare una maschera, o mediante altri elementi del rituale funerario. Tra gli Egizi, per esempio, Osiride era rappresentato come un re mummificato. La mummificazione del defunto unita all'uso di una bara a forma di mummia, perciò, rinforza l'identificazione del defunto con Osiride.

Maschere, donne e società segrete. Alla fine del XIX secolo, un'intera scuola di pensiero sviluppò il concetto di una stretta connessione tra l'istituzione delle maschere e le cosiddette società matriarcali. Come viene definito dal giurista e classicista svizzero J.J. Bachofen

(1815-1887), il concetto di matriarcato comprende un sistema legale e politico in cui il potere apparteneva alle donne in società con discendenza matrilineare. Frobenius andò oltre e modificò leggermente questa nozione e pose le basi per la *Kulturkreiselehre* (teoria dei cicli culturali) che sarebbe stata sviluppata e divulgata dai suoi seguaci. [Vedi *KULTURKREISELEHRE*, vol. 5].

Secondo i sostenitori di questa teoria, la divisione della macrounità sociale in due metà era collegata alla discendenza matrilineare e alla pratica dell'agricoltura. Questa organizzazione dualistica era accompagnata da società segrete maschili i cui membri indossavano maschere per incarnare e onorare il defunto. Secondo i presupposti evoluzionisti, al «matriarcato» fu assegnato un posto nella storia della civiltà. Si credette che in un certo periodo le donne ebbero un ruolo guida nella società e che, come tentativo di sfuggire al loro dominio, gli uomini crearono le società segrete. Le loro maschere erano perciò i mezzi aggressivi con cui riguadagnavano il potere sulle donne. Questo legame quasi organico tra società segrete e maschere può essere espresso secondo il seguente schema teorico: a) lo scopo delle società segrete è terrorizzare i non iniziati, in particolare le donne; b) questo scopo è raggiunto mediante l'uso di maschere che rappresentano spiriti; c) a causa delle maschere per rappresentare spiriti chi le indossa non deve essere riconoscibile; d) da ciò ne consegue che in origine la maschera deve aver nascosto tutto il corpo di chi l'indossava (F. Speiser, *Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banks-Inseln*, Berlin 1923).

Questa teoria, che offriva uno schema logico e unico per un assortimento di fatti sconcertanti, era estremamente popolare. Comunque, lungo la strada presa dall'antropologia fin dagli anni '30 tutti i suoi elementi sono stati gradualmente discussi. Per esempio, è stato impossibile trovare, nella storia o tra i popoli studiati dall'etnologia, una sola società vivente nel matriarcato come definito da Bachofen. Si dimostrò che il concetto di matriarcato era nato dalla confusione tra il sistema del potere da un lato e la discendenza matrilineare dall'altro. Quanto alla posizione data al concetto di matriarcato nella storia della civiltà, si scoprì che era stato un risultato puramente arbitrario della mentalità evoluzionista.

Per quanto riguarda le società segrete, l'apparente semplicità di questa spiegazione nacque dal fatto che all'inizio di questo secolo gli studiosi raggrupparono un numero significativo di istituzioni molto diverse sotto il termine di *società segreta*. Molte di loro erano segrete solo di nome, come le confraternite di uomini, le organizzazioni per gruppi di età, le società iniziatiche, le società basate sul rango sociale e le società cultuali più o meno ristrette. Inoltre, studi posteriori mostrarono che le maschere potrebbero esistere molto bene indipendentemente dalle società segrete, e che molte società segrete non avevano maschere, mentre altre avevano adottato solo recentemente la maschera, che era ben nota in altri contesti. Il concetto di un legame primitivo e originario tra maschere e società segrete, perciò, non può più essere assunto acriticamente; nello stesso modo, gli studiosi non possono più indiscriminatamente raccogliere sotto l'etichetta «società segrete» tutte le istituzioni eterogenee che i primi autori erano soliti amalgamare.

La teoria sosteneva che le maschere erano destinate a terrorizzare le donne. Questo era possibile solo se chi le indossava era in grado di ingannare le donne facendo loro credere di essere in presenza di spiriti più che di uomini in maschera, il che a sua volta presupponeva l'uso di un costume che nascondesse completamente chi indossava la maschera. Secondo quest'ipotesi, le maschere che non erano accompagnate da un costume completo avevano, perciò, perso il loro carattere originario ed erano ritenute più recenti. Comunque, anche questo aspetto della teoria crolla ad un esame più approfondito. I resoconti etnografici meglio documentati dall'Africa, dalla Melanesia e dalle Americhe mostrano che le donne sono consapevoli della vera natura delle maschere: esse non si lasciano ingannare da un rituale il cui scopo sarebbe quello di ingannarle. Tuttavia esse mostrano emozioni, talvolta violente, durante l'esibizione di certe maschere. Se non sono spaventate dalle apparenze, allora come si possono spiegare tali sentimenti?

In molti casi sembra si tratti di una «espressione coatta di sentimenti». Per esempio, quando le donne esprimono paura di fronte alle maschere, o quando riconoscono in esse i defunti delle proprie famiglie e li implorano con pianti e lacrime, si è costretti a chiedersi se un tale sfoggio di emozioni non sia una parte essenziale e obbligatoria del rituale stesso. Non c'è dubbio che le donne siano spaventate in molte società. Ma sono spaventate dalle conseguenze che seguirebbero se esse non si comportassero come richiede la tradizione o se aprissero una breccia nelle proibizioni che circondano le maschere. A seconda della situazione e delle società, verrebbe imposta una ammenda, si dovrebbe fare un sacrificio, la donna si ammalerebbe, diverrebbe sterile o addirittura morirebbe, gli uomini potrebbero ucciderla, chi indossa la maschera morirebbe, l'intera comunità scomparirebbe e così via. Ciò non significa che le donne agiscano soltanto per paura e che le loro emozioni (per esempio, il loro dolore) non siano autentiche. Ma la loro sincerità si indirizza verso il significato culturale della maschera e verso il rituale e può essere compresa solo se accettiamo l'idea che tutti coloro che partecipano al rituale lo fanno al livello del suo significato

nella loro tradizione e che essi sono consapevoli dei mezzi impiegati per la rappresentazione. Gli studi attuali ci portano a considerare che il profondo significato di un rituale con maschere può essere percepito solo se si ammette che tutti i comportamenti osservati sono significativi, quelli delle donne e quelli degli uomini, essendo entrambi gli apporti necessari al rituale e suoi costituenti (H. Pernet, *Masks and Women. Toward a Reappraisal*, in «History of Religions», 22, 1982).

Il rifiutare l'elegante ipotesi dei «cicli culturali» non risolve tutti i problemi, tuttavia, dato che restano una quantità di fatti sui quali essa era basata. Il fatto che le donne sono, come regola generale, escluse dall'indossare le maschere, non può essere negato. Anche se si prendono in considerazione le numerose eccezioni a questa regola (eccezioni che in passato furono considerate tracce di uno stadio matriarcale), un semplice studio statistico sarebbe sufficiente per mostrare che nella maggior parte dei casi le maschere sono indossate dagli uomini. Perciò, se il rituale con maschere deve essere visto nel contesto di un simbolismo condiviso da uomini e donne, la dialettica tra i due sessi rivelata dal rituale non deve essere trascurata. Essa ci riporta indietro alla sacralità peculiare di ogni sesso e all'atteggiamento ambivalente degli uomini verso il potere delle donne: in particolare per ciò che riguarda la capacità delle donne di generare e di autoregolare la propria impurità mediante i propri cicli mestruali (il simbolismo del ciclo mestruale è di considerevole importanza per le maschere dogon e yoruba, per esempio). Se questa dialettica maschile/femminile non può essere ridotta semplicemente all'opposizione «ingannatore-dominatore/ingannato-dominato», essa tuttavia continua a esistere (cfr., per esempio, Annette Leleur, *Sexes or Chaos?*, in «Folk», 21/22, 1979-1980), come accade nei numerosi miti che narrano che le maschere furono scoperte o possedute per la prima volta dalle donne e che a quell'epoca le donne governavano la società. Questi racconti non sono più considerati reminiscenze storiche. Essi sono invece interpretati da una prospettiva sincronica, cioè in quanto aventi significato nel loro attuale contesto: la società contemporanea in cui si trovano. A seconda del caso, essi delimitano il dominio peculiare di ogni sesso, giustificano la gerarchia dei sessi, legittimano l'esclusione delle donne spiegandone l'origine, cioè di solito ricordando che le donne stesse sono responsabili di questo trasferimento agli uomini: per stupidità o ignoranza, esse non seppero cosa fare della loro scoperta e la dovettero volgere verso gli uomini; esse tiranneggiavano gli uomini che furono costretti a reagire; un nemico attaccò e le donne, incapaci di fare la guerra, dovettero abbandonare il potere agli uomini; lo spirito dell'oggetto rituale rifiutò di entrare in contatto con le donne una volta che le vide mestruate; o, semplicemente, le donne dei primi tempi, di loro spontanea volontà, diedero l'oggetto agli uomini.

Nonostante ciò, resta il problema della presenza in Africa, in Melanesia e nelle Americhe di tradizioni simili che comprendono la maschera rituale; il mito della sua scoperta da parte di una donna e della sua successiva perdita a favore degli uomini; il *bull-roarer* come voce degli spiriti delle maschere; la sterilità o la morte come conseguenza di qualsiasi contatto tra una donna e una maschera; e vari altri elementi più o meno chiaramente attestati. Molte ipotesi e teorie possono essere fatte e sono state fatte per spiegare questa realtà. Ciò che è certo è che, qualunque sia l'approccio e qualunque riserbo si possa avere per ricerche che coprono un campo così vasto, solo uno studio comparativo delle tre principali regioni in cui sono usate le maschere ci porterà più vicino ad una comprensione di questo problema. Ciò non è ancora possibile e dovrà essere condotto sulla base dei nuovi ritrovamenti archeologici, storici e antropologici disponibili in queste aree.

[Vedi anche *ICONOGRAFIA NELLE AMERICHE* e *ANTENATO MITICO* e *EROE CULTURALE*, vol. 1.]

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia sulle maschere è troppo vasta per darla qui a completo. Il mio *'Primitive' Ritual Masks in the History of Religions. A Metodological Assessment*, Diss. Chicago 1979, elenca più di 1.200 riferimenti bibliografici, compresi libri sulle maschere in generale e sulle maschere di regioni o società particolari, opuscoli e cataloghi di mostre, vari articoli pubblicati su riviste specializzate (antropologia, storia dell'arte, storia delle religioni, ecc.) e capitoli di numerose ricerche etnografiche.

C'è un urgente bisogno di rivedere il soggetto dal punto di vista della storia delle religioni e sulla base dei dati che sono attualmente raccolti da storici, antropologi e studiosi del folclore, dato che la ricerca contemporanea ha messo in discussione molte delle tesi che sono alla base della letteratura critica disponibile. Il seguente elenco si riferisce semplicemente a una quantità di possibili punti di partenza per chiunque sia interessato allo studio delle maschere. I libri citati presentano una varietà di posizioni teoriche e devono essere letti con la dovuta grande cautela, tenendo a mente i vari punti sviluppati in questo articolo.

Marie-Louise Bastin, *Introduction aux arts d'Afrique noire*. Arnouville 1984.

J.-L. Bédouin, *Les Masques*, Paris 1967.

A. Bühler, *Kunst der Südsee / Art of Oceania*, Zürich 1969.

H.-M. Cole (cur.), *I Am Not Myself. The Art of African Masquerade*, Los Angeles 1985.

N.R. Crumrine, N. Ross e Marjorie Halpin (curr.), *The Power of Symbols. Masks and Masquerade in the Americas*, Vancouver 1983.

Ingelore Ebeling, *Masken und Maskierung. Kult, Kunst und Kosmetik; Von den Naturvölkern bis zur Gegenwart*, Köln 1984

J. Guiart, *The Arts of the South Pacific*, New York 1963.
G. Hartmann, *Masken südamerikanischer Naturvölker*, Berlin 1967.
L. Holy e Dominique Darbois, *Masks and Figures from Eastern and Southern Africa*, London 1967.
M. Huet, *Danses d'Afrique*, Paris 1978.
C. Lévi-Strauss, *La Voie des masques*, Paris 1979 (trad. it. *La via delle maschere*, Torino 1985).
A. Lommel, *Masken. Gesichter der Menschheit*, Zürich 1970.
F. Lupu (cur.), *Océanie. Le masque au long cours*, Rennes 1983.
E. Malin, *A World of Faces. Masks of the Northwest Coast Indians*, Portland/Oreg. 1978.
Zena Pearlstone Mathews, *The Relation of Seneca False Face Masks to Seneca and Ontario Archeology*, New York 1978.
S.-M. Mead (cur.), *Exploring the Visual Art of Oceania. Australia, Melanesia, Micronesia, and Polynesia*, Honolulu 1979.
E. Palavecino, *La máscara y la cultura*, Buenos Aires 1954.
H. Pernet, *Mirages du masque*, Genève 1988.
Dorothy Jean Ray, *Eskimo Masks. Art and Ceremony*, Vancouver 1975.
L. Segy, *Masks of Black Africa*, New York 1976.
H. Tischner, *Südseemasken in der geistigen Kultur der Melanesier*, Hamburg 1976.
Dorothy K. Washburn (cur.), *Hopi Kachina. Spirit of Life*, Seattle 1980.
J.H. Wherry, *Indian Masks and Myths of the West*, New York 1974.
[Aggiornamenti bibliografici:
R. Andree, *Die Masken in der Völkerkunde*, in «Archiv für Anthropologie», 16 (1886), pp. 477-506.
Marie-Louise Bastin, *Introduction aux arts d'Afrique noire*, Arnouville-lès-Gonesse 1984.
D.P. Biebuyck, *Lega. Ethics and Beauty in the Heart of Africa*, Bruxelles 2002.
J.S. Boston, *Some Northern Ibo Masquerades*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», 90 (1960), pp. 54-65.
Marie-Claude Dupré, *À propos d'un masque des Téké de l'ouest (Congo-Brazzaville)*, in «Objets et Mondes», 8/4 (1968), pp. 295-310.
D. Eban, E. Cohen e Brenda Danet (curr.), *Art as a Means of Communication in Pre-Literate Societies*, Jerusalem 1990.
J. Emigh, *Masked Performance. The Play of Self and Other in Ritual and Theatre*, Philadelphia 1996.
E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965 (trad. it. *Teorie sulla religione primitiva*, Firenze 1971).
M. Griaule, *Masques Dogons*, Paris 1938.
H. Inhaber, *Masks from Antiquity to the Modern Era. An Annotated Bibliography*, Lanham/Md. 1997, in cui l'autore passa in rassegna 1.200 tra libri, articoli, dissertazioni, video e altro materiale che discute principalmente la tematica delle maschere. Le voci sono schedate secondo criteri in primo luogo geografici, ma anche storici, di arte drammatica, filosofici e psicologici. Un indice completa questa utilissima bibliografia.
S.L. Kasfir e Pamela R. Franco (curr.), *Women's Masquerades in Africa and the Diaspora*, in «African Arts», 31/2 (1998), numero speciale.
C. Laufer, *Die Mandas-Maskenfeier der Mali-Baining*, in «Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig», 27 (1970), 160-84.
B. Lawal, *The Gèlèdé Spectacle. Art, Gender and Social Harmony in an African Culture*, Seattle 1996.
J. Mack (cur.), *Masks and the Art of Expression*, New York 1994.
K. Meuli, *Maske, Maskereien*, in *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens*, V, Berlin 1933, pp. 1744-852, rist. in K. Meuli, *Gesammelte Schriften*, Basel 1975, pp. 69-162.
K. Nicklin, *Nigerian Skin-Covered Masks*, in «African Arts», 7/3 (1974), pp. 8-15, 67-68 e 92.
J.W. Nunley e Cara McCarty, *Masks. Faces of Cuture*, New York 1999.
Ruth B. Phillips, *Representing Woman. Sande Masquerades of the Mende of Sierra Leone*, Los Angeles 1995.
J. Pouwer, *A Masquerade in Mimika*, in «Antiquity and Survival», 5 (1956), pp. 373-86.
D.B. Reed, *Dan Ge Performance. Masks and Music in Contemporary Côte d'Ivoire*, Bloomington/Ind. 2003.
W.C. Siegmann, *Spirit Manifestation and the Poro Society*, in «Ethnologische Zeitschrift Zürich», 1 (1980), pp. 89-95.
Z.S. Strother, *Inventing Masks. Agency and History in the Art of the Central Pende*, Chicago 1998].

HENRY PERNET

MAYA, RELIGIONE DEI. La religione della civiltà maya del periodo Classico (300-900 d.C.) si sviluppò nelle pianure del Petén, nel Guatemala settentrionale, producendo una cosmologia e una visione del mondo peculiari e che ancora perdurano tra gli Indios Maya contemporanei, nonostante i quattro secoli e mezzo di dominazione ispanica e di attività missionaria cristiana. Nel periodo Classico, i Maya erano organizzati in città-Stato sviluppate attorno a «centri cerimoniali», dominati da piramidi e da altre architetture monumentali. Essi praticavano sia la debbiatura sia la coltivazione intensiva del mais, dando sostentamento a una popolazione che nell'800 d.C. potrebbe aver raggiunto i 2 milioni di persone. Oggi più di 3 milioni di discendenti dei Maya del periodo Classico occupano l'area che si estende dalla penisola dello Yucatán a nord, verso gli altopiani del Guatemala e del Chiapas, in Messico, a sud (approssimativamente 14°20'-21°30' di latitudine nord, 87°30'-93° di longitudine ovest). Essi parlano approssimativamente trenta lingue differenti, ma correlate tra loro e facenti parte della famiglia maya. Sono principalmente coltivatori di mais, che abitano in dispersi borghi rurali, composti da famiglie allargate patrilineari e patrilocali.

Religione dei Maya del periodo Classico. Ironia della sorte, i geroglifici che si sono preservati sui monumenti maya del periodo Classico forniscono una visione più profonda del pensiero religioso dei Maya che del

loro rito. La religione maya santificava una concezione del tempo che identificava cicli calendariali ricorrenti con destini particolari e inevitabili. Ad ogni modo, i Maya non attendevano passivamente il loro destino, ma cercavano di conoscerlo attraverso il calcolo preciso e assoluto dello scorrere del tempo, attraverso l'accurata registrazione degli eventi durante ogni periodo calendariale e attraverso l'attenta profezia, basata sulla giustapposizione del loro calendario e della loro storia.

Questo interesse per lo scorrere del tempo portò i Maya a tracciare il movimento e le fasi del sole, della luna, di Venere e di varie costellazioni. Attraverso il calcolo della durata dei differenti cicli celesti, in termini di unità di giornate intere (per esempio, 149 lunazioni corrispondevano a 4.400 giorni), gli astronomi maya del periodo Classico erano in grado di calcolare i periodi lunari, la lunghezza dell'anno solare e i moti di rivoluzione di Venere, tutti con pochi minuti di differenza dai loro valori moderni. Questi calcoli erano grandemente facilitati da un sistema aritmetico di numerazione posizionale, una conquista che i Maya condividono solo con gli antichi popoli mesopotamici. Utilizzando un sistema vigesimale (a base 20), ciascun numero di giorni poteva essere rappresentato come somma di *kin* (giorni), *uinal* (mesi di 20 giorni), *tun* (anni di 18 *uinal* o 360 giorni, il multiplo di 20 più vicino alla lunghezza dell'anno solare), *katun* (20 *tun* o 7.200 giorni) e *baktun* (20 *katun* o 144.000 giorni). Alcuni studiosi suggeriscono che una tale notazione posizionale, letta in duplice colonna da sinistra a destra, dall'alto verso il basso, in ordine discendente dai *baktun* ai *kin*, forniva la struttura sulla quale i Maya sviluppavano il loro intero sistema di scrittura geroglifica. La coalescenza in questa civiltà dell'idea di tempo, dell'astronomia, della matematica e della scrittura trova espressione in Itzamna, la principale divinità dei Maya del periodo Classico; essa era di volta in volta il dio creatore, il sole o il primo sacerdote che aveva inventato la scrittura e i libri.

Per i Maya, il tempo (e quindi la creazione) iniziò con il movimento, più concretamente il movimento del sole. Infatti, lo spazio e il tempo si fusero nella singola dimensione del passaggio del sole attraverso il cielo. Gli orizzonti orientale e occidentale costituirono le direzioni cosmologiche principali, a causa dello spostamento del sole tra loro. In mancanza di una chiara visione della stella polare, i Maya concettualizzarono gli archi dell'orizzonte dove il sole non sorgeva o non calava mai semplicemente come gli intervalli, sia nello spazio sia nel tempo, tra l'Est e l'Ovest. L'Est era associato al colore rosso, mentre l'Ovest al nero; gli intervalli tra l'Est e l'Ovest, a volte identificati con il Nord, ma più precisamente con lo zenit del sole, erano associati al bianco, mentre gli intervalli tra l'Ovest e l'Est, rappresentanti il nadir e probabilmente il Sud, erano associati al giallo. Al centro del mondo stava lo *yaxche*, «primo albero» o «albero verde», che marcava una quinta direzione, probabilmente quella che andava dall'alto verso il basso e viceversa, associata al blu-verde. Sette strati di cieli si estendevano al di sopra della terra, governati da tredici Signori dei Cieli: sei marcavano l'ascesa del sole al cielo, sei la sua discesa e uno la posizione dello stesso a mezzogiorno. In maniera simile, al di sotto della terra si trovavano i cinque strati di Xibalba, il regno dei morti, governato da nove Signori degli Inferi. Ogni notte il sole passava attraverso gli Inferi sotto forma di giaguaro, scendendo quattro strati, per raggiungere il nadir a mezzanotte e quindi risalirne altri quattro, per sorgere nuovamente a est. Qui di nuovo, l'importanza primordiale del sole e dell'eclittica nella cosmologia maya emerge nelle rappresentazioni di Itzamna come «mostro celeste», rettile a due teste, il cui corpo, simile a quello di un serpente, circondava la superficie piatta della terra. Il nome *Itzamna*, «casa della lucertola» o «casa dell'iguana», è di per sé suggestivo: *Itzam* si riferisce ai mostri rettili, che rappresentavano nell'iconografia maya la superficie terrestre, e *na* allude alla «casa» cosmica di Itzam, delimitata dai movimenti giornalieri e annuali del sole.

I cicli calendariali maya si svilupparono dal calendario panmesoamericano di 260 giorni, il quale era composto da un ciclo che combinava 20 giorni dai nomi diversi con numeri da 1 a 13, così come nel calendario gregoriano i giorni della settimana sono abbinati continuamente ai numeri dei giorni del mese. Siccome 13 è un numero primo, un giorno con un determinato nome risulta associato allo stesso coefficiente una volta ogni 260 giorni (20 x 13 = 260), dato che il ciclo si ripete all'infinito. Accanto a questo calendario rituale, ne coesiste un altro per l'anno vago di 365 giorni, che consiste in 18 mesi con nomi differenti, composti da 20 giorni ciascuno, più un mese finale senza nome di soli 5 giorni (365 : 18 = 20 + 5). Poiché questi due calendari procedevano continuamente e in concomitanza, un determinato giorno con la stessa posizione, sia nel calendario di 260 giorni, sia nell'anno vago, sarebbe capitato solo una volta ogni 52 anni (o più precisamente, una volta ogni 18.980 giorni, il minimo comune multiplo di 260 e 365). Per la maggioranza delle culture mesoamericane questa Rotazione calendariale di 52 anni era il periodo di tempo più lungo riconosciuto. A ogni modo, i Maya raffinarono questo sistema in un calcolo assoluto del tempo chiamato Conto Lungo. Mancando a quanto pare una geometria che permettesse loro misurazioni accurate del tempo diurno, essi facevano del giorno la loro unità calendariale e calcolavano il passare del tempo da una data di base fissata nell'anno 3114 a.C. Attraverso il conteggio delle unità giorno, piuttosto che dei cicli

annuali, i Maya misurarono il tempo astronomico più accuratamente, ma per ironia della sorte il loro calendario venne ad avere sempre meno rilevanza stagionale. Anche se erano in grado di calcolare precisamente la differenza dell'anno vago rispetto all'anno tropicale attraverso il conto dei cicli lunari, i Maya rifiutavano evidentemente di adeguare il loro sacro conto ad attività meramente agricole o stagionali.

I nomi dei 20 giorni del calendario rappresentavano anche divinità che governavano sul cosmo e, successivamente, che esercitavano la loro influenza sul destino dell'uomo. Dato che i nomi dei 20 giorni non si distribuivano equamente nei 365 giorni dell'anno vago, ogni quinto nome di giorno nella sequenza di 20 (V, X, XV, XX) iniziava alternativamente un nuovo anno, generando quattro «portatori dell'anno». Questi quattro giorni rappresentavano le più potenti divinità calendariali, ciascuna delle quali dava inizio, ogni quattro volte, all'anno, che quindi stava sotto la sua influenza. Gli anni erano raggruppati in cicli più lunghi detti *katun*, periodi di circa 20 anni, ciascuno dei quali chiamato col nome del suo ultimo giorno. Anche se i *katun* finivano sempre col nome del giorno *Ahau*, essi si distinguevano grazie ai coefficienti da 1 a 13, che accompagnavano questo nome. Quindi, dopo una complessa permutazione aritmetica contenente i *katun* da 1 Ahau a 13 Ahau, la rotazione dei *katun* ricominciava e si ripeteva ogni 13 *katun*, ossia una volta ogni 256 anni. All'interno di questo ciclo, spesso chiamato Conto breve, i Maya si aspettavano che la storia si ripetesse secondo la natura esoterica di ciascun *katun*, così come secondo gli eventi passati. Questa credenza era così forte a quell'epoca che in realtà potrebbe aver influenzato il corso stesso della storia maya.

La religione dei Maya del periodo Classico comprendeva comunque di più del tempo e dell'astronomia. Iscrizioni classiche, che un tempo si pensava rappresentassero le divinità, oggi si sa che in realtà rappresentano dei sovrani maya ed è stata ricostruita così la storia dinastica di siti quali Yaxchilan, Tikal e Palenque. Il culto degli antenati e l'apoteosi dei sovrani deceduti erano aspetti essenziali della religione dei Maya del periodo Classico. Alcuni archeologi hanno inoltre suggerito che i templi e le piramidi che dominavano i siti maya fossero monumenti funerari per questi sovrani deificati. La magnifica tomba del re Pacal (603-683 d.C.), trovata sotto il Tempio delle Iscrizioni a Palenque, avalla chiaramente questa teoria, ma scavi insufficienti all'interno delle altre piramidi maya lasciano l'argomento aperto.

Gli intervalli tra le date di nascita, ascesa al trono e morte dei sovrani rappresentati nelle iscrizioni storiche coincidono spesso con importanti periodi calendariali maya, il che ci farebbe supporre che i sacerdoti maya potrebbero aver manipolato i racconti della vita dei loro signori per conformarli ai cicli astronomici del sole, della luna e degli altri corpi celesti. Ad ogni modo, sostanzialmente entrambi i cicli, quello umano e quello astronomico, erano fondati sulla logica interna e sulle permutazioni dell'aritmetica e della numerologia maya. Il fatto che i Maya avessero calcolato date per milioni di anni nel passato e migliaia nel futuro testimonia di fatto che la loro concezione del tempo era matematicamente astratta.

Religione dei Maya del periodo Postclassico. Nonostante il rapido declino della civiltà maya del periodo Classico dopo il 900 d.C., la religione maya sopravvisse nel periodo Postclassico nello Yucatán e negli altopiani del Guatemala (900-1530 d.C.) Il Conto Lungo fu abbandonato dopo il 908 d.C., ma almeno nello Yucatán le profezie dei *katun* del Conto breve continuarono a regolare la vita dei Maya fino al XVIII secolo inoltrato. Le antiche divinità agricole, come i *chac* (divinità della pioggia), i *balam* (guardiani del campo e del focolare), Yum Kaax (il dio del mais) e Ixchel (la dea della luna e la patrona della tessitura, della medicina e delle nascite), senza dubbio rimasero intatte. Anche se il sacrificio umano per decapitazione era stato praticato lungo tutta la storia maya, l'influenza del Messico centrale tra il X e il XIII secolo introdusse presso di loro il sacrificio del cuore e richiese riforme cosmologiche e calendariali, inclusa l'importazione di Kukulkan, la versione maya di Quetzalcoatl, il dio serpente piumato dei Toltechi. La Conquista spagnola dell'area in cui erano insediati i Maya (1524-1540 d.C.) fu solo l'ennesima delle incursioni straniere che non riuscirono mai a cancellare il carattere distintivo della loro cultura e della loro religione.

Religione dei Maya contemporanei. La religione contemporanea dei Maya è stata trasformata dalla Chiesa cattolica, ma persiste una forte continuità con il passato preispanico. Questi legami si possono riscontrare nei documenti dell'era coloniale, scritti sia da cronisti spagnoli sia indios che avevano imparato a scrivere le loro lingue usando caratteri latini. Tra questi ultimi, i *Libri di Chilam Balam* dello Yucatán, il *Popol Vuh* e *Gli Annali dei Cakchiquel* dagli altopiani del Guatemala forniscono una gran quantità di informazioni sulla mitologia, sulla cosmologia e sulla storia dei Maya. Sebbene ovviamente influenzati dal Cristianesimo, questi scritti mostrano che i Maya non accettarono la nuova religione né passivamente, né ingenuamente; infatti, un passaggio nel *Libro di Chilam Balam di Chumayel* utilizza le concezioni maya dell'inizio dei tempi per criticare la creazione biblica. Ciò nonostante, dal XVIII secolo la religione maya subì un processo di sincretismo con il Cristianesimo, producendo quella fusione delle due religioni che si trova oggi tra i Maya.

Il movimento del sole definisce ancora la cosmologia maya, facendo degli orizzonti orientale e occidentale le principali direzioni cardinali. I percorsi circolari del sole e della luna uniscono i vari strati del cosmo che stanno sopra e sotto la superficie terrestre. La preminenza del sole in qualità di «Nostro Padre» o «Nostro Nonno» è riflessa nella sua identificazione con Dio o, più frequentemente, con Cristo. In maniera simile, la luna è spesso associata alla Vergine Maria e chiamata «Nostra Madre» o «Nostra Nonna». Nelle faccende quotidiane, i santi cattolici sono diventati i guardiani soprannaturali del campo, del focolare, della salute, sebbene in Yucatán persistano ancora gli antichi *balam* e in alcune comunità degli altopiani rimangano importanti delle divinità ancestrali autoctone. La terra e i suoi prodotti sono controllati dai signori della terra, che devono essere propiziati prima di poter fare qualsiasi semina, raccolta, costruzione o caccia. Anche se sia i santi sia i signori della terra possono mandare malattia e morte, generalmente i santi lo fanno come punizione per la trasgressione di norme sociali; i signori della terra invece lo fanno per la rabbia derivata da un rituale trascurato o per reclutare anime da far lavorare all'interno delle loro montagne. Dato che gli Indios spesso identificano i loro santi locali come indios e concettualizzano i signori della terra come meticci avari, queste divinità incarnano chiaramente il conflitto etnico tra gli Indios e i non Indios, che ancora cova sotto la cenere nella Mesoamerica.

Sia il calendario da 260 giorni, sia quello da 365 sono sopravvissuti, sebbene i Maya degli altopiani del Chiapas utilizzino soltanto il nome dei 18 mesi dell'anno vago, mentre sugli altopiani del Guatemala i nomi dei 20 giorni sono ricordati più frequentemente; i Maya delle pianure dello Yucatán hanno invece perso completamente il calendario preispanico. Dove vengono ancora ricordati, i signori del giorno associati ai nomi dei 20 giorni governano ancora l'esistenza umana attraverso divinazioni eseguite da «guardiani del giorno» in decine di comunità indie degli altopiani. Anche se le tecniche variano ampiamente, la divinazione spesso implica la recitazione dei nomi dei giorni nel loro giusto ordine mentre vengono contate delle manciate prese a caso di semi essiccati di *tzite* (*Erythrina corallodendrum*), cristalli di roccia o anche chicchi di cereali. Il nome del giorno raggiunto alla fine del conto determina la predizione del guardiano del giorno. Sebbene ogni giorno possa portare un insieme particolare di associazioni, il guardiano del giorno utilizza anche la paronomasia, giocando quindi metaforicamente sul suono del nome del giorno piuttosto che sul significato dello stesso, per arrivare a interpretazioni specifiche del nome del giorno per ciascuna divinazione data. Le divinazioni vengono eseguite per accertare le cause della malattia o della morte, per determinare giorni propizi per intraprendere imprese importanti o rischiose, e per eleggere i *leader* religiosi e politici locali.

Il destino dell'uomo include anche il benessere dell'anima. A differenza dell'anima immortale cristiana, l'anima maya è grandemente coinvolta nel qui e ora, dato che rappresenta il luogo della ragione, più concretamente espressa nei discorsi chiari e nei comportamenti sociali corretti. Nella loro vera essenza, gli individui sono implicati nella propria comunità e nella moralità sociale che questa presuppone. Essi possono perdere tutta la loro anima o parte di essa attraverso la malattia, l'esperienza di forti emozioni, come la collera o il terrore, oppure attraverso altre forme di comportamento culturalmente inappropriate. Salvare la propria anima richiede costante attenzione alle proprie relazioni con gli altri membri della comunità, piuttosto che semplicemente alla purezza delle azioni o degli intenti. Di conseguenza, le dottrine cristiane del peccato originale e della salvezza divina riguardano poco la religione dei Maya. La dipendenza dell'anima «interiore» dalle condizioni esterne si può scorgere nella concezione maya di animale-compagno. Queste bestie mitiche condividono con i loro omologhi umani la medesima storia di vita e lo stesso destino, e abbondano le storie sul cacciatore maya, che inavvertitamente colpisce il suo doppio animale, uccidendo così se stesso.

Le istituzioni formali della religione maya contemporanea si concentrano sui santi e sul calendario religioso della Chiesa cattolica. La festa per il santo patrono locale è di solito la più grande celebrazione comunitaria dell'anno. Negli altopiani del Chiapas, il Carnevale è la più importante festa non patronale, mentre in Guatemala è la Settimana Santa a ricevere maggiore attenzione. I Maya degli altopiani praticano anche lo «scambio di santo», nel quale le immagini dei santi locali «visitano» le immagini dei santi patroni delle comunità vicine nei loro giorni di festa.

Le persone servono i santi unendosi alle *cofradías* (confraternite), dove per un anno si prendono cura dell'immagine del santo ed eseguono i dovuti rituali, spesso con una considerevole spesa personale. In cambio essi ottengono prestigio sociale e accedono ai più alti uffici religiosi e politici. Tradizionalmente i compiti politici comportano anche grandi responsabilità e spese per il rito, specialmente durante le cerimonie del cambio di carica, quando il nuovo detentore entrante deve ricercare l'approvazione, e quindi la legittimazione, da parte di Dio, dei santi e anche dei signori della terra. Al di fuori delle *confradías*, la religione maya tradizionale non riconosce alcuna istituzione formale. I guardiani del giorno, i guaritori e le levatrici devono la loro lega-

timazione alla reputazione personale e non al conferimento di una carica pubblica. L'eloquenza delle loro preghiere determina l'efficacia dei loro rituali. Essi si inginocchiano dinanzi all'altare della chiesa e allo stesso modo si inginocchiano davanti a un santuario di montagna; avvolti in nuvole di incenso di copale mentre si appellano al Dio cristiano e alle divinità maya, al santo guardiano e al capriccioso signore della terra. Come i loro antenati prima di loro, essi continuano a misurare il tempo, scorgendo il significato del presente nella trama infinita del passato.

BIBLIOGRAFIA

La migliore introduzione generale alla religione dei Maya è J.E.S. Thompson, *Maya History and Religion*, Norman/Okl. 1970, anche se le sue visioni sulla struttura sociale dei Maya del periodo Classico e sulla natura dei geroglifici maya sono state oggetto di contestazione. D.H. Kelley, *Deciphering the Maya Script*, Austin 1976 presenta un'ampia panoramica dei differenti approcci alla scrittura maya, specialmente riguardo alla sua natura fonetica. Gli atti provenienti da quattro conferenze riguardanti l'epigrafia, la religione e la società dei Maya sono stati pubblicati in sei volumi, l'ultimo dei quali è Merle Green Robertson e Elizabeth Benson (curr.), *Fourth Palenque Round Table, 1980*, Austin 1984. Articoli tecnici, ma altamente stimolanti, si possono trovare in N. Hammond e G.R. Willey (curr.), *Maya Archaeology and Ethnohistory*, Austin 1979, nel quale si trovano pagine davvero preziose di Clemency Coggins, Dennis Puleston e Gordon Brotherston. A.F. Aveni, *Skywatchers of Ancient Mexico*, Austin 1980 è una guida indispensabile all'«etnoastronomia» delle civiltà mesoamericane. Delle fonti coloniali sulla religione dei Maya, si può citare l'opera del famoso cronista Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, 1566 (trad. it. *Relazione sullo Yucatán*, Roma 1983). A.M. Tozzer (ed. e trad.), *Landa's Relación de las cosas de Yucatán*, Cambridge/Mass. 1941 è l'edizione più accuratamente annotata dell'opera di de Landa. M.S. Edmonson (ed. e trad.), *The Book of Counsel. The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala*, New Orleans 1971 è la prima opera che mostra la forma compositiva a distici paralleli di quest'epica della storia e della mitologia maya. Per una traduzione italiana del *Popol Vuh*, cfr. A. Recinos (ed. e trad.), *Popol Vuh. Le antiche storie del Quiché*, Torino (1960) 1981, 2ª ed., D. Tedlock (ed. e trad.), *Popol Vuh. Il libro sacro dei Maya*, Milano 1998 (tradotto dal maya quiche attraverso una complessa operazione etnografica) o U. Stornaiolo (ed. e trad.), *Popol Vuh o Libro del Consiglio dei Maya-Quiché*, Bolsena 2006; inoltre, sempre riguardo a questo testo, si segnala R. Girard, *La Bibbia Maya. Popol-Vuh. Storia culturale di un popolo*, Milano (1979) 1998, 2ª ed. Tra le molte ricerche etnografiche sulla religione maya moderna, E.Z. Vogt, *Tortillas for the Gods. A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals*, Cambridge/Mass. 1976, rist. Norman/Okl. 1993 si distingue come uno degli studi più ampi e dettagliati a oggi. Barbara Tedlock, *Time and the Highland Maya*, Albuquerque (1982) 1992, ed. riv. è un eccellente studio sulla divinazione e sui calendari maya contemporanei. Eva Hunt, *The Transformation of the Hummingbird. Cultural Roots of a Zinacantecan Mythical Poem*, Ithaca/N.Y. 1977 fornisce un'analisi strutturalista magistrale della religione maya contemporanea e preispanica.

[Aggiornamenti bibliografici:

R. Carlsen e M. Prechtel, *Flowering of the Dead. An Interpretation of Highland Maya Culture*, in «Man», 26 (1991), pp. 23-42.

D. Friedel, Linda Schele e Joy Parker, *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*, New York 1993.

R. Girard, *Los Mayas eternos*, México 1962.

G.H. Gossen, *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in Maya Oral Tradition*, Cambridge/Mass. 1974.

Calixta Guiteras-Holmes, *The Perils of the Soul. The Worldview of a Tzotzil Indian*, New York 1961.

St. Houston e D. Stuart, *Of Gods, Glyphs, and Kings. Divinity and Rulership among the Classic Maya*, in «Antiquity», 70 (1996), pp. 289-312.

Fl.G. Lounsbury, *Maya Numeration, Computation, and Calendrical Astronomy*, in Ch.C. Gillespie (cur.), *Dictionary of Scientific Biography*, XV, New York 1978, pp. 759-818.

D. Stuart, *King of Stone. A Consideration of Stelae in Ancient Maya Ritual and Representation*, in «Res. Anthropology and Aesthetics», 29-30 (1996), pp. 148-71.

K.A. Taube, *The Major Gods of Ancient Yucatan*, Washington/D.C. 1992.

J.M. Watanabe, *Maya Saints and Souls in a Changing World*, Austin/Tex. 1992].

JOHN M. WATANABE

MEDICINA E RELIGIONE NELLE CULTURE TRIBALI. Nelle società tradizionali, il campo della medicina – il modo cioè in cui la malattia viene concepita e curata – risulta inestricabilmente legato all'area dei rapporti sociali e al mondo magico-religioso. I mali fisici, i disturbi psichici e perfino la morte stessa sono tutti, nella maggior parte dei casi, concepiti come conseguenze di situazioni etico-sociali oppure personali, che si realizzano attraverso l'intervento di spiriti, fantasmi, divinità oppure altre forze appartenenti alla fede collettiva. Soltanto alcuni particolari tipi di malattie, di disturbi e di decessi sono, di regola, considerati indipendenti dalla responsabilità dell'uomo o di un agente soprannaturale. Anche nell'interpretazione delle malattie endemiche e relativamente comuni, si tenta sempre, comunque, di attribuire una causa a ciò che altrimenti potrebbe sembrare una pura evenienza del caso, del tipo che spinge gli uomini a domandarsi: «Perché proprio io? Perché proprio ora?».

La causa e la cura della malattia. L'esistenza di un agente umano e/o spirituale è il presupposto fondamentale per comprendere l'intero processo delle cure mediche nelle società tradizionali. Indovini, maghi, sciamani e sacerdoti si servono del loro particolare

rapporto con il mondo degli spiriti per diagnosticare la malattia e per prescrivere procedure terapeutiche preliminari, miranti ad assicurare l'efficacia della successiva cura fisica. Le procedure terapeutiche preliminari possono, a seconda del contesto, implicare: 1) la confessione della responsabilità personale da parte del paziente oppure dei suoi congiunti; 2) una adeguata riparazione per ogni errore o infrazione commessa; 3) l'identificazione di un responsabile esterno del male e quindi la prescrizione di una serie di procedure per controllarlo o per ritorcere il male contro di lui; 4) il ripristino delle relazioni interpersonali; oppure, infine, 5) l'offerta di sacrifici espiatori e purificatori. La successiva cura fisica comprende spesso l'utilizzazione di piante e di altre medicine e la manipolazione del corpo del paziente.

Molti di questi elementi sono presenti, per esempio, nel sistema terapeutico tradizionale dei popoli akan del Ghana (Appiah-Kubi, 1981; Twumasi, 1975). La tribù akan degli Nzema, che è stata studiata anche da Vinigi Grottanelli e da Vittorio Lanternari, fornisce un esempio istruttivo. Presso gli Nzema, infatti, alcuni malesseri lievi e temporanei, come le emicranie, la diarrea e i dolori articolari vengono accettati come eventi naturali e del tutto casuali. Tutti i mali più seri e più misteriosi, invece, sono spiegati in termini di causalità «razionale» e di interferenza soprannaturale. Le malattie gravi e la morte non vengono mai attribuite al caso, ma sempre a qualche processo determinato da una realtà mistica che coinvolge le attività di esseri o di forze soprannaturali. I rapporti morali e sociali vengono così chiamati direttamente in causa per giustificare l'insorgenza della malattia, in quanto si suppone che qualcuno abbia infranto, deliberatamente oppure inavvertitamente, qualche regola. «La salute non è un fenomeno isolato, ma costituisce una parte della struttura magico-religiosa dell'esistenza» e dell'equilibrio sociale, morale e cosmico. «La malattia viene considerata uno squilibrio che interessa contemporaneamente il corpo e la società» (Appiah-Kubi, 1981, pp. 2 e 14). Essa rappresenta anche una rottura dell'ordine cosmico, ordine che viene inteso come direttamente dipendente dalle relazioni degli uomini con gli spiriti oppure con le divinità.

Tra gli Nzema, inoltre, la responsabilità di diagnosticare la causa autentica della malattia e della morte e quindi di prescrivere i rimedi rituali, comportamentali e medici, viene attribuita a personale esperto nel campo magico-religioso. Si pensa che questi esperti «abbiano occhi» per vedere gli spiriti e per conoscere la verità, che agli altri uomini rimane invece ignota. Il medico o stregone indigeno (*ninsinli*) è uno specialista che ha acquisito la conoscenza della divinazione, dell'esorcismo, della caccia alle streghe e dell'erboristeria in occasione di uno speciale apprendistato condotto sotto la guida delle sue particolari divinità personali. Le sue attività di guaritore e di indovino vengono svolte in privato, a casa sua, con la semplice partecipazione del cliente.

Il *kōmenle*, una sorta di sacerdote, ha ricevuto il suo potere da uno spirito-dio, che lo ha «chiamato» attraverso sogni oppure visioni carismatiche, spesso successive a una grave malattia o a una disgrazia. Dopo aver «studiato» con un professionista più anziano, ogni *kōmenle* diventa un sacerdote a tempo pieno del culto del suo dio e periodicamente esegue alcune delle cerimonie di villaggio, quali per esempio certe danze pubbliche. Durante la sua danza, il *kōmenle* viene posseduto da un singolo dio oppure da una serie di divinità in successione. Lo spirito che possiede il sacerdote parla attraverso la sua bocca in una lingua incomprensibile a tutti tranne che a un assistente «linguista», che interpreta e traduce gli strani suoni per i pazienti. La comunità nel suo insieme ricava beneficio da queste cerimonie, poiché esse rappresentano una opportunità per gli incontri sociali e per la comunione con le divinità.

Un altro tipo di guaritore-indovino è l'*ēsofo*, sacerdote di uno di quei nuovi culti che fondono insieme credenze indigene con elementi derivati dal contatto con il Cristianesimo. L'*ēsofo* utilizza tecniche tradizionali per diagnosticare la malattia, ma non è ispirato dalle divinità degli antenati. Il principale compito del guaritore è quello di individuare dove sia localizzata la responsabilità della malattia: se è stata indotta da una persona malevola che ha fatto ricorso alla stregoneria o da qualcuno dei parenti del malato, ovvero se è il malato stesso il responsabile del suo male. Attraverso un comportamento negligente o irriverente nei confronti di una divinità, infatti, è possibile produrre quello stato di tensione tra uomini e divinità che è conosciuto con il nome di *sipe*. Il colpevole può anche aver infranto certe regole sociali o morali oppure può aver violato qualche tabù sessuale o alimentare. L'inavvertita omissione di una libazione agli *asongu* (le divinità che proteggono i bambini) oppure agli *awosonle* (le divinità che presiedono al benessere generale), oppure una qualsiasi infrazione contro la legge rituale, può far sì che gli dei si adirino oppure che gli spiriti mandino ogni sorta di calamità, di malattie o addirittura la morte.

Subito dopo essere stati convocati dal paziente o dai suoi parenti, il *ninsinli*, il *kōmenle* oppure l'*ēsofo* iniziano una sorta di indagine sul comportamento morale, sociale e rituale dell'intero clan del malato e sull'esistenza di eventuali nemici. Nel corso di questa ricerca il sacerdote-guaritore degli Nzema può avvalersi della divinazione, operata con certe piccole conchiglie oppure con speciali cordicelle. In entrambi i casi si tira a sorte e i risultati vengono interpretati secondo un codice

tradizionale ed esoterico. Per avere aiuto nell'individuazione del responsabile della malattia, il guaritore si affida in genere all'approvazione delle divinità, le quali controllano il comportamento degli uomini e custodiscono l'ordine sociale e rituale. La persona che ha commesso una infrazione o che ha praticato la stregoneria viene infine invitata a confessare la sua colpa. Chi rifiuta si espone a sua volta al rischio di contrarre una malattia o addirittura di morire.

Le pratiche di guarigione degli Akan prevedono dunque credenze e riti di natura magico-religiosa (come ad esempio la divinazione, i riti di propiziazione e la possessione), che sono caratteristici dei sistemi di guarigione di molte tra le società tradizionali. Questi sistemi, a loro volta, racchiudono un significato fondamentale, ossia che gli uomini dipendono totalmente dal potere degli esseri divini. Essi inoltre esprimono un valore fondamentale: il desiderio di raggiungere un buon equilibrio nei rapporti umani. Adempiono infine anche a una importante funzione cognitiva, perché offrono una giustificazione per la malattia e per la morte, le quali, se fossero lasciate senza una spiegazione soddisfacente, provocherebbero livelli sempre crescenti di ansietà. In questo modo la società ha elaborato un mezzo logicamente coerente e psicologicamente rassicurante per combattere il male.

Sortilegio, stregoneria, medicina e magia. Il sortilegio viene considerato una delle cause principali della malattia e della morte nelle società tradizionali dell'Africa subsahariana, in quelle dell'Oceania e in quelle delle Americhe. E.E. Evans-Pritchard, studiando gli Azande del Sudan, definì il sortilegio quella capacità di perpetrare il male che deriva da una qualità innata nel malfattore, dunque non volontariamente acquisita. Si tratta, continua lo studioso, di un atto di natura esclusivamente psichica.

La stregoneria, invece, è un male compiuto deliberatamente da persone esperte in magia nera, le quali hanno il potere di scagliare il cosiddetto *juju* (male) contro i nemici, propri oppure dei loro clienti. Il fenomeno del malocchio, infine, diffuso in molte culture (e presente, secondo Evans-Pritchard, anche presso gli Azande) si può situare in una posizione intermedia tra quella del sortilegio e quella della stregoneria. Tutti questi fenomeni sottintendono il principio che il male possieda una causa razionale, attribuendolo sempre all'azione di un uomo. L'agente umano, d'altro canto, riceve il suo potere da forze soprannaturali.

Le attività svolte dalle streghe e dagli stregoni, nonché dagli uomini che praticano il malocchio, per compiere il male costituiscono una offesa verso le forze soprannaturali che hanno il compito di preservare o di ripristinare l'equilibrio dei rapporti tra gli uomini. In questo modo, infatti, si distrugge anche la fiducia tra i membri della comunità e si danneggia in generale la coesione sociale. Per questo motivo, le società elaborano varie difese contro il sortilegio e la stregoneria. Colui che è sospettato di ricorrere a tali pratiche, viene immediatamente evitato oppure ridotto al silenzio; per identificare i colpevoli si ricorre spesso agli oracoli; contro gli operatori di magia nera si usano varie medicine e incantesimi e a volte addirittura minacce di ritorsione.

Una figura che in genere riveste un ruolo importante per neutralizzare il sortilegio e la stregoneria è il mago. Il compito del mago è quello di riportare l'equilibrio delle convenzioni etiche e sociali che sono state trasmesse dal mondo sacro degli antenati. In questo modo, egli ripristina il giusto rapporto nelle relazioni interpersonali all'interno della comunità. Abbiamo visto come tra gli Akan e, più in particolare, tra gli Nzema, sia possibile, in una situazione di questo genere, restaurare il precedente equilibrio sociale facendo ricorso alla convinzione che anche la maledizione di un uomo offeso è dotata di un potere magico intrinseco che può indurre le divinità a inviare una malattia contro l'offensore.

Si riconosce generalmente che il sortilegio e la stregoneria sono espressioni di una certa tensione presente all'interno della società. Tali pratiche, infatti, scaturiscono da un sentimento in ultima analisi antisociale e dal desiderio di trasgredire le regole, mentre, sull'altro versante, producono paura, odio e aggressività tra i membri della comunità. La società, infatti, ricava compiacimento dall'identificazione di una strega o di uno stregone, in quanto in questo modo viene scoperto il responsabile che ha causato malattie oppure morti che altrimenti resterebbero senza spiegazione. Ma una volta che si è giunti alla loro formulazione, le accuse di stregoneria tendono in genere a provocare maggiore apprensione nella comunità medesima e possono anche sfociare in grandi rivolgimenti sociali. Un buon esempio di questa situazione sono le vere e proprie cacce alle streghe che si verificarono nell'Africa subsahariana e in Melanesia in tempi di forte tensione sociale (dopo uno scontro con i bianchi, per esempio). Sortilegio e stregoneria costituiscono, dunque, una costante minaccia per il delicato equilibrio che sussiste tra l'interesse personale e l'ordine socio-culturale.

Al mago viene in genere attribuito il potere di cancellare il male provocato dalle streghe e dagli stregoni, oppure di vendicarlo scagliando contro di loro malattie o addirittura la morte. Sotto questo aspetto, il mago assume il compito di un operatore antistregoneria, che tenta di guarire la vittima della strega o dello stregone per mezzo di tecniche esoteriche, anche se la sua capa-

cità di sconfiggere l'avversario rimane assai incerta. Per questo motivo, stregoneria e magia bianca si trovano in un rapporto di singolare ambivalenza rispetto al campo di azione della medicina.

Presso gli Aborigeni australiani, per esempio, viene operata una distinzione tra sortilegio e stregoneria, da un lato, e magia buona, dall'altro. Questo aspetto della cultura aborigena fu per la prima volta descritto da A.P. Elkin ed è stato in seguito ripreso da Catherine Berndt. Tra gli Aborigeni, dunque, soltanto la malattia e la morte dei neonati e degli uomini molto vecchi vengono considerati eventi puramente naturali. Tutti gli altri casi di malattia e, praticamente, tutti i tipi di disgrazie vengono invece attribuiti all'opera di streghe o di stregoni. È importante segnalare che il medico aborigeno riunisce nella sua persona sia la funzione dell'operatore di magia nera che quella dello specialista di magia guaritrice. Presso altre culture, invece, questi due differenti ruoli sono solitamente ricoperti da persone distinte.

Magia e stregoneria dominano sia il sistema socio-culturale nel suo complesso che la vita quotidiana degli Aborigeni australiani. Costoro, di conseguenza, ripongono totale fiducia nel fatto che il guaritore sappia combattere quegli avversari che potrebbero inviare sfortuna, malattia e morte. Il medico aborigeno riceve il suo potere di fare (e disfare) sia il bene che il male direttamente dagli spiriti, che sono considerati, nel tempo delle origini mitiche (l'età del sogno), i creatori del mondo degli uomini e i fondatori delle regole e dei costumi della vita tribale. Il ruolo del medico viene formalmente sanzionato durante uno speciale rito di iniziazione, oppure da particolari episodi in cui egli entra in contatto, attraverso sogni o visioni, con gli esseri spirituali. Tra gli Aborigeni della Terra di Arnhem, per esempio, il guaritore riceve il suo potere direttamente dal Serpente Arcobaleno, un essere mitologico di grande importanza che vive nelle pozze d'acqua e che, a volte, allunga il suo collo fino a raggiungere il cielo. Si pensa che l'iniziato «venga ingoiato dal Serpente Arcobaleno, vomitato in forma di neonato e ritualmente riportato allo stato adulto in veste di stregone» (Berndt, in Kiev, 1964, p. 269).

Alcuni medici aborigeni affermano di aver ricevuto il loro potere da uno spirito oppure da un fantasma apparso loro in sogno. «Lo spirito-fantasma inseriva nella loro testa un sottile bastoncino di bambù, a volte identificato con uno spirito-serpente, e poi soffiava nel loro orecchio insufflando il "respiro", equivalente allo spirito o al potere» (Berndt, in Kiev, 1964, p. 269). Tra le popolazioni dell'Australia sudorientale, coloro che aspiravano a diventare guaritori dovevano, all'inizio della loro pratica, arrampicarsi in stato di *trance* fino al cielo, per ricevere dall'Essere supremo un cristallo di quarzo oppure una conchiglia di madreperla come pegni del loro potere. Questi oggetti sarebbero stati in seguito usati per guarire, per far scendere la pioggia e in occasione di molti altri riti magici.

Il medico degli Aborigeni australiani, in effetti, assume ruoli molteplici, in quanto riveste la funzione di guaritore, di mago della pioggia e anche di indovino. Egli ha inoltre il controllo sui fantasmi e sugli spiriti maligni, identifica stregoni e assassini, interpreta i sogni e scopre quali infrazioni del tabu si trovino all'origine delle varie disgrazie. Nel suo ruolo di stregone, egli pratica una particolare forma di magia a scopo difensivo, utilizzando la tecnica dell'osso indicatore oppure prelevando un po' di grasso dai reni. Quello dell'osso indicatore è un rito magico con valore protettivo. Nel corso dell'esecuzione di uno speciale canto salmodiato, giudicato particolarmente efficace per questo scopo, il celebrante punta un osso di un animale o di un uomo contro la sua vittima, la quale finisce per morire, uccisa sia dal potere sprigionatosi dal canto che dall'azione rituale. L'estrazione del grasso, invece, è una forma di rivivificazione simbolica. Viene impiegata non soltanto per guarire operando incisioni sul corpo del malato, ma anche per mummificare i cadaveri, affinché i defunti siano ammessi in cielo, e infine in occasione dell'iniziazione di un guaritore, operata attraverso una analoga procedura di vivificazione. Nel suo ruolo di ladro di anime il medico aborigeno può provocare la morte. Nella sua veste di guaritore, al contrario, egli fa uso di piante officinali e di medicine e spesso afferma di estrarre dal corpo del paziente oggetti come pietre oppure ossa, che poi fa vedere al paziente, indicandole quali fonti materiali del male. Questa speciale procedura viene utilizzata soprattutto nei casi in cui si pensa che la malattia sia stata provocata da uno stregone, attraverso l'impiego della tecnica dell'osso indicatore.

Le relazioni che il medico aborigeno intrattiene con il mondo soprannaturale gli conferiscono il rango di una figura religiosa. Nella sua attività, tuttavia, egli non si preoccupa affatto di fare in modo che i valori socio-religiosi siano preservati. Fornisce semplicemente un aiuto emotivo in occasioni di ansia, di malattia oppure di morte, protegge gli uomini dai mali che li minacciano e li vendica delle offese che eventualmente abbiano subìto in tempi passati.

I dati fin qui raccolti indicano che presso le società tradizionali le concezioni sull'origine della disgrazia, della malattia e della morte sono essenzialmente di due tipi; allo stesso modo, due sono anche gli approcci che permettono di alleviare il male. Secondo la prima concezione, il male è la punizione divina per un cattivo comportamento messo in atto dal paziente oppure da uno dei suoi congiunti. Una volta che è stata fatta ammenda degli errori commessi, ecco che si apre la strada

per una felice guarigione del paziente. In questo modo è sicuro anche il processo verso il ristabilimento dell'equilibrio dei valori sociali. I culti di possessione africani, per esempio, rappresentano un esempio di un genere di sistema religioso in cui le credenze relative alla malattia sono strettamente intrecciate con i valori sociali ed etici. Anche all'interno dei sistemi medici tribali diffusi tra gli Indiani dell'America settentrionale e tra gli Indios dell'America meridionale viene data grande importanza al mantenimento dei valori sociali tradizionali. Presso queste popolazioni, infatti, la confessione dei peccati costituisce un gradino preliminare del processo di guarigione e sempre gli esseri divini o gli spiriti degli antenati sono presenti durante l'intera procedura di guarigione. Per la seconda concezione, invece, il male e la malattia sono attribuibili alle azioni di certi uomini malvagi, streghe e stregoni. Nel processo della malattia gli esseri divini non hanno alcun ruolo e soltanto le azioni degli uomini possono neutralizzare il male attraverso particolari procedure magiche. In un sistema di questo tipo, non viene attribuita alcuna importanza al tentativo di ripristinare l'equilibrio sociale e morale; al contrario, l'unico elemento in discussione è l'efficacia che lo stregone e il mago possono rispettivamente avere. Spesso, comunque, nell'ambito della medesima cultura si possono ritrovare contemporaneamente queste due differenti concezioni.

Guaritori e pratiche di guarigione. In genere le società tradizionali non operano alcuna distinzione tra la malattia fisica e quella mentale, sia per quanto riguarda le credenze relative all'origine, sia per i metodi di cura o per i comportamenti sociali da mettere in atto di fronte a ciascuna delle due. Il concetto che la mente e il corpo costituiscano, ai fini medici, una unità singola, scaturisce dal fatto che ciascun dolore e ciascuna sofferenza (per esempio la sterilità, oppure la morte) sono considerati afflizioni che colpiscono l'intera persona. L'esperienza della malattia, infatti, minaccia campi di fondamentale importanza, come la capacità di conversare e quella di agire. Come osserva Gilbert Lewis a proposito del popolo degli Gnaw della Nuova Guinea: «In realtà quello che rende evidente la malattia è il comportamento che ne deriva, un comportamento da uomo isolato, apatico e depresso, un comportamento che assomiglia a un *rite de passage* e che rappresenta per se stesso una richiesta di aiuto» (Lewis, in Loudon, 1976, p. 54). La convinzione fondamentale degli Gnaw è che «quando ti trovi gravemente ammalato, indipendentemente dalle cause che hanno provocato la malattia (che possono essere spiriti, magia nera o stregoneria), tu sei in ogni caso più vulnerabile e corri il rischio di subire ulteriori e più numerosi attacchi da parte degli spiriti» (*ibid.*, p. 62).

In altre culture, la condizione della malattia viene trattata proprio come se fosse un rito di passaggio. Presso gli Indios Acawai (Akawaio) della Guyana, per esempio, il riposo, il digiuno e la dieta costituiscono parti essenziali della terapia. Viene riferito che un loro sciamano abbia fatto la seguente osservazione: «La gente dovrebbe mangiare molto poco quando è malata». Questi medesimi riti di riposo e di digiuno vengono praticati dagli Acawai anche in altre occasioni: da entrambi i genitori quando nasce un bambino; da entrambi i genitori, e specialmente dalla madre, quando un bambino è malato; dalla ragazza che deve essere iniziata dopo la sua prima mestruazione; dai parenti in lutto per un recente defunto; da un apprendista sciamano che si sta preparando per la sua prima seduta pubblica (Butt Colson, in Loudon, 1976, pp. 429-37). Nel culto Ndoep dei Wolof del Senegal, anche il disturbo psichico viene talora trattato come un rito di passaggio. Si crede che questo tipo di disturbo sia provocato dalla possessione da parte degli spiriti, che vengono esorcizzati oppure tenuti sotto controllo per mezzo di un rito di passaggio.

L'analogia di fondo che accosta i disturbi mentali e quelli fisici risiede nell'opinione che entrambi siano provocati dallo stesso genere di responsabili: esseri soprannaturali, streghe e stregoni. Presso i Mandari, una popolazione di pastori nomadi del Sudan, è opinione diffusa che sia i casi di disturbo mentale acuto che le malattie fisiche che interessano la testa o comunque la parte superiore del corpo (emicranie, infezioni agli occhi, raffreddore, tosse, mal di gola) provengano tutte dallo Spirito celeste, o Spirito dell'Alto. La spiegazione che i Mandari propongono per queste malattie è «la conseguenza logica della loro osservazione delle proprietà dei fenomeni naturali. Una improvvisa malattia mentale è determinata dalla "caduta" di un agente celeste sulla vittima. Se invece i sintomi si manifestano in forma fisica, le parti che vengono più spesso colpite sono la testa, il petto, comunque la parte superiore del corpo, quella che guarda verso il cielo» (Buxton, 1973, p. 46). La cura per tali malattie prevede sempre una invocazione rivolta allo spirito e un trattamento preliminare che è sempre lo stesso per ogni genere di sofferenza. Quando un «medico», attraverso la divinazione del sonaglio, ha accertato che l'origine della malattia è posta nell'Alto, allora si compie il sacrificio di un bue oppure di una pecora allo Spirito celeste. Ogni famiglia consacra un altare a questo spirito superiore, anche se altri altari possono essere consacrati a spiriti inferiori o a potenze e fantasmi diversi. Si celebrano infine i sacrifici per ottenere la loro protezione. Esorcismo e sacrificio sono comunque elementi assai comuni, quasi sempre presenti nel rapporto tra uomini e forze soprannaturali in relazione alla malattia e al male.

I Mandari spiegano l'origine della malattia in base a princìpi ben precisi. Si crede che tutte le malattie che affliggono gli uomini e il bestiame derivino dai rapporti degli uomini con gli spiriti oppure con altri uomini. Un ruolo fondamentale viene dunque assegnato agli spiriti e alle potenze che agiscono secondo direttive totalmente impenetrabili. Un ruolo secondario viene invece attribuito a fenomeni quali l'arcobaleno, la luna, il sortilegio, la stregoneria, il malocchio, l'azione degli spettri oppure alle infrazioni contro particolari proibizioni e ad altri peccati. Si crede, per esempio, che le malattie mentali siano sempre provocate dal contatto «con certi fenomeni celesti in associazione con la stregoneria» (Buxton, 1973, pp. 36s.), mentre le convulsioni violente vengono associate con la possessione degli spiriti (*molja*). Si ritiene che tale condizione sia il segno di una particolare elezione e che da ciò possa derivare per l'individuo che ne viene colpito la capacità di guarire, grazie alla quale egli potrà diventare un medico-sacerdote.

In realtà, soltanto una serie particolare di esperienze può conferire al singolo la qualifica di medico. In primo luogo, egli deve aver sofferto di una malattia mentale o fisica di origine celeste. In secondo luogo, deve aver ricevuto una «chiamata», che solitamente consiste in una crisi psichica che porta all'arrivo di visioni, al ritiro nel bosco e al rifiuto di mangiare e di parlare. Il potere di guarire proviene, in ultima analisi, dal creatore e, in maniera più diretta, dagli spiriti o comunque dalle potenze celesti. Alcuni medici possono, tuttavia, utilizzare il loro potere per compiere il male, assumendo così il carattere di stregoni o di streghe. Vale la pena di notare che presso i Mandari la professione medica non rende affatto socialmente influenti. La società mandari manifesta piuttosto un certo interesse per l'indagine speculativa fine a se stessa: si cerca di comprendere la natura della malattia senza enfatizzare le sue varie implicazioni etiche e sociali.

I Maguzawa, un sottogruppo degli Hausa (Africa occidentale), sono simili ai Mandari, in quanto anche per loro la cura rituale ha un carattere essenzialmente preventivo. Di per sé la cura, come ha rilevato Murray Last, si realizza «attraverso l'iniziazione a un culto di possessione spiritica per gli adulti in buona salute, che però vogliono salvaguardarsi da qualsiasi errore... La perdita o la mancanza di figli è la causa più comune che spinge a ricercare una cura per la possessione spiritica. Tale trattamento consiste, in ultima analisi, nel porsi in armonia con gli spiriti della malattia» (Last, in Loudon, 1976, pp. 128s.).

Come abbiamo visto nel caso degli Akan e dei Mandari, in molte società la malattia stessa costituisce un passaporto per una nuova condizione, in particolare quella di sacerdote-guaritore. Nei culti degli Ndembu dello Zimbabwe, certi ruoli religiosi sono accessibili soltanto a coloro che sono passati attraverso la malattia e la sua cura. Qualunque malattia, interpretata come possessione spiritica, può portare il paziente ad assumere il ruolo di sciamano (Lewis, in Loudon, 1976, p. 74). Nelle Chiese spiritualiste del Ghana, fondate da profeti-guaritori che mescolano credenze tradizionali con elementi propri del Cristianesimo, il profeta stesso e vari membri del gruppo hanno in genere ricevuto la loro chiamata, da parte di un potere soprannaturale, dopo essere stati guariti da qualche malattia. Claude Lévi-Strauss ha segnalato la somiglianza tra gli sciamani dei Cuna della regione di Panama, che soltanto attraverso una crisi iniziale raggiungono l'autorità e il rango definitivi, e lo psicanalista moderno, che si sottopone personalmente ad analisi per poter ottenere la propria qualifica professionale.

Un esempio tipico di vera e propria psicoterapia realizzata attraverso un rito di possessione spiritica si incontra nel culto Ndoep. Chi è afflitto da malattia, allucinazioni, sogni profetici o possessione da parte di uno spirito ignoto (chiamato *rab*) viene sottoposto a una cura rituale nota con il nome di *ndoep*, alla quale anche gli spiriti sono invitati a partecipare. Il paziente subisce una morte e una rinascita simbolica; quando infine riconosce il particolare *rab* che lo possiede lo chiama per nome, recuperando così la facoltà della parola. Il paziente-iniziato viene completamente trasformato, passando dalla condizione di paziente psichiatrico a quella di terapista rituale. Il culto Ndoep, infatti, lo rende capace di guarire ritualmente le malattie di altri pazienti e di respingere gli attacchi delle streghe (*dömm*) e di certi spiriti ambigui (i quali, a causa dell'influenza islamica in Senegal, sono chiamati *jinn*). Il nuovo guaritore si trova ora stabilmente collegato al suo *rab* personale, al quale egli offrirà rispettosamente e per sempre sacrifici e libazioni. «Il culto Ndoep, considerato nel suo contesto generale, mostra con evidenza la struttura e il significato di un rito di iniziazione» (Zampleni, 1968; Lospinoso, 1978).

L'analisi di Ronald Frankenberg e Joyce Leeson sulle procedure di guarigione tra i professionisti di Lusaka in Zambia, offre un buon esempio della varietà estrema di atteggiamenti e di comportamenti che può manifestarsi tra i guaritori della medesima comunità. A Lusaka, infatti, sono presenti professionisti della guarigione di diverso genere, che si dedicano a una vasta gamma di cure, dai semplici rimedi dell'erboristeria fino ai riti assai complessi che sono necessari per placare gli spiriti adirati.

Molti *nganga* possiedono poteri mistici che li rendono capaci di diagnosticare e di curare o addirittura di prevenire la ma-

lattia e perfino la morte. Questi poteri derivano da certi spiriti oppure dalle divinità che vengono a visitarli in sogno o in stato di *trance*, oppure che li guidano per mezzo di altri segni [nella diagnosi del male del paziente]... Gli spiriti si esprimono attraverso lo *nganga* mentre questi si trova in stato di *trance*: un assistente ascolta e interpreta, se è necessario, e fornisce informazioni a tutti coloro che lo consultano. Alcuni *nganga* non hanno bisogno di chiedere i sintomi del male o di esaminare il paziente e in qualche caso neppure lo vedono.

(Frankenburg e Leeson, in Loudon, 1976, p. 240).

Altri professionisti accompagnano le domande al paziente con cure magiche ed erboristiche. Alcuni, al fine di «integrare la loro guida soprannaturale, hanno compiuto un apprendistato presso altri guaritori. Diventare infine posseduti dagli spiriti è la conseguenza di un esercizio particolare, che comprende la danza, l'ascolto di particolari canti e l'indossare costumi appropriati» (*ibid.*, pp. 241s.).

Pratiche erboristiche, magiche e religiose coesistono così nel medesimo contesto. Una tale molteplicità di pratiche non è dovuta solamente al fatto che la popolazione di Lusaka proviene da molte culture differenti. In linea generale, infatti, i metodi utilizzati dai guaritori nelle società tradizionali variano in base a numerosissimi fattori. Tra questi vi sono i preconcetti del paziente – oppure della famiglia del paziente – sulla natura del malanno, la classificazione tradizionale dei sintomi e delle cause della malattia e il tipo di guaritori disponibili *in loco*. La componente spirituale e religiosa della cura varierà anche durante le diverse fasi del trattamento: è possibile distinguere la convocazione iniziale del guaritore e la sua prima ispirazione, il tentativo di determinare la causa della malattia e la cura rituale vera e propria.

L'attribuzione della malattia all'uno o all'altro responsabile dipende da vari fattori, per esempio dagli esiti della divinazione, dalla natura della malattia e dei suoi sintomi e dalla personale specializzazione del guaritore. Un utile esempio delle varie cause che possono essere ascritte a malattie differenti viene riportato da Eva Gillies, in riferimento all'interpretazione delle malattie fornita dagli Ogori della Nigeria, una cultura di tipo yoruba. Cause differenti, in questo caso, vengono assegnate a diversi tipi di malattia. «Si crede che la causa immediata della lebbra sia sempre la Terra. Questa dea può affliggere un uomo sia perché l'ha offesa in qualche modo facendo cadere al suolo un uomo che ricopre una carica [un *leader* politico o religioso]; oppure perché qualcuno ha invocato la sua ira contro di lui attraverso una maledizione oppure attraverso mezzi magici, con l'aiuto di uno stregone» (Gillies, in Loudon, 1976, p. 369). In questo caso, le origini etiche, sociali e religiose della malattia coesistono con la stregoneria e la maledizione. La dea Terra si pone come causa immaginaria e soprannaturale, al di sopra della causa umana, reale e naturale. In molti casi, però, la varietà dei sintomi che accompagnano una certa malattia indurrà il malato a rivolgersi a più professionisti, forniti di specializzazioni diverse, e a sottoporsi a numerose cure. Nel Ghana, per esempio, ho incontrato un sacerdote la cui incapacità di curare il proprio figlio gravemente ammalato l'aveva infine spinto a rivolgersi a un medico europeo. In Brasile le popolazioni indigene, soprattutto nelle aree suburbane, erano solite ricorrere a diversi tipi di guaritori – sacerdoti feticisti, esorcisti guaritori che utilizzano preghiere e suggestioni, oppure sacerdoti di culti afrobrasiliani come l'Umbanda – a seconda della natura del singolo caso.

Una analoga varietà di professionisti specializzati si trova presso gli Indios dell'America centrale. In Messico, per esempio, i tipi più comuni di guaritori sono il *curandero* e il *brujo*. Il *curandero* impiega la farmacopea tradizionale, ma è anche giudicato capace di scoprire le cause della malattia. Il *brujo*, invece, è dotato di poteri mistici e ambigui. Egli infatti può aiutare a combattere contro un altro *brujo* maligno guarendone la vittima; ma può anche provocare a sua volta la malattia per mezzo del malocchio o del nagualismo – trasformandosi cioè in un animale per attaccare e distruggere la sua vittima.

Interpretazione della malattia. È importante notare che la validità delle interpretazioni e delle procedure mediche diffuse nelle società tradizionali non è minimamente soggetta a verifica empirica. Nell'ambito di queste società, del resto, una verifica di tale genere non è neppure richiesta. In culture che dipendono essenzialmente dall'ambiente naturale e che sono prive di un insieme coerente di teorie scientifiche, infatti, la spiegazione delle malattie si colloca al di fuori del regno della natura e dell'osservabilità. Medici e sacerdoti, quindi, formulano le loro interpretazioni e stabiliscono le linee di azione evocando la figura di agenti soprannaturali. La presenza sempre incombente della malattia, inoltre, più di qualsiasi altro fattore, determina il livello fino al quale risulta fondata l'esperienza della malattia, in un contesto teoretico e conoscitivo che si basa sull'attività di un mondo soprannaturale. Le società tradizionali, infatti, sono caratterizzate da una elevatissima mortalità infantile e da una generale propensione alle patologie. In queste società non sarebbe possibile superare l'ansia e la tensione senza riferirsi a forze invisibili e senza fare ricorso a forme di guarigione la cui efficacia non può essere oggettivamente provata. In un tale contesto, anzi, la possibilità di contrarre malattie di natura psicosomatica è molto alta, così come elevata è la probabilità di

assegnare al paziente una cura efficace ricorrendo a terapie fisiche tradizionali oppure mistiche, specialmente se si considera l'influenza che può esercitare un sistema di pensiero condiviso da tutti.

Anche l'esorcismo è una pratica assai diffusa nelle società tradizionali. Alcune malattie sono attribuite alla penetrazione nel corpo di spiriti maligni o di forze impersonali, i quali devono essere esorcizzati dal guaritore affinché il paziente possa recuperare la sua salute. Il medico aborigeno australiano, come abbiamo visto, «estrae» spesso pietre o piccole ossa dal corpo del suo paziente, sostenendo che si tratta delle incarnazioni delle forze maligne che causano il male. In un contesto culturale assai differente, quello della Somalia settentrionale, dove forte è l'influenza dell'Islamismo, si pensa che certe malattie (*wadaado*), caratterizzate da tosse, starnuti, vomito, *trance* e altri sintomi analoghi, siano dovute alla possessione spiritica. Il compito di esorcizzare questi spiriti appartiene all'«uomo della religione» (*wadaad*). Le sue tecniche di esorcismo sono un misto di pratiche tradizionali e di usanze islamiche, un sincretismo fondato sulla convinzione che gli spiriti rappresentino contemporaneamente gli antenati e i *jinn*. Una di queste tecniche consiste nell'aspersione di profumo accompagnata dalla lettura di versi del Corano. Presso altre popolazioni, come gli abitanti delle isole Trobriand, in Melanesia, i Maori della Nuova Zelanda e gli Azande del Sudan, gli spiriti maligni vengono espulsi ricorrendo all'uso di certe formule magiche segrete, che possono essere eventualmente, ma non necessariamente, pronunciate sopra una mistura di ingredienti magici vari.

Il sistema di credenze proprio dello sciamanismo produce un tipo particolare di tecniche di esorcismo. È possibile rintracciare tali pratiche soprattutto nelle società tradizionali delle regioni artiche, sia nell'America settentrionale che nell'Eurasia e nell'Asia interna. Asen Balikci (1963) notò che tra gli Inuit Netsilik (Eschimesi) del Canada settentrionale la seduta sciamanica è un fenomeno sociale che coinvolge almeno due persone. La comunità nel suo complesso, tuttavia, esprime la sua fede nelle azioni dello sciamano. In questa cultura, ogni tipo di malattia viene attribuito a spiriti o a fantasmi di diverso genere. Tali esseri solitamente attaccano il sofferente perché sono adirati a causa dell'infrazione di qualche tabu. Si ritiene che uno sciamano potente abbia il controllo di una categoria di spiriti chiamati *tunraq*, che egli scaglia contro gli spiriti che sono entrati nel corpo del paziente. Nel corso di una caratteristica seduta medica, lo sciamano – equipaggiato con diversi arnesi e con un tamburo – si rannicchia davanti al suo uditorio, raccolto in una totale oscurità all'interno di un *igloo*. Egli chiama uno o più spiriti protettori. Mentre lo sciamano è in *trance*, il *tunraq* suo aiutante si introduce nel suo corpo e comincia a parlare molto rapidamente nel linguaggio segreto dello sciamano. A questo punto gli spiriti maligni abbandonano il corpo del paziente e volano fuori dall'*igloo*, mentre lo spirito protettore dello sciamano, aiutato da altri spettri benevoli, viene mandato dallo sciamano a catturarli per riportarli nell'*igloo*. Una volta che gli spiriti del male sono stati recuperati, lo sciamano li uccide con il suo coltello. Il successo dello sciamano in questa lotta è testimoniato dal sangue degli spiriti malvagi che rimane sulle sue mani. Se il paziente muore, si dice che gli spiriti avversari erano troppo numerosi, oppure che dopo la prima seduta di cura era stato sferrato un secondo e più terribile attacco.

Per diventare uno sciamano abilitato a celebrare cerimonie di questo tipo, è necessario effettuare un particolare tirocinio sotto la guida di uno sciamano più anziano. Prima di un apprendistato di questo tipo, il candidato deve, tuttavia, aver ricevuto una speciale chiamata. D'altra parte, ben di rado il candidato sciamano ha il pieno controllo sugli spiriti, i quali, al contrario, possono anche essere quasi del tutto indipendenti e trovarsi in un rapporto piuttosto ambiguo con il loro padrone. È per questo motivo che talvolta lo sciamano fallisce nel suo impegno di scacciare gli spiriti ostili fuori dal corpo del paziente: in questi casi lo sciamano stesso, oppure uno dei suoi congiunti, può essere a sua volta attaccato dal *tunraq*, che è ora totalmente fuori controllo. Questo aspetto dello sciamanismo riflette la credenza che tutte le situazioni di crisi rappresentano, a livello strutturale ed esistenziale, un assestamento imperfetto dell'ordine naturale delle cose. Lo sciamanismo tenta di rendere razionali le oscurità che sottostanno al rapporto tra salute e malattia, ma in realtà, a un livello più profondo, lascia aperto un varco all'ambiguità permanente e continua che caratterizza la condizione umana.

Un altro concetto largamente impiegato dagli Inuit e da altre popolazioni artiche, come pure dagli Indiani dell'America settentrionale, per spiegare le cause della malattia è la teoria della «perdita dell'anima». Secondo tale teoria, la malattia è provocata non dall'intrusione degli spiriti all'interno del corpo, ma piuttosto dal furto dell'anima operato da spiriti maligni, spettri, sciamani-stregoni oppure – presso gli Inuit – da un orso ostile o da Sedna, la dea degli animali marini. Talvolta si pensa che l'anima sia volata via di propria iniziativa. È allora compito preliminare dello sciamano determinare se la malattia sia dovuta all'intrusione di qualche spirito oppure alla perdita dell'anima.

Presso certe tribù di Indiani dell'America settentrionale si pensa che la malattia sia dovuta all'inserzione di

un oggetto materiale all'interno del corpo del paziente, operata da uno spirito malvagio: spetta allora allo stregone estrarre l'oggetto. Lo stregone afferma di succhiare via l'oggetto estraneo dall'area malata del corpo del paziente e infine mostrerà agli astanti un insetto o una piuma asserendo che si tratta, appunto, dell'oggetto così rimosso.

I casi di perdita dell'anima possono essere in genere risolti dallo sciamano. Egli utilizza in primo luogo certe tecniche, imparate durante il suo apprendistato, per entrare in stato di *trance*. Poi invia il suo spirito tutelare (o addirittura la propria anima, separata dal corpo), verso il cielo o nel regno in cui dimorano gli spiriti. Qui si svolge un durissimo combattimento per fiaccare la resistenza degli spiriti maligni. Durante la battaglia, il comportamento dello sciamano assume le caratteristiche di una rappresentazione estatica che può arrivare anche a momenti di intensa drammaticità. Lo sciamano può infatti perdere la battaglia con le forze del male e morire realmente. Da un punto di vista medico, vale la pena di notare che i disturbi fisici vengono solamente attribuiti a una intrusione spiritica, mentre la teoria della perdita dell'anima viene generalmente utilizzata di fronte alla presenza di disturbi psichici (Hultkranz e Paulson, in Puech, 1970).

Correnti sincretistiche contemporanee. Una nuova area di notevole interesse nel campo della etnomedicina si è aperta in seguito all'incontro dei costumi medici tradizionali con le moderne pratiche scientifiche e con il Cristianesimo. L'introduzione dei metodi scientifici nelle società indigene da parte di medici e di ospedali occidentali ha dato origine a un atteggiamento diversificato nelle popolazioni delle culture tradizionali. La tendenza generale di queste popolazioni è quella di scegliere l'approccio tradizionale oppure quello moderno, a seconda della natura della malattia. I guaritori tradizionali con sempre maggiore frequenza consigliano ai loro pazienti di cercare l'aiuto dei medici moderni per certi tipi di malattie. Da parte loro, le istituzioni e i medici professionisti occidentalizzati accettano talvolta la collaborazione dei guaritori tradizionali per la cura di malattie psichiche, come avviene, per esempio, nel caso del dottor Henri Collomb e del suo ospedale psichiatrico di Dakar.

L'attività, diffusa in tutto il mondo, dei missionari cristiani ha determinato la comparsa e l'espansione di numerose sette e Chiese indigene, i capi delle quali utilizzano pratiche di guarigione che rappresentano una mescolanza di elementi tradizionali e cristiani. Il Pentecostalismo, soprattutto, ha influenzato profondamente queste nuove Chiese sincretistiche, per la sua grande accentuazione sulle esperienze carismatiche. Particolarmente affascinante risulta anche l'appello di tali Chiese allo Spirito Santo di fronte a manifestazioni di glossolalia, profezia e guarigione. I profeti-fondatori di queste nuove Chiese continuano e sviluppano ulteriormente le antiche pratiche dei loro predecessori, i sacerdoti-guaritori tradizionali, che erano (e in molti casi sono ancora) posseduti dagli spiriti e che ricevevano ispirazione in sogni e visioni. I profeti di queste nuove Chiese hanno semplicemente sostituito lo Spirito Santo alle divinità tradizionali come fonte di tali sogni.

I nuovi culti profetici, come i tradizionali culti di possessione, danno un risalto particolare alla guarigione come caratteristica fondamentale della religione. I nuovi culti hanno, tuttavia, arrecato alcuni mutamenti nei modelli delle procedure di guarigione, poiché hanno introdotto nuovi temi ideologici e azioni rituali e hanno fatto ricorso a nuovi metodi di terapia. Si attribuisce in genere particolare importanza alla guarigione per mezzo della preghiera e della fede. La Chiesa harrista, quella neoharrista e quella di Aladura, che operano rispettivamente nel Ghana, in Nigeria e in Costa d'Avorio, sono esempi di sette che fanno uso di tali pratiche. Queste Chiese moderne e sincretistiche adottano in genere la dottrina del battesimo per immersione e quella del potere «liberatorio» della Bibbia. I metodi di guarigione differiscono dall'uno all'altro profeta e sono caratterizzati da una mescolanza di costumi tradizionali con procedure e significati cristiani. Alcuni profeti usano acqua normale oppure acqua di fiori; altri usano acqua santa consacrata. Alcuni esigono una confessione dei peccati oppure toccano la testa del paziente con il loro bastone da profeta. I seguaci dei nuovi culti cercano aiuto per ogni tipo di dolore fisico, disturbo psicosomatico e crisi psichica. I poteri carismatici del profeta offrono una nuova fonte di fiducia ai credenti. La natura intensamente emotiva delle funzioni del culto, le quali comportano una intensa partecipazione comune, offre un ulteriore fondamento alla fiducia dei credenti di poter ottenere un totale benessere e la salvezza (Appiah-Kubi, 1981; Lanternari, 1983).

[Vedi anche *GUARIGIONE*; *MALATTIE E CURE*; e *POSSESSIONE SPIRITICA*, tutte nel vol. 3; e inoltre *SCIAMANISMO*, vol. 2].

BIBLIOGRAFIA

K. Appiah-Kubi, *Man Cures, God Heals. Religion and Medical Practice among the Akans of Ghana*, Totowa/N.J. 1981.

A. Balikci, *Shamanistic Behavior among the Netsilik Eskimos*, in «Southwestern Journal of Anthropology», 19 (1963), pp. 380-96.

J. Buxton, *Religion and Healing in Mandrai*, Oxford 1973.

A.P. Elkin, *The Australian Aborigines. How to Understand Them*, Sydney (1938) 1954, 3ª ed. (trad. it. *Gli aborigeni australiani*, Torino 1956).

E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford (1937) 1958, rist. (trad. it. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano 1976).
V. Grottanelli, *Una società guineana. Gli Nzema*, I-II, Torino 1977-1978.
A. Kiev (cur.), *Magic, Faith and Healing*, New York 1964.
D. Landy (cur.), *Culture, Disease and Healing*, New York 1977.
V. Lanternari, *Incontro con una cultura africana*, Napoli 1976.
V. Lanternari, *Carismatici in Africa. Le chiese spirituali nel Ghana*, in *Festa, carisma, apocalisse*, Palermo 1983.
Mariannita Lospinoso, *Maghi e medici di un paese africano. Senegal*, Genova 1978.
J.B. Loudon (cur.), *Social Anthropology and Medicine*, London 1976.
J. Middleton (cur.), *Magic, Witchcraft and Curing*, Garden City/N.Y. 1967.
P. Morley e W. Roy (curr.), *Culture and Curing. Anthropological Perspectives on Traditional Beliefs and Practices*, London 1978.
G.P. Murdock, *Theories of Illness. A World Survey*, Pittsburgh 1980.
H. Petri, *Der australische Medizinmann*, in «Annali Lateranensi», 16 (1952), pp. 159-317; e 17 (1953), pp. 157-225.
H.-Ch. Puech (cur.), *Histoire des religions*, I, *Les religions antiques*, Paris 1970 (trad. it. *Storia delle religioni*, I, *L'Oriente e l'Europa nell'antichità*, Bari-Roma 1976).
P.A. Twumasi, *Medical Systems in Ghana. A Study in Medical Sociology*, Accra 1975.
A. Zempleni, *L'Interprétation et la thérapie traditionelle du désordre mental chez les Wolof et les Lebou (Senegal)*, Paris 1968.
A. Zempleni et al., *Guérisons et faits religieux*, in «Archives de sciences sociales des religions», 54 (1982), pp. 5-76.

VITTORIO LANTERNARI

MESOAMERICA, RELIGIONI DELLA. [Questa voce è composta di otto articoli:

Religioni precolombiane
Culture del periodo Preclassico
Culture del periodo Classico
Culture del periodo Postclassico
Culture coloniali
Culture contemporanee
Temi mitici
Storia degli studi

Il primo articolo fornisce un ampio panorama della storia religiosa e culturale della Mesoamerica prima dell'arrivo degli Europei, all'inizio del XVI secolo. I tre articoli seguenti trattano in maniera dettagliata le credenze religiose prevalenti nei tre grandi periodi nei quali la civiltà indigena mesoamericana è stata suddivisa dagli storici. Il quinto articolo si occupa del periodo coloniale. Il sesto articolo si focalizza sulle tradizioni religiose della Mesoamerica attuale, nelle quali perdurano pratiche e credenze tradizionali all'interno delle numerose varianti regionali di un Cattolicesimo popolare e sincretico. Il settimo articolo analizza la presenza di elementi comuni nelle tradizioni mitiche regionali. L'articolo conclusivo esamina lo sviluppo storico dello studio delle tematiche religiose all'interno del più ampio campo degli studi sulla Mesoamerica.

Per una analisi dei temi religiosi contenuti nelle tradizioni artistiche della Mesoamerica, vedi *ICONOGRAFIA NELLE AMERICHE*, articolo *Iconografia della Mesoamerica*].

Religioni precolombiane

Nel corso di molti millenni, e fino ad oggi, nella Mesoamerica, l'area compresa tra l'America settentrionale e l'America centrale fino all'istmo, si sono sviluppate forme assai complesse di credenze e di comportamenti rituali indigeni. Il termine *Mesoamerica*, il cui significato è allo stesso tempo geografico e culturale, si utilizza per designare l'area in cui queste peculiari manifestazioni ebbero luogo. Tali zone sperimentarono un lungo processo di trasformazione culturale, ricco di momenti di ascesa, di tracollo, e di ripresa. Alla vigilia dell'invasione spagnola (1519), la Mesoamerica comprendeva gli attuali territori del Messico centrale e meridionale, del Guatemala, del Belize, di El Salvador, parte dell'Honduras, del Nicaragua e del Costa Rica.

Verso la fine del II millennio a.C. cominciarono a svilupparsi in queste regioni peculiari modelli di organizzazione sociale. Parallelamente a tali forme economiche e sociali, fiorirono forme religiose dagli aspetti assai differenti. La maggior parte dei ricercatori è d'accordo nell'affermare che la religione della Mesoamerica (e più in generale la sua grande cultura) si sviluppò senza alcuna influenza significativa da parte delle civiltà dell'Asia, dell'Europa o dell'Africa. Si ritiene, al contrario, che le differenti manifestazioni culturali che sorsero nella Mesoamerica abbiano avuto tutte una origine indigena; rimane comunque una certa divergenza di opinioni a proposito delle relazioni tra le varie espressioni religiose.

Secondo alcuni specialisti (per esempio: Bernal, 1969; Caso, 1971; Joralemon, 1971, 1976; León-Portilla, 1968; Nicholson, 1971), esisteva un unico sostrato religioso, liberamente interpretato in una varietà di culti e di credenze da popoli come i Maya, i costruttori di Teotihuacan, gli Zapotechi, i Mixtechi, i Toltechi, gli Aztechi e altri. Una opinione diversa, sostenuta tra gli altri da George Kubler (1967, 1970), sostiene l'esistenza nella Mesoamerica antica di numerose tradizioni religiose diverse. Anche coloro che appoggiano questo punto di vista, tuttavia, ammettono l'esistenza di influssi reciproci e di forme di sincretismo religioso.

MESOAMERICA
Golfo del Messico
Mar dei Caraibi
Oceano Pacifico
Sierra Madre Occidentale
Sierra Madre Orientale
La Quemada
NAYARIT
JALISCO
COLIMA
LA HUASTECA
ALTOPIANO DEL MESSICO
El Tajín
Tula (Tollan)
Teotihuacan
Tenochtitlan
Tlaltico
Cuicuilco
Tlapacoya
Cholula (Cholollan)
Xochicalco
Zempoala (Cempoallan)
VERACRUZ
Tres Zapotes
La Venta
GUERRERO
Sierra Madre del Sur
Monte Albán
OAXACA
TABASCO
Palenque
Tuxtla
CHIAPAS
Chiapa de Corzo
Bonampak
TERRE ALTE MAYA
Izapa
Abaj Takalik
Kaminaliuyu
El Baúl
Dzibilchatun
Chichen Itza
Coba
Uxmal
Mayapan
Kabah
Labna
PENISOLA DELLO YUCATÁN
Río Bec
TERRE BASSE MAYA
Piedras Negras
EL PETÉN
Uaxactun
Tikal
Xunantunich
Yaxchilan
Quiringua
Copan
FRONTIERA SUD
Lago Nicaragua
Città e siti archeologici importanti
Impero azteco (fine del XV secolo d.C.)
Regioni di influenza maya
0
200
400 km
102°
96°
90°
21°
15°

Il presente saggio sulle religioni precolombiane postula l'esistenza nella Mesoamerica di quella che, fondamentalmente, sarebbe un'unica tradizione religiosa, senza peraltro minimizzare le differenze regionali e i vari cambiamenti che evidentemente hanno modificato la continuità di quella che si può definire la «religione della Mesoamerica» (Carrasco, 1990).

L'affermazione secondo la quale esiste un'unica tradizione religiosa si fonda su prove di diversa natura:

1. In tutta la Mesoamerica vigeva lo stesso sistema calendariale, che scandiva il funzionamento dei riti religiosi che venivano celebrati in funzione di esso.
2. Il pantheon nella Mesoamerica comprendeva alcune divinità che erano venerate in ogni luogo: il supremo dio doppio, Nostro Padre e Nostra Madre; il dio anziano, conosciuto anche come dio del fuoco; il dio della pioggia; il giovane dio del mais; Quetzalcoatl, Kukulcan, dio e sacerdote; il mostro della Terra; e altri. Gli dei avevano spesso nomi tratti dal calendario.
3. I riti comprendevano varie offerte votive, che potevano essere animali, fiori, cibo e anche sacrifici umani.
4. Grande importanza aveva l'autosacrificio.
5. I sacerdoti erano organizzati secondo una complessa gerarchia.
6. I templi erano costruiti secondo uno schema architettonico costante: piramidi tronche con luoghi di culto collocati sulle piattaforme superiori.
7. I testi scritti mettono in luce la presenza di una medesima concezione del mondo, che prevedeva la sequenza di epoche cosmiche e gli stessi simboli rappresentati da alberi cosmici, uccelli, colori, e divinità.

Le prime manifestazioni religiose. Le credenze religiose dei primi abitanti della Mesoamerica (circa 25.000 a.C.) non si conoscono con precisione a causa della mancanza di documenti. Alcuni ritrovamenti archeologici, tuttavia, dimostrano che i primi cacciatori-raccoglitori non erano del tutto indifferenti a preoccupazioni di tipo metafisico o religioso. Nel campo dell'arte rupestre, per esempio, alcune pitture e petroglifi (che possono essere fatti risalire al 10.000 a.C.) suggeriscono forme magiche o religiose di propiziazione per la caccia, la pesca e la raccolta.

Oggetti che mostrano una chiara funzione religiosa datano dal 2500 al 1500 a.C., quando nella Mesoamerica apparvero i primi villaggi sedentari. In quel tempo, dopo un lento processo di domesticazione delle piante alimentari, che probabilmente cominciò intorno al 6000 a.C., iniziarono a svilupparsi nuove forme sociali. Ci vollero naturalmente diversi millenni perché i cacciatori-raccoglitori divenissero sedentari nei primi piccoli villaggi. Stava cominciando quello che nella storia culturale della Mesoamerica sarà chiamato il periodo Preclassico antico.

In questo periodo le popolazioni utilizzavano alcuni oggetti che dimostrano la loro credenza nell'Aldilà e il bisogno di fare offerte alle proprie divinità. In molti siti della Mesoamerica (specialmente nell'Altopiano centrale, nell'area di Oaxaca e nella penisola dello Yucatán) sono state rinvenute figurine femminili d'argilla in quelli che furono i campi coltivati. Gli studiosi ipotizzano che queste figurine venissero messe nei campi per propiziarsi gli dei e per assicurare la fertilità del raccolto. Sono state ritrovate, inoltre, alcune sepolture, collocate nei pressi dei villaggi (come in Asia, Africa ed Europa), in cui la gran parte degli inumati erano bambini o giovani. Queste sepolture erano accompagnate da offerte rituali: resti di cibo e frammenti ceramici.

La cultura degli Olmechi. I villaggi che si dedicavano all'agricoltura e alla produzione di vasi e che certamente credevano a una esistenza dopo la morte e alla sacralità della fertilità della terra divennero sempre più numerosi nella Mesoamerica: questi insediamenti erano collocati nei luoghi più ospitali e videro una crescita costante della popolazione. Intorno al 1200 a.C. le comunità che si affacciavano sul Golfo del Messico, nei territori di quelli che sono oggi gli Stati di Veracruz e di Tabasco, furono protagoniste di straordinari cambiamenti. I ritrovamenti archeologici nei centri chiamati adesso Tres Zapotes, La Venta e San Lorenzo rivelano che da tempo in quei luoghi si stava sviluppando una cultura molto elevata e con essa una forte tradizione religiosa.

Olman (Terra della gomma), la dimora degli Olmechi, con i suoi grandi edifici usati prettamente per fini religiosi, spicca come la prima grande cultura della Mesoamerica. Il centro di La Venta, con le sue piramidi di fango intonacato, i suoi tumuli semicilindrici e circolari, gli altari di pietra scolpita, le tombe, le stele e molte sculture, anticipa il più complesso sistema religioso che si svilupperà secoli più tardi nella Mesoamerica. La parte centrale di La Venta, costruita su una piccola isola in un'area paludosa a 16 chilometri da dove il fiume Tonala sfocia nel Golfo del Messico, era senza dubbio uno spazio sacro per gli Olmechi. Gli abitanti dei villaggi agricoli collocati vicino a La Venta stavano dando vita a nuove istituzioni economiche, sociali, politiche e religiose. Nonostante molti di loro continuassero a praticare attività di sussistenza (specialmente agricoltura e pesca), alcuni si specializzarono in arti e mestieri differenti, nel commercio, nella difesa del gruppo e, cosa particolarmente importante, nel culto degli dei. [Vedi *OLMECHI, RELIGIONE DEGLI*].

L'iconografia religiosa degli Olmechi. Le immagini religiose degli Olmechi sono state definite «biologicamente impossibili» (Joralemon, 1976, p. 33). Aspetti

umani e animali, infatti, sono qui combinati in una grande varietà di forme. I primi ricercatori notarono l'onnipresenza di un dio con le fattezze di un giaguaro, che apparentemente era il più importante nel pantheon degli Olmechi. Si ipotizzò che gli elementi principali di quello che successivamente sarebbe diventato l'importante dio della pioggia, conosciuto in tutta la Mesoamerica, derivino da questa raffigurazione con tratti di giaguaro.

Ma un approccio più approfondito e accurato all'iconografia degli Olmechi ha portato Peter D. Joralemon (1971, 1976) e Michael D. Coe (1973) ad affermare che la varietà di rappresentazioni del dio con tratti di giaguaro intende in realtà illustrare diversi esseri divini, anche se strettamente collegati tra loro. Numerose sono infatti le entità che riuniscono attributi umani e divini. Gli elementi animali che vengono utilizzati con maggior frequenza in combinazione con un volto dall'aspetto umano sono il muso, le macchie e le zampe del giaguaro, le ali di un qualche uccello, il corpo del serpente e i denti del caimano. Di conseguenza si possono individuare esseri che potremmo definire uomo-giaguaro, giaguaro-uccello, uccello-giaguaro-caimano, uccello-giaguaro-serpente, giaguaro-caimano-pesce, uomo-uccello-serpente, uccello-caimano-serpente e uccello-mammifero-caimano (Joralemon, 1976, pp. 33-37).

Un confronto iconografico tra rappresentazioni di questo tipo e altre immagini religiose dei periodi Classico (circa 250-900 d.C.) e Postclassico (circa 900-1519 d.C.) rivela che il nucleo del pantheon della Mesoamerica stava già prendendo forma in epoca olmeca. Un dio può essere a volte rappresentato come una sorta di dragone, spesso con i lineamenti del muso di un giaguaro, il naso schiacciato, i denti del caimano e la bocca aperta, profonda e rabbiosa, con i canini sporgenti dalla mascella superiore, le sopracciglia fiammeggianti e altri attributi serpentini, e al tempo stesso può avere una mano/zampa/ala che spunta dalle spalle. Altri motivi, maggiormente astratti, sono linee incrociate al posto degli occhi, fasce incrociate e parentesi punteggiate, un motivo formato da quattro punti e una barra, e i simboli delle gocce di pioggia e del mais.

Questo dio, forse la suprema divinità degli Olmechi, era venerato nei suoi molteplici aspetti, come detentore del potere legato alla fertilità, alla pioggia, al fulmine, alla terra, al fuoco e all'acqua. In lui si possono cogliere differenti forme di dualità, una caratteristica essenziale nell'universo del periodo Classico e del Postclassico, sia nei suoi aspetti divini sia in quelli umani. Nel pantheon degli Olmechi possono già essere riconosciuti anche prototipi di altri dei, che in seguito saranno venerati dai Maya, dalle genti dell'Altopiano centrale e da quelle di Oaxaca. Il più importante è il dio del mais, colui che governa nei cieli, il dio anziano (protettore del focolare domestico) e il serpente, che possiede attributi di uccello e pare essere il predecessore del Serpente piumato.

Altri studiosi ritengono che, oltre a sottolineare il suo aspetto di dragone con il muso di giaguaro, di questo onnipresente dio degli Olmechi si debbano considerare anche i tratti serpentini. Román Piña Chán riassume questa interpretazione:

> Possiamo dire che durante il loro periodo di maggior splendore, gli Olmechi diedero vita a un nuovo concetto religioso... la rappresentazione di un serpente a sonagli, o uccello-serpente, che cominciò a simboleggiare il dio della pioggia o dell'acqua celestiale.
>
> (Piña Chán, 1982, p. 194).

Piña Chán e altri hanno interpretato il dio dai tratti serpentini come il predecessore di Tlaloc, il dio della pioggia dell'Altopiano centrale, conosciuto anche come Chac tra i Maya e come Cocijo tra gli Zapotechi di Oaxaca. Gli studi iconografici paiono sostenere questa ipotesi.

Gli Olmechi credevano che i loro dei fossero dotati di caratteristiche e qualità intercambiabili. Di conseguenza nella sfera divina esisteva una specie di continuità, come se l'insieme di tutte le manifestazioni divine fosse essenzialmente una sola rappresentazione della medesima realtà suprema. Questo particolare aspetto del divino – rappresentato attraverso un insieme di simboli, che spesso passavano indifferentemente da una manifestazione divina all'altra – si conservò, come si vedrà, nella tradizione religiosa della Mesoamerica. Tale continuità, soggetta naturalmente alle modificazioni del tempo e dello spazio, finirà per subire innovazioni e altri mutamenti. Un cambiamento importante fu conseguenza della relazione che ben presto si stabilì tra la percezione dell'universo divino e l'arte e la scienza di misurare il tempo (cioè lo sviluppo dei computi calendariali).

Le origini del calendario. Le prime testimonianze di computo del tempo – iscrizioni rinvenute in aree di chiara influenza olmeca – forniscono anche altre indicazioni. È di primaria importanza tener presente che l'ordine sociale e politico non soltanto era considerato in stretta relazione con il divino, ma era anche concepito in termini di calcolo del tempo, i cui singoli istanti sono tutti messaggeri del destino. Nelle stele dei Danzatori di Monte Albán I (Epoca I), nell'Oaxaca (circa 600 a.C.), dove è documentata l'influenza degli Olmechi, le figure umane, descritte «come una espressione del potere politico e rituale» (Marcus, 1976, p. 127), sono accompagnate da geroglifici che indicano nomi di persone (forse insieme umane e divine), nomi di luoghi e date.

Il calendario fu senza dubbio il risultato di assidue osservazioni astronomiche. La sua antica diffusione in diverse parti della Mesoamerica implica l'origine remota (probabilmente 1000-900 a.C.) di uno strumento che successivamente regolerà tutte le attività umane e divine. Gli esseri umani sono rappresentati in molti monumenti olmechi, come nell'altare 4 di basalto di La Venta, dove essi emergono dalla bocca o dalla grotta della suprema divinità «dragone», in una rappresentazione che mostra la nascita del genere umano in un universo in cui il tempo si muove secondo ritmi sacri. La simbologia olmeca ricorrente – schemi quadripartiti o pentapartiti (a rappresentare i quattro angoli e il centro della terra), la pianta di mais stilizzata e altri motivi – sembrano rivelare che un primo modello di quella che sarebbe diventata nella Mesoamerica del periodo Classico l'immagine dello spazio sacro aveva cominciato a svilupparsi fin dal tempo degli Olmechi. [Vedi anche *CALENDARI*, articolo *I calendari nella Mesoamerica*].

La religione dei Maya. La civiltà degli Olmechi ha agito come fermento di molti cambiamenti culturali. Le ricerche archeologiche hanno messo in luce gli indizi della sua ampia diffusione. Oltre ai molti insediamenti che sono stati indagati nel cuore della regione olmeca di Veracruz-Tabasco, si è scoperto che anche numerosi villaggi del periodo Preclassico antico nell'Altopiano centrale, nella regione occidentale lungo la costa pacifica di Oaxaca e nell'area dei Maya subirono processi di rapido cambiamento (il territorio dei Maya comprende la penisola dello Yucatán e parte degli attuali territori degli Stati messicani del Tabasco e del Chiapas, così come il Guatemala, il Belize e parte dell'Honduras e di El Salvador).

Origini dello splendore culturale. Alcuni eccezionali ritrovamenti hanno messo in luce il processo che portò allo splendore della cultura dei Maya. Queste scoperte mostrano come una certa attenzione per i cicli sacri del tempo fosse già attestata diversi decenni prima della nostra era. Uno di questi ritrovamenti è la stele 2 di Chiapa de Corzo (Messico), nella quale una data che corrisponde al 9 dicembre del 36 a.C. è rappresentata secondo quello che i ricercatori moderni descrivono come il Conto Lungo del calendario. Altre due iscrizioni, anch'esse registrate con il Conto Lungo, sono state ritrovate vicino alla zona originaria degli Olmechi: una sulla stele C di Tres Zapotes (Veracruz) (31 a.C.), e l'altra sulla statuetta di Tuxtla (Veracruz) (162 d.C.). La tradizione mesoamericana di misurare lo scorrere del tempo, le cui origini risalgono alla fase Monte Albán I, nell'Oaxaca (circa 600 a.C.), divenne ancor più sofisticata tra il 200 e il 100 a.C. grazie alla complessità e all'estrema precisione del Conto Lungo. Per comprendere il suo funzionamento e le numerose connotazioni religiose che esso implica, bisogna conoscere due sistemi fondamentali – il calendario solare di 365 giorni e il conto di 260 giorni – che saranno descritti più avanti.

Altri ritrovamenti confermano i mutamenti culturali che avvennero nel periodo chiamato Preclassico antico. Nelle pianure del Pacifico, nel più meridionale Stato messicano del Chiapas e nelle aree confinanti del Guatemala, molti centri possedevano edifici religiosi straordinari, templi, altari, stele con bassorilievi e qualche iscrizione calendariale. Gli archeologi pensano correttamente che questi insediamenti fossero i diretti antenati della cultura dei Maya. Nei centri di Izapa, Abaj Takalik ed El Baúl si incontrano monumenti eccezionali. Nella stele 2 di Abaj Takalik è scolpita l'immagine di un dio celeste e l'iscrizione di una data, che, anche se in parte illeggibile, è espressa secondo il Conto Lungo. A El Baúl un'altra iscrizione calendariale corrisponde al 36 d.C. La cultura dei Maya stava per nascere.

La stele 5 di Izapa, nel Chiapas, è particolarmente notevole perché vi è rappresentata una immagine verticale del mondo. Vi si può riconoscere al centro l'albero cosmico e ai suoi lati le immagini di Nostro Padre e di Nostra Madre, così come appaiono alle pagine 75 e 76 del *Codex Tro-Cortesianus* dei Maya. Due serpenti piumati circondano la scena, mentre nella parte inferiore appaiono le acque terrestri e nella parte superiore quelle celesti. Alla stregua di altre dello stesso centro e di alcuni insediamenti vicini, questa stele fornisce una prima indicazione di quella che nella cultura dei Maya sarebbe diventata la visione del mondo e della divinità suprema.

Cronologia e fonti. Nello sviluppo culturale dei Maya sono stati identificati due momenti fondamentali: il periodo Classico (circa 250-900 d.C.) e il periodo Postclassico (circa 900-1519 d.C.). I centri urbani e religiosi più spettacolari fiorirono nel periodo Classico: Tikal. Uaxactun e Piedras Negras in Guatemala; Copan e Quirigua in Honduras; Xunantunich in Belize; Yacxhilan, Palenque e Bonampak nell'attuale Stato messicano del Chiapas; e infine Dzibilchaltun, Coba, Kabah, Labna, Chichen Itza, Uxmal, Río Bec ed altri nella penisola dello Yucatán. In questi siti si svilupparono forme sofisticate di spiritualità. Anche Diego de Landa, il frate spagnolo che nel XVI secolo bruciò molti dei testi scritti dei Maya, non smetteva di sottolineare «il numero, la grandiosità, e la bellezza dei loro edifici» (Landa, 1941. p. 170), specialmente di quelli dedicati al culto degli dei. Oltre all'architettura – che annovera tra le sue particolari soluzioni costruttive l'arco a mensola – meritano particolare attenzione la scultura, la pittura parietale, i bassorilievi intagliati nelle stele di pietra, le scalinate, gli architravi e i pendenti di giada. Scolpite su tali oggetti, sono state rinvenute migliaia di iscrizioni gero-

glifiche, alcune della quali nominano divinità, mentre altre hanno contenuti storici. Iscrizioni di questo genere spesso accompagnano riproduzioni di divinità, governanti e dignitari.

Per comprendere a fondo l'universo spirituale del periodo Classico e colmare le lacune che ancora rimangono si deve ricorrere agli elementi che attestano una continuità culturale con il periodo Postclassico. Di questo periodo sono sopravvissuti tre libri (o codici) precolombiani e, in modo ancora più significativo, sono giunte fino a noi le testimonianze indigene, in maya yucateco, maya quiche e in altre varianti linguistiche, trascritte da sacerdoti e saggi maya sopravvissuti alla Conquista e che avevano imparato l'alfabeto latino. Fra questi il *Popol Vuh* (Libro della comunità) dei Maya Quiche, i numerosi libri del *Chilam Balam* dei Maya Yucatechi e il *Libro dei canti di Dzitbalche* (dello Yucatán) spiccano per essere depositari della sapienza religiosa di questo straordinario popolo.

La visione del mondo dei Maya. Per comprendere appieno la visione religiosa del mondo del periodo Classico si devono considerare numerosi fattori, alcuni dei quali hanno evidenti antecedenti nella cultura degli Olmechi, anche se arricchiti e spesso trasformati. Gli elementi più significativi sono la visione della terra e dell'universo, l'interesse per il calendario e la concezione del tempo e, infine, il significato ultimo del divino e dell'umano all'interno dell'universo spaziale e temporale.

In molti monumenti del periodo Classico, così come nei codici del periodo Postclassico e in alcune altre rappresentazioni, la superficie della terra viene rappresentata come il dorso di un enorme caimano con caratteristiche serpentine, feline e rettili, che possono ricordare quelle del cosiddetto Dragone degli Olmechi. Il mostro creatore è circondato da ampie distese d'acqua; a Palenque, nella lapide del Tempio della Croce e in quella del Tempio della Croce Fogliata, alberi cosmici sorgono dal mostro della terra. In alcune rappresentazioni si riconosce un serpente bicefalo nel cielo, che circonda e abbraccia la terra. Fu questo serpente celeste che, spaccando il mostro terrestre in due parti, diede vita a questo universo e introdusse la vita sulla terra. Una dualità primordiale, di conseguenza, esiste fin dall'inizio e genera l'universo.

La superficie terrestre, come per gli Olmechi, si divide in quattro quadranti, che convergono in un punto centrale: l'ombelico del mondo. Nelle iscrizioni del periodo Classico e nei codici del periodo Postclassico particolari geroglifici e distinti colori rappresentano ciascuno di questi quadranti. Gli alberi cosmici e le divinità risiedono nell'«oriente rosso», nel «settentrione bianco», nell'«occidente nero», nel «mezzogiorno giallo» e nel «punto centrale verde». Sopra la superficie terrestre si sovrappongono 13 livelli celesti e al di sotto di essa ci sono 9 livelli sotterranei, nei quali 13 divinità celesti e 9 «signori della notte» hanno la loro rispettiva dimora.

Le divinità dei Maya. Uno studio comparativo dell'iconografia religiosa di questa cultura, basato sul contenuto dei tre codici precolombiani ancora esistenti e su numerosissimi altri scritti di origine diversa, ci porta ad affermare che il concetto di una dualità divina era profondamente radicato nella Mesoamerica, almeno durante il periodo Classico, se non fin dal tempo degli Olmechi. Il dio doppio risiedeva nel punto più alto dei livelli celesti. Nel *Popol Vuh* dei Maya Quiche, lui/lei è chiamato E Quahalom (Colui che genera i figli) oppure E Alom (Colei che concepisce i figli). Nel primo dei *Canti di Dzitbalche* compare il seguente riferimento al dio Padre/Madre:

> Il piccolo uccello giallo,
> e anche il cuculo,
> e anche il tordo,
> tutti questi dilettano il cuore,
> le creature del dio,
> il Padre e anche la Madre,
> così come la piccola tartaruga colomba...
>
> (Edmonson, 1982, p. 176).

Il dio Padre/Madre ha anche altri nomi. Nel periodo Postclassico può essere identificato con Itzamna (Casa della lucertola), il cui nome probabilmente si riferisce all'essere primigenio, celeste e terrestre e dall'aspetto mostruoso, la cui casa è l'universo. Questo supremo dio-creatore si invoca a volte con il prefisso femminile *Ix-*, com'è il caso di Ix Hun Itzam Na. A lui/lei, cioè a chi «genera e concepisce i figli», i Maya attribuivano la creazione della terra, del cielo, del sole, della luna, delle piante, degli animali e, ovviamente, dell'uomo. Come nel caso della divinità principale degli Olmechi, nell'iconografia di questo dio possono essere individuati allo stesso tempo tratti di caimano, uccello, serpente e giaguaro.

Il modello quadripartito espresso in alcuni monumenti degli Olmechi si rafforzò ulteriormente nelle rappresentazioni religiose dei Maya. La dualità divina, che «genera e concepisce i figli», si sviluppò in esseri quadruplici, nei vari insiemi di divinità che hanno a che vedere con i quattro quadranti dell'universo. Così l'Itzamna rosso appare a oriente, quello bianco a settentrione, quello nero a occidente e quello giallo a meridione. Un altro insieme di quattro entità corrisponde ai Bacab, coloro che sorreggono il cielo ai quattro angoli del mondo. E poi ci sono i quattro Chac, dei della pioggia, i quattro Pahuatun, divinità del vento, i quattro Chicchan (pa-

droni del fulmine), grandi serpenti divini, e i quattro Balam (giaguari), protettori dei campi coltivati.

La dimensione divina permeava anche i livelli celesti e sotterranei: Itzamna è allo stesso tempo una divinità celeste, terrestre e dell'inframondo. Gli Oxlahum-ti-ku (Tredici signori) governavano i 13 cieli, e i Bolom-ti-ku (Nove signori) presiedevano ai livelli inferiori.

Importante nel pantheon dei Maya è Kin, il dio del sole, che, vagando nel cielo, creò il giorno e il ciclo del tempo. Quando raggiunge la sua dimora a occidente, entra nelle fauci del mostro della terra e compie un viaggio attraverso le oscure regioni del mondo sotterraneo per poi riapparire, a oriente, dalle stesse fauci del mostro. Anche se questo dio del sole non può essere considerato la divinità suprema dei Maya, la sua continua associazione con il mondo celeste e con quello sotterraneo, con i quattro quadranti del mondo e con tutti i momenti del calendario lo rende una divinità estremamente versatile, ricca di innumerevoli connotazioni religiose. Egli è spesso accostato a Itzamna in quanto divinità celeste, ma anche a Yum Kimil (Signore della morte), che egli incontra nel regno dei morti, la regione visitata di notte dal dio del sole sotto le spoglie di un giaguaro. La dimora di Yum Kimil è anche il luogo nel quale si reca la maggior parte dei defunti. Soltanto alcuni morti – scelti dai Chac, gli dei della pioggia – raggiungono una specie di paradiso, un posto di piacere situato in uno dei cieli. Non è chiaro se coloro che vanno alla dimora del Signore della morte rimangano lì per sempre e se alla fine vengano annientati, oppure se, dopo un periodo di purificazione, vengano trasferiti nel paradiso celeste.

Tra gli altri dei venerrati dai Maya c'è la dea della luna Ixchel (un altro dei nomi della dea Madre, spesso descritta come la sposa del dio del sole). La «grande stella» Venere, la cui levata eliaca (il suo sorgere esattamente all'alba) e le cui congiunzioni (quando si trova perfettamente allineata con la terra e il sole) furono importantissime per gli osservatori Maya del cielo, aveva nel calendario il nome di 1 Ahau (1 Signore), ma veniva anche associata ad altre cinque divinità celesti, il cui riconoscimento implica l'assimilazione di alcuni elementi culturali del periodo Postclassico, che provengono dall'Altopiano centrale del Messico. Sembra che queste divinità fossero patrone di gruppi professionali, come mercanti, cacciatori, pescatori, coltivatori di cacao, uomini di medicina, giocatori di *pelota* (palla), poeti e musicisti.

Riguardo, infine, al dio Serpente piumato si deve fare una distinzione. Da un lato le rappresentazioni del serpente con attributi di uccello (come le sue piume) o con attributi di altri animali (come il caimano o il giaguaro) erano estremamente frequenti fin dal periodo Classico antico. Come è già stato detto in precedenza, queste figure complesse – a volte descritte come draghi celesti, mostri della terra, lucertole cosmiche e così via – sono manifestazioni di divinità come i serpenti Chicchan, divinità della pioggia e del fulmine, o del versatile Itzamna. D'altro canto l'idea di una figura come Kukulcan, che è insieme divinità ed eroe culturale, corrisponde a Quetzalcoatl (Serpente piumato, da *quetzal*, uccello della giungla centroamericana, e *coatl*, serpente) del Messico centrale e fu presa in prestito da quella regione nel periodo Postclassico. [Vedi *QUETZALCOATL*].

Sacerdoti e forme di culto. L'esistenza di una casta sacerdotale e di numerosi siti cerimoniali e monumenti destinati a particolari forme di culto impose una sorta di canone liturgico, da osservare scrupolosamente per entrare in comunicazione con la sfera divina. I governanti. *halach uinicoob* (uomini veri), potevano celebrare alcune cerimonie religiose, ma il culto agli dei era per lo più prerogativa dei sacerdoti. Al di sopra di costoro c'era una classe di alti sacerdoti, che nei testi del periodo Postclassico saranno chiamati «signori crotalo-tabacco» e «signori crotalo-cervo». Questi sacerdoti erano i custodi dell'antica sapienza religiosa, dei libri e del computo calendariale. Erano considerati profeti e officiavano le cerimonie più importanti. A un livello inferiore c'erano gli *ah kinoob*, i sacerdoti il cui titolo si può tradurre come «quelli del sole». Il loro compito era quello di interpretare i segni del calendario, di dirigere le celebrazioni dei giorni di festa e di «leggere» il destino dell'uomo. Ad alcuni *ah kinoob* spettava l'esecuzione dei riti di offerta e dei sacrifici, compresi i sacrifici umani.

Custodi del nome del dio della pioggia erano i sacerdoti *chac*, che fungevano da aiutanti nei sacrifici e in altre cerimonie. Il livello più basso era occupato dagli *ah men* (esecutori e compositori di preghiere), che erano principalmente assegnati ai culti locali. Le donne che vivevano vicino agli edifici sacri assistevano i sacerdoti nei loro compiti.

Naturalmente c'era una grande differenza tra le cerimonie che venivano celebrate nei centri religiosi più importanti e quelle, più modeste, che si svolgevano nei villaggi o nelle singole case. La maggior parte delle cerimonie erano precedute da diverse forme di digiuno e di astinenza. In questo modo gli dei avrebbero accettato quello che veniva loro offerto dalla gente in cambio di quanto questi ultimi avevano ricevuto. Una credenza ricorrente – non soltanto tra i Maya, ma anche in altre regioni della Mesoamerica – affermava che, in un'epoca antichissima, «quando era ancora soltanto notte», gli dei strinsero un patto con gli uomini: gli uomini non avrebbero potuto sopravvivere senza l'aiuto costante degli dei, ma a loro volta gli dei avevano bisogno di essere venerati e di ricevere offerte.

I Maya praticavano varie forme di autosacrificio, come si può ricavare da quanto è rappresentato sui monumenti del periodo Classico e di quello Postclassico. Nella maggioranza dei casi si offriva il sangue che si otteneva facendo passare una cordicella o un filo d'erba attraverso la lingua, il pene o altre parti del corpo. Spesso si offrivano animali (quaglie, pappagalli, iguane, opossum, tartarughe) e qualunque tipo di pianta o di prodotto di origine vegetale (copale, fiori, cacao, caucciù, miele).

Il sacrificio umano veniva celebrato seguendo regole rituali diverse. La forma più frequente era quella che prevedeva di aprire il petto della vittima per offrire il suo cuore. Un'altra modalità di sacrificio umano consisteva nello scagliare frecce contro una vittima legata a un albero, ma era prevista anche la decapitazione, oppure l'atto di precipitare una giovane o un bambino in un *cenote* (in maya *dz'onot*, un deposito naturale di acqua, prodotto dallo sprofondamento della roccia calcarea) o in un lago, come avveniva in alcuni parti del Guatemala. I sacrifici umani – frequenti tra i Maya, ma mai come tra gli Aztechi – si celebravano durante le festività religiose per risarcire gli dei con il dono più prezioso: il sangue vivificatore.

Molte preghiere in lingua maya si sono conservate fino ai giorni nostri. Tra queste si possono distinguere gli inni sacri (inni di intercessione, di preghiera o di ringraziamento) da quelli che accompagnavano i sacrifici e da quelli che si cantavano durante le cerimonie domestiche.

Religione e calendario. Il calendario forniva ai Maya uno strumento di precisione matematica, attraverso il quale comprendere e prevedere gli eventi nell'universo. Per questo motivo le funzioni religiose dei sacerdoti – le cerimonie, i sacrifici e le invocazioni – non erano celebrate a caso, ma seguivano un ciclo stabilito. L'osservazione dei corpi celesti e di tutto ciò che era nato e cresciuto sulla terra dimostrava il regolare susseguirsi dei mutamenti ciclici. I Maya credevano che se l'uomo fosse riuscito a scoprire e a misurare i ritmi ciclici dell'universo egli avrebbe potuto adattarsi alle situazioni favorevoli ed evitare quelle avverse. La credenza secondo la quale gli dei e le loro forze sacre erano profondamente collegati alla ciclica apparizione dei corpi celesti – che sono la loro manifestazione – portò i saggi a concludere che il mondo del divino era governato da una complessa e continua successione di fasi. I Maya vedevano in questi mutamenti periodici i segnali dell'avvento degli dei: si credeva, infatti, che tutte le divinità fossero dotate di una presenza calendariale e perciò a esse venivano assegnati i rispettivi nomi calendariali. Per gli uomini la presenza divina nel computo del tempo non poteva essere priva di significato: gli dei erano i portatori del destino, favorevole oppure avverso, e ogni data veniva analizzata per sapere quale destino essa portava con sé. Tutto questo probabilmente spiega come mai il calendario e le credenze religiose divennero così inseparabili per i Maya.

Il sistema calendariale che utilizzavano i Maya non era una loro invenzione, anche se essi vi aggiunsero nuovi calcoli di precisione. Due forme di computo erano alla base della complessità di tutti i calendari della Mesoamerica. Un computo era quello dell'anno solare, che per convenzione si considerava di 365 giorni ed era soggetto ad aggiustamenti e correzioni. L'altro computo, caratteristico della Mesoamerica, era quello fondato sopra un ciclo di 260 giorni: vi si impiegava una sequenza di numeri che vanno da 1 a 13. L'altro elemento caratteristico del calendario era la ripetizione di sequenze formate da 20 giorni, ciascuna delle quali aveva il suo nome e il suo segno geroglifico.

Il computo fondato sull'anno solare e quello basato sul ciclo di 260 giorni si combinavano in modo da fornire una data che non soltanto si riferiva a un anno, ma anche a un ciclo di 52 anni, che si chiama Conto Lungo. Descrivere la struttura interna del calendario e le sue diverse combinazioni significa descrivere il meccanismo preciso che fornisce le norme per programmare le feste religiose, i riti e i sacrifici, ma anche gli impegni sociali e politici. Questo sistema è anche la chiave per comprendere un universo nel quale le forze divine – gli stessi dei e i destini a essi legati – si manifestano ciclo dopo ciclo.

Il ciclo di 260 giorni combina numeri da 1 a 13 con 20 nomi di giorni, il cui significato, in lingua maya, è collegato ad alcune divinità e ad altre realtà considerate sacre. I 20 giorni hanno i seguenti nomi e combinazioni: *Imix* (Mostro della terra); *Ik* (Vento o Vita, associato al dio della pioggia); *Akbal* (Oscurità, in relazione all'aspetto notturno del dio del sole, il giaguaro); *Kan* (Maturità, il segno del giovane dio del mais); *Chicchan* (il Serpente celeste); *Cimi* (Morte, legato al dio del mondo sotterraneo); *Manik* (Mano, il nome del giorno che corrisponde al dio della caccia); *Lamat* (il nome del giorno che corrisponde al signore della «grande stella» Venere); *Muluc* (simboleggiato dalla giada e dall'acqua, evoca i Chac, le divinità della pioggia); *Oc* (rappresentato da una testa di cane, che guida il sole nel mondo sotterraneo); *Chuen* (il dio scimmia, patrono della conoscenza e delle arti); *Eb* (rappresentato da una faccia con mascella prominente, associato al dio che invia la bruma e la pioggia leggera); *Ben* (Discesa, il nome del giorno collegato al dio che si occupa della crescita degli steli del mais); *Ix* (una variante del dio del sole sotto le spoglie di un giaguaro); *Men* (associato all'anziana dea della luna); *Cib* (collegato ai quattro Bacab, che sosten-

gono il cielo); *Caban* (Terremoto, associato alla divinità della terra); *Etz'nab* (Coltello di ossidiana, in associazione con il sacrificio umano); *Cauac* (nome del giorno collegato alle divinità celesti del dragone); *Ahau* (Signore, la presenza radiosa del dio del sole).

Durante la prima «settimana» di 13 giorni, all'interno del ciclo di 260 giorni, i numeri da 1 a 13 sono preceduti dai primi 13 nomi dei giorni (che sono 20 in totale). Successivamente la serie di numeri ricomincia da 1; così, per esempio, *Ik*, il cui numero corrisponde a 2 durante la prima settimana, corrisponderà al numero 9 nella seconda settimana, al 3 nella terza e così via. Il ciclo si ripete nuovamente dopo 260 giorni (20 x 13). In questo computo di 260 giorni si isolano anche 4 gruppi di 65 giorni, ognuno dei quali è diviso in 5 «settimane» di 13 giorni (ciascuna associata a una divinità particolare).

Il computo solare degli *haab*, gli anni, si divide in 18 gruppi, gli *uinal* (i «mesi»), di 20 giorni ciascuno (18 x 20 = 360), ai quali, alla fine di ogni ciclo, vengono sommati 5 *uayeb* (giorni infausti). Questi 18 «mesi» di 20 giorni, oltre ai 5 giorni finali, rappresentano l'arco temporale intorno al quale si sviluppa il computo di 260 giorni. L'intreccio dei due computi fa sì che in ogni anno solare ci sia una ripetizione nella combinazione dei numeri e dei giorni del computo di 260 per 105 volte (365 – 260 = 105). Visto che il numero e il nome del giorno formano insieme il modo principale di esprimere una data, le ripetizioni si distinguono tra loro specificando la posizione del giorno all'interno dei 18 mesi di 20 giorni del computo solare. Per cui se il giorno 13 Ahau (13 Signore) si ripete nel computo solare di 365 giorni, si formano due date diverse legandolo al giorno al quale corrisponde nella serie dei 18 mesi. Per esempio 13 Ahau, 18 Tzec (il giorno 13 Ahau collegato al diciottesimo giorno del mese Tzec) è diverso da 13 Ahau, 18 Cumhu (il 13 Ahau collegato al diciottesimo giorno del mese Cumhu).

Il numero delle combinazioni possibili fornite dai due computi raggiunge 18.890 modi diversi di esprimere il nome del giorno, il suo numero e la sua posizione all'interno del mese. Queste numerosissime possibilità di esprimere i giorni completano la grande Ruota del calendario, un ciclo di 52 anni. Ciascuna di queste 18.890 combinazioni calendariali era associata a una presenza divina e a un destino particolare. Le divinità, ovviamente, non erano tanto numerose quanto le combinazioni, ma ci si riferiva a una complicata diversificazione dei loro influssi, favorevoli o avversi, che in seguito si orientavano verso uno dei quattro quadranti dell'universo.

Il sistema del Conto Lungo. Come alcuni dei loro predecessori che avevano subìto l'influenza degli Olmechi, anche i Maya potevano calcolare le date secondo il Conto Lungo: per questo Conto Lungo tutto aveva inizio in una data particolare, corrispondente a un giorno dell'anno 3114 a.C. (che probabilmente rappresentava l'inizio della presente era cosmica). La fine del ciclo calcolato secondo il Conto Lungo coincide con il 21 dicembre del 2012 (secondo la correlazione Goodman-Martínez-Thompson dei sistemi di datazione maya e cristiano). Il Conto Lungo era stato concepito per formulare le date seguendo lo scorrere del tempo, o *kin* (parola comune a tutte le lingue del ramo maya, che significa «sole», «dio del sole», «giorno», «tempo», «età cosmica»). Gli eventi nel Conto Lungo erano calcolati in conformità con i sistemi di computo prevalenti della Mesoamerica, che erano su base 20. Questi cicli, ognuno dei quali aveva la sua divinità patrona, erano registrati in colonne di geroglifici, cominciando da quelli più grandi, come segue:

baktun	(7.200 giorni x 20 = 144.000 giorni);
katun	(360 giorni x 20 = 7.200 giorni);
tun	(20 giorni x 18 = 360 giorni);
uinal	(20 giorni);
kin	(1 giorno).

Grazie all'uso del punto, della barra e della conchiglia – segni numerici rispettivamente per 1, 5 e 0 – i Maya indicavano quanti *baktun*, *katun*, *tun*, *uinal* e *kin* c'erano in un preciso momento, calcolando a partire dall'inizio della presente era cosmica. La data veniva poi fatta coincidere con il sistema che combinava il computo dei 365 giorni solari e quello dei 260 giorni, in modo tale da adattarla all'anno astronomico.

Oltre a queste accuratissime forme calendariali, i Maya elaborarono altri sistemi per misurare alcuni particolari cicli celesti, come quello della «grande stella» e quello della luna. Le iscrizioni delle stele maya ci permettono di comprendere alcune delle ragioni dei loro sforzi in materia di calendario e di osservazione astronomica. Per i Maya, infatti, le date erano rivelatrici non soltanto della presenza degli dei in un giorno specifico, ma anche della somma delle forze divine che sono «in divenire» e che agiscono nell'universo. Le divinità dei numeri, del giorno, dei periodi del ciclo di 260 giorni, del *uinal* (il mese dell'anno) e delle divisioni all'interno del ciclo di 52 anni – così come di molti altri cicli del Conto Lungo – convergevano in un momento specifico ed esercitavano la loro influenza, condizionando e scandendo la realtà umana e quella terrena.

Grazie al simbolismo dei colori e a indicazioni come quelle fornite dai «glifi marcatori dell'anno» si possono identificare le regioni cosmiche (quadranti dello spazio orizzontale, ma anche dei livelli celesti e inferiori) verso le quali le divinità e i cicli specifici indirizza-

vano il loro influsso. Per i Maya lo spazio considerato separatamente dai cicli temporali non avrebbe avuto significato: quando i cicli giungeranno a compimento, il risultato sarà la fine della vita sulla terra, la morte del sole, l'assenza degli dei e un infausto ritorno al buio primordiale.

I sacerdoti conosciuti come *ah kinoob* (quelli del sole e del destino), il cui compito era di riconoscere e anticipare la presenza divina e la sua influenza benefica o perniciosa, erano consultati sia dai ricchi sia dai poveri. Grazie a particolari riti e sacrifici si poteva conoscere il destino propizio che avrebbe neutralizzato gli influssi di quello avverso. In questo modo si sfuggiva al fatalismo e si apriva una porta verso la riflessione e un comportamento retto. La conoscenza del calendario era senza dubbio la chiave per penetrare i ritmi misteriosi di tutto ciò che esiste ed esisterà. Questo probabilmente spiega perché i sacerdoti erano così interessati al calcolo di date anche lontanissime. Sulla stele F di Quirigua è inscritta la data 1 Ahau, 18 Yaxkin, che corrisponde a un giorno di 91.683.930 anni fa.

Nel periodo Postclassico il Conto Lungo cadde in disuso e fu introdotto il più semplice calcolo dei *katunes* (13 periodi di 20 anni). La divinazione dei *katunes* continuò a essere materia di interesse e una fonte per previsioni profetiche. Nonostante la Conquista spagnola, la distruzione degli antichi libri e gli sforzi dei missionari per cancellarli, alcuni aspetti dell'antica visione del mondo e della religione sono sopravvissuti tra i Maya contemporanei, come ha documentato l'etnografo Alfonso Villa Rojas (León-Portilla, 1973, pp. 113-59).

Epigrafia e religione. Per molto tempo la lettura delle iscrizioni maya sui monumenti, nei codici e su altri oggetti si è limitata (in gran parte) alle registrazioni calendariali e ai nomi di qualche divinità e di qualche festa religiosa. Negli anni '50 il russo Yuri Knorosov fornì un contributo fondamentale alla conoscenza del mondo delle iscrizioni. Knorosov asseriva, contro l'opinione di famosi studiosi come Günter Zimermann e J. Eric S. Thompson, che insistevano sulla natura ideografica della scrittura dei Maya, che questa scrittura era fondamentalmente fonetica. La «stele di Rosetta» per Knorosov fu rintracciata tra le pagine della *Relación de las cosas de Yucatán* del frate Diego de Landa, in cui era descritto quello che sembrava un alfabeto. Knorosov studiò con grande accuratezza il lavoro di de Landa e arrivò alla conclusione che non si trattava di un alfabeto, ma di un vero e proprio sillabario. Ulteriori ricerche lo portarono a identificare un grande numero di sillabe e di marcatori geroglifici che servivano a indicare le varie relazioni morfologiche (Coe, 1992).

Seguendo le intuizioni di Knorosov, un grande numero di studiosi, tra i quali si annoverano specialisti americani, messicani ed europei, hanno proceduto nella decifrazione di questa scrittura che per secoli era rimasta misteriosa. Si sono così potute leggere molte iscrizioni, che aiutano a meglio comprendere la religione e la storia dei Maya. Mentre nel passato si pensava che la maggior parte di queste iscrizioni fosse di natura calendariale o astronomica, oggi è evidente che esse forniscono informazioni di prima mano sulle dinastie dei governanti e sulle loro imprese, nonché sui rapporti con gli dei e l'Aldilà.

Linda Schele, Mary Ellen Miller e David Freidel hanno fornito contributi importantissimi in questo campo. I loro libri, *The Blood of Kings. Dinasty and Ritual in Maya Art* (1986) e *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya* (1990), sono tra i lavori che hanno fatto conoscere le sequenze dinastiche dei regnanti di molti centri maya. Riguardo alla religione, questi autori hanno messo in luce il modo in cui i Maya concepivano la relazione che collegava gli *ahauob* (signori o governanti), e l'intera popolazione in generale, con l'universo degli dei e con le realtà ultime.

La lettura di centinaia di iscrizioni e gli studi iconografici sulle immagini che le accompagnano, scolpite su pannelli, architravi, stele e altri monumenti e oggetti – insieme alle indagini sulla progettazione architettonica dei templi, dei palazzi e dei campi per il gioco della *pelota*, situati vicino alle piazze principali – hanno portato a meglio comprendere quale fosse la relazione tra i Maya e i loro dei.

Cerros, nel Belize, un importante centro maya vicino alla foce di un fiume che sfocia nella baia di Chetumal, nella penisola dello Yucatán meridionale, sembra essere uno dei primi insediamenti in cui si installarono delle genealogie regali, oltre a nuovi simboli religiosi e rituali. Furono costruite piramidi sopra ampie piattaforme, con scalinate per raggiungere la sommità del tempio; dal basso, nel grande spazio aperto della piazza principale, il popolo assisteva ai riti che si celebravano sulla cima delle piramidi. Lassù il sommo governante, l'*ahau*, si avvicinava alla porta principale del tempio: egli era in procinto di lasciare il mondo terreno per entrare nel regno del divino.

Un rito che si trova rappresentato in numerosi monumenti era quello dell'autosacrificio, che comportava lo spargimento di sangue praticato dagli *ahau*. Le immagini e le iscrizioni incise sull'architrave 25 di uno dei templi di Yaxchilan, in Chiapas, mostrano la celebrazione e illustrano il significato di questi riti penitenziali. Si vede una nobile donna inginocchiata, la signora Xoc, che regge in mano alcune lame di ossidiana, una spina e carta insanguinata. Ella guarda verso l'alto, verso la visione di un grande serpente: sta ricevendo una rivelazione. La signora Xoc è ritratta sull'architrave per com-

memorare l'ascesa al trono di Yaxchilan del signore Scudo Giaguaro.

Rappresentazioni come questa, di autosacrificio con spargimento di sangue, sono comuni in molti insediamenti maya. Esse mostrano il rito attraverso il quale i nobili ripagavano gli dei per la loro legittimazione e per l'ascesa al trono, sul quale avrebbero regnato in comunione con loro.

Tra le raffigurazioni del rapporto tra gli *ahauob* e gli dei, ce n'è una in cui si rivendica una vita duratura per i governanti e si stabilisce un parallelismo tra questi e le divinità. È il caso di un pannello scolpito nel Tempio 14 di Palenque. Vi si rappresenta Chan Bahlum danzante dopo la sua vittoria sui Signori di Xibalba (il mondo sotterraneo). Lo accoglie sua madre, la signora Ahpo-Hel, sollevando l'immagine del dio Ah Bolon Tzacab, un divinità primordiale dei Maya, che è stata associata al dio nahua Tezcatlipoca.

L'iscrizione sul lato sinistro del pannello riporta la data in cui fu scolpito: il giorno 9 Ik del mese 10 Mol, che corrisponde al 6 novembre del 705 d.C. Il governante Chan Bahlum era morto tre anni prima. Sul lato destro, invece, l'iscrizione mette in relazione gli avvenimenti rappresentati con altri eventi accaduti in un'era cosmica che si colloca oltre 900.000 anni prima. La madre di Chan Bahlum, anch'essa ritratta nel pannello, «è paragonata alla Dea della Luna» (Schele e Miller, 1986, p. 272).

Gli *ahauob* sono legati agli dei e il popolo dipende da loro, inoltre sono in comunione con l'Aldilà e per questo la loro memoria deve essere accuratamente conservata. I governanti e le famiglie reali erano, in questo modo, legati per sempre ai riti sacri e alle credenze religiose dei Maya.

La religione degli Zapotechi e dei Mixtechi. Le catene montuose che racchiudono profonde vallate e i declivi che scendono verso le pianure del Pacifico, nello Stato messicano di Oaxaca, hanno rappresentato la dimora originaria degli Zapotechi, dei Mixtechi e di altre popolazioni indigene. Gli Zapotechi raggiunsero il loro massimo splendore culturale nel periodo Postclassico. Nonostante la differenza linguistica, gli Zapotechi e i Mixtechi erano culturalmente affini. La cultura degli Olmechi, inoltre, aveva influenzato quella degli Zapotechi fin dal periodo Preclassico medio.

La religione degli Zapotechi. Tra il 200 e l'800 d.C. gli Zapotechi dettero vita a società urbane e nelle loro città (Monte Albán, Yagul, Zaachila) costruirono edifici religiosi straordinari. Gli spazi religiosi erano costituiti essenzialmente da grandi piazze, intorno alle quali erano costruite piramidi con templi, altari, campi per il gioco della *pelota* e altri monumenti religiosi.

Specialmente grazie a quanto è stato rinvenuto nelle tombe sotterranee disponiamo oggi di dati attendibili sulla religione e sulle credenze degli Zapotechi. Sulle pareti delle tombe sono dipinti gli dei più importanti del pantheon, a volte accompagnati da iscrizioni. La ceramica – in particolare le urne – fornisce informazioni sulle caratteristiche degli dei e sull'idea che avevano gli Zapotechi dell'Aldilà.

Come per i Maya, un dio supremo e dalla natura duale, Pitao Cozaana/Pitao Cochaana, dominava tutte le realtà, divine e umane. Invocato nella sua forma unitaria, era Pije-Tao (Signore del tempo), principio di tutto ciò che esiste. Le varie manifestazioni divine spesso appaiono con gli attributi del serpente, del caimano e del giaguaro – motivi familiari anche tra gli Olmechi e i Maya. Cocijo, il dio della pioggia, era anche presente nel mondo in forma quadruplice. Pitao Cozobi era il dio del mais.

La scrittura degli Zapotechi (fin dai primi esempi a Monte Albán I, circa 600 a.C.) sembra essere alla base della scrittura che sarà sviluppata in seguito dai Mixtechi e trasmessa infine ad altri gruppi del Messico centrale. Gli studi sulla scrittura degli Zapotechi mettono in luce l'interesse che essi avevano per il calendario.

Le urne d'argilla, usate prevalentemente per contenere l'acqua, erano collocate nelle tombe, accanto ai morti. Molte di esse mostrano rappresentazioni divine, spesso quella del dio della pioggia, Cocijo, acconciato con il suo emblema, nel quale si riconoscono i tratti del serpente, del giaguaro e dell'uccello.

È noto che gli Zapotechi del periodo Classico veneravano un dio supremo dalla natura duale, accanto al quale, comunque, collocavano numerose altre divinità conosciute in altre regioni della Mesoamerica. Gli Zapotechi erano così attenti alla morte che seppellivano i resti dei loro dignitari in tombe sontuose, situate nei pressi dei templi. Essi conoscevano e praticavano anche il computo del tempo.

La religione dei Mixtechi. I Mixtechi, oltre a fondare nuove città, conquistarono e ricostruirono alcuni insediamenti precedentemente governati dagli Zapotechi (1000 d.C.). Erano artisti straordinari, che eccellevano nella lavorazione degli oggetti di metallo, molti dei quali rappresentavano temi religiosi. Numerosi libri di contenuto religioso e storico sono arrivati fino a noi: essi rappresentano una delle risorse più preziose per la ricostruzione della storia culturale di una particolare regione della Mesoamerica.

Nei libri dei Mixtechi conosciuti come *Codex Selden* e *Codex Gómez de Orozco* si esprime una visione del mondo assai prossima a quella dei Maya: anche qui la terra viene rappresentata come un animale mostruoso dai tratti di caimano, di serpente e di giaguaro. Al di sotto di essa c'è il mondo sotterraneo, mentre al di so-

pra esistono 9 livelli (non 13 come nella visione del mondo dei Maya). Lassù sono collocati il sole, la terra e le stelle. Il dio dalla natura duale, portatore dei simboli del tempo e dei suoi nomi, risiedeva al livello più alto.

Secondo altre tradizioni religiose, questo dio doppio fece in modo che la terra sorgesse dalle acque. Successivamente costruì un bellissimo palazzo sulla cima di una grande roccia. I figli che il dio dalla natura duale concepì e generò da solo sono le divinità dei quattro quadranti del mondo: gli dei della pioggia e del vento, del mais e così via. Secondo le credenze dei Mixtechi, la terra e il sole furono distrutti varie volte, a seguito dei combattimenti divini che si erano svolti in un campo per il gioco della *pelota* collocato nell'alto dei cieli. Questa scena è rappresentata su un pettorale d'oro, ritrovato nella Tomba 7 del recinto sacro di Monte Albán, in un sito costruito dagli Zapotechi e che successivamente fu conquistato dai Mixtechi.

Un altro straordinario libro dei Mixtechi, conosciuto come *Codex Vindobonensis*, riporta le credenze di questo popolo rispetto alla propria origine nell'attuale era cosmica. Essi sarebbero venuti da un posto chiamato Yuta Tnoho (fiume delle stirpi), nel quale sarebbero nati da un albero cosmico. I Mixtechi, come gli Zapotechi e i Maya, seguivano un sistema calendariale che prevedeva sia il computo di 260 giorni, sia quello basato sull'anno solare di 365 giorni (Caso, 1965, pp. 948-61).

Teotihuacan. Come avvenne tra i Maya e nella regione di Oaxaca, alcuni villaggi dell'Altopiano centrale stavano sperimentando, nel periodo Preclassico antico, alcuni importanti cambiamenti. Insediamenti come El Arbolillo, Zacatenco, Tlatilco, Cuicuilco entrarono in contatto con il fermento provocato dall'influenza degli Olmechi. Alcune aree specifiche vennero destinate ai culti religiosi: in esse si costruirono piramidi con templi e piattaforme circolari. Rappresentazioni in argilla del dio del fuoco Huehueteotl (il dio anziano), che in seguito sarebbe stato venerato anche dagli Aztechi, risalgono al periodo Preclassico tardo (circa 500 a.C.).

A Tlapacoya (circa 300-100 a.C.), non lontano dal luogo ove poi sarebbe sorta Teotihuacan, fiorì un importante insediamento del periodo Preclassico tardo. Qui le piramidi con templi, le tombe e i dipinti parietali anticipano per molti aspetti quello che sarà lo splendore di Teotihuacan.

Teotihuacan (il luogo in cui gli uomini diventano dei) segna l'apice del periodo Classico nell'Altopiano centrale. Gli archeologi affermano che fu lì che divenne realtà il concetto di città con tutte le sue caratteristiche. Ci vollero molti secoli (100-500 d.C.) e molte generazioni di sacerdoti e di saggi per concepire, realizzare, modificare, espandere e arricchire la città, che probabilmente fu pianificata per durare in eterno. Oltre alle grandi Piramidi del Sole e della Luna, al Tempio del Serpente piumato e al Palazzo del Quetzalpapalotl (*Quetzal*-Farfalla), sono stati scoperti molti altri recinti, palazzi, scuole, mercati ed edifici. Grandi quartieri ove risiedevano i membri della comunità che viveva a Teotihuacan circondavano il centro cerimoniale e amministrativo. Le piramidi e i palazzi erano decorati con pitture parietali nelle quali erano rappresentate divinità, serpenti fantastici, uccelli, caimani, lucertole e giaguari, oltre a fiori, piante, sacerdoti, e scene complesse (come una raffigurazione del Tlalocan, il paradiso del dio della pioggia).

Teotihuacan era la capitale di un grande Stato – forse un Impero – le cui tracce sono state ritrovate fino in Oaxaca, in Chiapas e nei territori montuosi del Guatemala. Secondo gli annali degli Aztechi: «A Teotihuacan si davano gli ordini e si stabilivano le dinastie. Coloro che governavano erano i saggi, che conoscevano le cose segrete e preservavano le antiche tradizioni» (*Codex Matritense*, f. 192r).

Gli abitanti di Teotihuacan veneravano numerose divinità, la cui iconografia è simile a quella degli dei che saranno venerati successivamente da altri gruppi nel Messico centrale: i Toltechi (900-1050 d.C.), gli Acolhua e gli Aztechi (1200-1519 d.C.). Gli Aztechi chiamavano questi dei con i seguenti nomi: Tlaloc e Chalchiuhtlicue, dio e dea delle acque, che insieme costituivano un aspetto della dualità divina; Quetzalcoatl (Serpente piumato); Xiuhtecuhtli, dio del fuoco; Xochipilli (Quello della stirpe fiorita); Xipe Totec (Nostro Signore lo scorticato); Itztlacoliuhqui (Coltello di ossidiana), le cui caratteristiche ricordano quelle del dio dei Toltechi e degli Aztechi Tezcatlipoca (Specchio fumante); Tlahuizcalpantecuhtli, il dio della stella mattutina, e Xolotl, il dio della stella vespertina, che erano anche manifestazioni della duplicità divina; e infine Yacatecuhtli, il dio dei mercanti (Caso, 1966; Séjourné, 1966). (Per una lista delle principali divinità degli Aztechi, vedi tavola 1).

Oltre a queste divinità, molti simboli e alcuni geroglifici che compaiono nelle pitture parietali, nelle sculture e nella ceramica ritorneranno ancora nelle manifestazioni religiose dei Toltechi e degli Aztechi.

Alcuni studiosi hanno negato la possibilità di comparare i simboli iconografici di una cultura con quelli delle epoche successive, ma le prove che confermano l'esistenza di una tradizione religiosa comune a tutta la Mesoamerica e il fatto che non si tratta di pochi casi isolati di analogia iconografica, ma di un insieme di simboli ci sembrano ragioni valide per respingere lo scetticismo di coloro che rifiutano l'idea di una dipendenza culturale. I ritrovamenti archeologici hanno rivelato che Teotihuacan effettivamente influenzò la cultura dei Tol-

techi e degli Aztechi, culture tra le quali le analogie iconografiche sono evidenti.

È ragionevole pensare che l'organizzazione spaziale a Teotihuacan e gli dei che lì si veneravano siano stati un modello per le credenze religiose che si sarebbero in seguito sviluppate nel Messico centrale. In parte grazie alle abbondanti testimonianze storiche del periodo Postclassico relative ai Toltechi e agli Aztechi gli esperti possono oggi meglio comprendere i simboli presenti a Teotihuacan.

Il fatto che gli Aztechi concepissero Teotihuacan come un centro fondamentale della loro cultura li portò a considerare «il luogo dove si fanno gli dei» come una specie di sito primordiale, nel quale, *illo tempore*, il Quinto Sole (la presente era cosmica) aveva avuto inizio. Un testo che descrive i primi quattro Soli, le prime quattro età cosmiche, e la loro successiva violenta distruzione parla anche del quinto e della nuova era: «Questo Sole, il cui nome di giorno è 4 Movimento, è il nostro Sole, quello nel quale ora viviamo. E qui è il suo segno, dove il Sole si getta nel fuoco, nel focolare divino, qui a Teotihuacan» (*Anales de Cuauhtitlan*, f. 77).

Il mito che narra l'inizio del Quinto Sole a Teotihuacan racconta che gli dei si incontrarono in quel luogo per decidere come ricostruire il sole e la luna, gli uomini e il loro sostentamento. «Quando era ancora soltanto notte», narra il testo, gli dei si riunirono per quattro giorni intorno al sacro focolare di Teotihuacan per scegliere quale dio si sarebbe gettato nel fuoco e così facendo si sarebbe trasformato nel sole. C'erano due concorrenti, l'arrogante Tecuciztecatl (il dio delle conchiglie) e l'umile Nanahuatzin (Colui che ha le pustole). Tecuciztecatl provò quattro volte a buttarsi tra le fiamme, ma sempre si ritrasse impaurito. Poi arrivò il momento in cui toccò a Nanahuatzin: chiuse gli occhi e coraggiosamente si lanciò nelle fiamme, ne fu consumato e infine riapparve trasformato nel sole. Tecuciztecatl, timoroso e in ritardo, riuscì soltanto a diventare un astro di minore importanza, la luna.

Ma con grande sorpresa di tutti gli dei, il sole e la luna erano immobili nel cielo. L'unico modo per risolvere questo problema era il sacrificio. Per fornire energia al sole, gli dei decisero di immolarsi, offrendo il loro sangue. Un gesto primordiale che avrebbe dovuto essere ripetuto dagli uomini, poiché è soltanto attraverso il sacrificio cruento che il sole e la vita esistono: soltanto con il sacrificio del sangue umano la vita può essere prolungata. Gli uomini devono perciò ripagare con il loro sangue il sacrificio divino che nel tempo delle origini aveva impedito tutti i cataclismi che sarebbero seguiti alla fine degli altri soli. In questa vicenda mitica si può individuare l'origine remota del rito del sacrificio umano.

Quetzalcoatl e la religione dei Toltechi. Intorno al 650 d.C. Teotihuacan subì una fine rapidissima e ancora misteriosa. Il suo collasso, tuttavia, non implicò affatto la fine delle culture della Mesoamerica. Tra quelle che ereditarono alcuni elementi culturali dello splendore del periodo Classico di Teotihuacan, spicca la città di Tula. Essa si trova a circa 80 chilometri a nord di Città del Messico. Il suo nome significa «grande città», «metropoli», e fu costruita dai Toltechi secondo le indicazioni del loro grande sacerdote Quetzalcoatl.

Il leggendario Quetzalcoatl era forse un sovrano il cui nome derivava dal «Serpente piumato», nelle rappresentazioni del quale si integravano due aspetti iconografici diffusi in tutta la Mesoamerica, il serpente e il piumaggio del *quetzal*. Si narra che Quetzalcoatl, quando era ancora giovane, si ritirò a Huapalcalco, un villaggio non lontano da Teotihuacan, per dedicarsi alla meditazione. In quel luogo i Toltechi lo prelevarono perché fosse il loro governante e sommo sacerdote.

I testi gli attribuiscono tutto ciò che è positivo e grande. Egli portò le sue genti a venerare il supremo e benevolo dio dalla natura duale: Ometeotl. Questo dio era anche evocato come Prezioso Serpente piumato o Preziosi Gemelli piumati: entrambi i significati sono presenti nel termine *Quetzalcoatl*, che è allo stesso tempo il nome della divinità e dei suoi sacerdoti. Il testo originale dice:

> È stato raccontato, è stato detto
> che Quetzalcoatl invocò, prese come suo dio,
> l'Unico nel più alto cielo:
> colei dalla gonna stellata,
> colui il cui splendore avvolge ogni cosa;
> Signora della nostra carne,
> Signore della nostra carne;
> colei vestita di nero,
> colui vestito di rosso;
> colei che dona solidità alla terra,
> colui che la ricopre di cotone.
> E così si seppe
> che la sua supplica era rivolta al cielo,
> verso il luogo della dualità,
> sopra i nove livelli del cielo.
>
> (*Anales de Cuauhtitlan*, f. 4).

Il dio dalla natura duale, Ometeotl – che nella notte mascherava il suo aspetto femminile con una gonna di stelle, ma che durante il giorno si rivelava come il sole, la più fulgente delle stelle che brillano nel cielo – appare anche come il Signore/Signora della nostra carne, come Colui/Colei che si veste di nero e di rosso (i colori che simboleggiano la saggezza), e, allo stesso tempo, come colui che fornisce stabilità all'universo intero. Così il sacerdote insegnò ai Toltechi come rivolgersi a

Ometeotl/Quetzalcoatl, il dio che dimora nel cielo più alto:

> I Toltechi erano attenti alle cose del dio. Avevano un solo dio e ritenevano che fosse l'unico dio. Lo invocavano e gli rivolgevano suppliche: il suo nome era Quetzalcoatl. Il guardiano del loro dio, il loro sacerdote, anch'egli si chiamava Quetzalcoatl. Ed essi erano così rispettosi delle cose del dio che facevano tutto ciò che il sacerdote Quetzalcoatl diceva loro di fare, senza venire meno. Egli li aveva persuasi e aveva insegnato che questo unico dio si chiamava Quetzalcoatl. Egli come offerte, come sacrifici, non chiedeva altro che serpenti, altro che farfalle.
>
> (*Codex Matritense*, f. 179r).

I Toltechi intesero gli insegnamenti di Quetzalcoatl. Sotto la sua guida impararono a mettere in relazione l'idea del dio doppio con l'antica immagine del mondo e del destino dell'uomo sulla terra. Il *Codex Matritense* è chiaro su questo punto:

> I Toltechi sapevano che i cieli erano molti: pensavano che ci fossero 13 livelli, uno sopra l'altro. Lì dimoravano, lì vivevano il vero dio e la sua consorte. Il dio celeste è chiamato Signore della dualità e la sua consorte è chiamata Signora della dualità, Signora celeste. Ciò significa che lui è il re, il sovrano dei 13 cieli. Da lì riceviamo la vita, noi uomini. Da lì proviene il nostro destino quando il bambino è concepito, quando viene posto nel grembo. Il suo destino lo raggiunge lì. Esso è mandato dal dio della dualità.
>
> (*Codex Matritense*, f. 175v).

L'epoca d'oro dei Toltechi portò con sé straordinari risultati: furono costruiti palazzi, templi e molte città e inoltre moltissime persone accettarono i comandi di Quetzalcoatl. Soltanto pochi oppositori, soprattutto avversari religiosi, cercarono di causare la fine di quell'epoca. Alcuni testi parlano dell'arrivo di un dio chiamato Tezcatlipoca, lo Specchio fumante, che arrivò a Tula per obbligare Quetzalcoatl ad abbandonare la sua città e i suoi seguaci. Secondo questo racconto, la partenza del saggio sacerdote accelerò la rovina di Tula. Altri testi parlano di due momenti critici. Il primo è la fuga di Quetzalcoatl, che comunque, per quanto tragica, non causò la completa caduta di Tula. La seconda crisi avvenne vari decenni dopo. Huemac era il sovrano che governava in quel tempo. La sua partenza obbligata e la sua morte, verso il 1150, segnarono invece il definitivo collasso di Tula. La rovina dei Toltechi, tuttavia, significò anche la diffusione della loro cultura e delle loro idee religiose verso numerose popolazioni, alcune anche assai distanti da Tula. Informazioni sui Toltechi sono presenti in varie cronache, come quelle dei Mixtechi di Oaxaca e dei Maya dello Yucatán e del Guatemala.

Henry B. Nicholson ha scritto un eccellente libro su Quetzalcoatl. Concepito dapprima come tesi dottorale presentata all'Università di Harvard nel 1957, questo lavoro rimane «l'analisi più completa e perspicace della maggior parte delle fonti primarie della Mesoamerica, mai riunite in un solo volume» (Nicholson, 2001, p. VI). Esso fu riveduto e ripubblicato dal suo autore nel 2001 con il titolo *Topiltzin Quetzalcoatl. The Once and Future Lord of the Toltecs.*

Nicholson analizza un grande numero di fonti primarie del Messico centrale (nahuatl e non nahuatl); di Oaxaca (mixteche e zapoteche); e di Chiapas, Guatemala, Tabasco-Campeche, così come dello Yucatán (maya). E soprattutto approfondisce con grande accuratezza l'interpretazione dei dati presentati. Si può dire che questo libro, anche se vecchio di alcuni decenni, rimane un contributo importante e vivace alla complessità della figura di Quetzalcoatl, un personaggio che ha profondamente e per vari aspetti caratterizzato la religione e l'etnostoria della Mesoamerica.

Sebbene infatti Quetzalcoatl sia una figura estremamente importante per la storia della Mesoamerica, egli è stato oggetto di interpretazioni assai divergenti (vedi Nicholson, 2001 e Carrasco, 2000). Da un lato, seguendo il significato del suo nome, «Serpente piumato», si potrebbe dedurre che fosse venerato a Teotihuacan fin dal periodo Classico. Lì, nel Tempio di Quetzalcoatl, si possono infatti vedere numerose teste di serpenti con piume di *quetzal.* Ma d'altra parte Quetzalcoatl era anche il nome di un importante sacerdote e sapiente, concepito da sua madre in maniera eccezionale, che visse a Tula/Xicocotitlan nel IX secolo. Si tratta di una figura leggendaria, che aveva preso il nome da quello del dio Serpente piumato ed era diventata il governatore e la guida dei Toltechi.

La religione degli Aztechi. Verso la fine del XIII secolo d.C. comparvero nel Messico centrale nuovi *chiefdom* regali. Alcune erano il risultato di una certa rinascita realizzatasi in città di origine tolteca o teotihuacana. Altre erano invece realtà del tutto nuove, nate da gruppi semibarbari delle regioni settentrionali (Chichimechi), oppure dai resti della civiltà dei Toltechi.

Nello stesso periodo altre popolazioni, che parlavano nahuatl come i Toltechi, facevano sentire la loro presenza nell'Altopiano centrale. I vari gruppi nahuatl – tra loro gli Aztechi o Mexica – avevano vissuto in zone collocate verso i limiti settentrionali della Mesoamerica; nei testi nahuatl si ripete spesso: «Ora ritorniamo dal Nord...». Il ritorno degli Aztechi («il pellegrinaggio», come spesso veniva definito) fu un'impresa difficile, perché essi dovettero superare molte privazioni prima di arrivare a stabilirsi (intorno al 1325 d.C.) nell'isola di Tenochtitlan (nel lago che, in quel periodo, ri-

TAVOLA 1. *Caratteristiche e associazioni delle principali divinità degli Aztechi.*

DIVINITÀ	CARATTERISTICHE E ASSOCIAZIONI
Ometecuhtli/Omecihuatl, chiamato anche Tonacatecuhtli/ Tonacacihuatl	«Signore Due/Signora Due» o «Signore del Sostentamento/ Signora del Sostentamento». Il principio divino duale; la coppia creatrice.
Coatlicue	«Colei che indossa una gonna di serpenti». La dea Madre.
Huitzilopochtli	«Colibrì del Sud», o «Colibrì della Sinistra». Dio tutelare dei Mexica/ Aztechi; associato con la guerra e con il sole.
Quetzalcoatl/Ehecatl	«Serpente piumato» o «Preziosi Gemelli». Dio della conoscenza; associato con la vegetazione, con la Stella del mattino, e – come Ehecatl – con il vento.
Tezcatlipoca	«Specchio fumante». Divinità principale dei gruppi nahuatl; dio del fato, sia propizio sia infausto; associato con la sovranità e con la notte.
Tlaloc	«Signore della Terra». Dio della pioggia e della fertilità della terra.
Centeotl/Itztlacoliuhqui	«Mais divinizzato» o «Coltello di ossidiana». Come Centeotl, dio del mais. Come Itztlacoliuhqui, dio della brina e della tardiva maturazione del mais.
Chalchiuhtlicue	«Colei che indossa una gonna di giada». Dea delle acque terrene.
Chicomecoatl/Xilonen	«7 Serpente» o «Giovane spiga del mais». Dea del mais, dea della vegetazione in generale.
Cihuacoatl	«Donna serpente». Dea Madre, potente in guerra e nel sacrificio. Associata al potere.
cihuateteo	«Donne divinizzate». Giovani madri che muoiono di parto; aiutano a portare il sole attraverso il cielo.
Huehueteotl	«Dio anziano». Antica divinità della Mesoamerica; associata con il fuoco.
Itzapapalotl	«Farfalla di ossidiana». Associata con il sacrificio.
Mayahuel	Pianta del *maguey* personificata; dea del *pulque* (bevanda alcolica che si ottiene dalla fermentazione del *maguey*)
Mictlantecuhtli/ Mictecacihuatl	«Signore di Mictlan/Signora di Mictlan (il regno dei morti)». Dio e dea della morte, dell'oscurità e del mondo sotterraneo.
Mixcoatl	«Serpente di nuvola». Dio della caccia.
Ome Tochtli	«2 Coniglio». Dio del *pulque*.
Teteoninnan/Toci/ Tonantzin	«Madre degli dei», «Nostra progenitrice», o «Nostra piccola Madre». Madre terra; patrona guaritori.
Tlazolteotl	«Divoratrice della sporcizia». Riceve le confessioni (associate alla sporcizia). Divinità patrona delle levatrici.
Tonatiuh	«Colui che fa giorno». Il sole.
Xipe Totec	«Nostro signore lo scorticato». Dio della vegetazione; patrono degli orafi e degli argentieri.
Xiuhtecuhtli/Ixcozauhqui	«Signore turchese» o «Faccia gialla». Dio del fuoco; patrono dei governanti.
Xochipilli/Macuiloxochitl/ Piltzintecuhtli	«Principe fiorito», «5 Fiore» o «Giovane principe». Dio delle piante e dei fiori; patrono dei canti, della danza e dei giochi.
Xochiquetzal	«Fiore prezioso». Dea dei fiori e dei semi; patrona dei tessitori, dei ricamatori e dei pittori; protettrice delle prostitute.

copriva gran parte del Bacino del Messico). Ci volle un secolo prima che arrivasse il momento del loro massimo splendore nella Mesoamerica.

Eredità culturale e religiosa. La visione del mondo degli Aztechi, le loro credenze e le loro manifestazioni culturali, che all'epoca della loro egemonia erano ormai completamente integrate come elementi della loro stessa cultura, avevano in realtà origini diverse. Gli Aztechi, infatti, preservarono alcune antiche tradizioni che erano eredità comune di molte popolazioni della Mesoamerica, come il culto del dio anziano, Huehueteotl, che era venerato già alcuni secoli prima della nascita di Cristo. Altre credenze e pratiche provenivano probabilmente dalle culture che erano fiorite sulle coste del Golfo del Messico, come la venerazione di Xipe Totec (Nostro Signore lo scorticato), il dio della fertilità.

Altre divinità, come Tlaloc, Chac o Cocijo (nomi diversi del dio della pioggia, la cui presenza nella Mesoamerica fin dal periodo Classico è ben documentata dalle testimonianze archeologiche), entrarono egualmente a far parte del pantheon azteco. Lo stesso avvenne con le due divinità dei Toltechi, Quetzalcoatl e Tezcatlipoca. Oltre a singole divinità e a gruppi di divinità, la cultura degli Aztechi incorporò anche l'antica visione del mondo della Mesoamerica, con i suoi quattro quadranti, un punto centrale, i livelli del mondo celeste e di quello sotterraneo (e la visione simbolica che a questi si accompagnava). Essa integrò anche il calendario solare, il computo di 260 giorni e il sistema di scrittura caratteristico della Mesoamerica.

A queste eredità si devono aggiungere alcune credenze proprie degli Aztechi. Fra queste vi sono i loro dei patroni: Huitzilopochtli (Colibrì del Sud o Colibrì della Sinistra) e Coatlicue (Colei che indossa una veste di serpenti).

La consapevolezza di un destino divino. Numerose narrazioni degli Aztechi parlano del luogo, collocato a nord, dal quale erano partiti, Aztlan Chicomoztoc (il Luogo degli aironi, il Luogo delle sette grotte). In quel luogo erano sottomessi a una popolazione dominante, ma un giorno il «poderoso dio» Tezcatlipoca parlò al grande sacerdote azteco Huitzilopochtli. Tezcatlipoca si offrì di liberare gli Aztechi dai loro oppressori: li avrebbe condotti in un luogo nel quale essi avrebbero goduto della libertà e dal quale sarebbero divenuti i conquistatori dei quattro quadranti del mondo. Lo avrebbe fatto a patto che gli Aztechi promettessero di essere i suoi sudditi e di nominarlo loro dio tutelare. Così cominciarono il loro cammino verso la terra promessa. Durante il tragitto Huitzilopochtli morì, ma lo spirito e il potere di Tezcatlipoca entrarono nelle sue ossa e da quel momento la divinità e il sacerdote divennero la stessa persona. Quando gli Aztechi, nella loro ricerca della terra promessa, arrivarono a Coatepec (Montagna serpente), appresero che lì abitava la dea Madre, Coatlicue, e che il loro dio Huitzilopochtli stava per rinascere miracolosamente come suo figlio. La nascita di Huitzilopochtli avvenne proprio quando un'altra dea, Coyolxauhqui (Colei che è adornata di campanelli dorati), stava per ucciderla, perché offesa – lei come i suoi suoi 400 fratelli, i Guerrieri del Sud – dalla misteriosa gravidanza di Coatlicue. Huitzilopochtli nacque proprio mentre Coyolxauhqui e i suoi 400 fratelli stavano scalando Coatepec e subito usò la sua arma, il Serpente di fuoco, per colpire Coyolxauhqui e tagliarle la testa. Poi inseguì i Guerrieri del Sud, spingendoli giù dalla cima della montagna e distruggendoli. Huitzilopochtli privò i 400 fratelli dei loro averi e così li rese parte del suo destino. In seguito, quando gli Aztechi si erano ormai stabiliti sull'isola di Tenochtitlan, dedicarono a Huitzilopochtli il loro tempio più importate (il Templo Mayor), costruito in modo da riprodurre la montagna Coatepec, e su di esso celebrarono riti che rievocavano la miracolosa nascita del dio. Sulla cima della «piramide montagna», accanto al santuario di Huitzilopochtli, erano infatti rappresentati la dea Coatlicue, la dea Coyolxauhqui decapitata, nonché il Serpente di fuoco e i 400 Guerrieri del Sud. Lo scontro primordiale di cui il dio era stato protagonista veniva inoltre messo in scena durante la festa di Panquetzaliztli (Quando le bandiere vengono innalzate). I ritrovamenti messi in luce durante gli scavi al Templo Mayor che sono stati condotti tra il 1979 e il 1990 hanno confermato in pieno gli antichi testi: sono stati infatti ritrovati tutti i simboli della «montagna serpente» e della storia della nascita di Huitzilopochtli. [Vedi *COATLICUE* e *HUITZILOPOCHTLI*].

La guerra e la rievocazione del sacrificio di Teotihuacan. Gli Aztechi conoscevano la leggenda del sacrificio avvenuto a Teotihuacan, quando gli dei avevano offerto il loro sangue e la loro vita per rinforzare «colui che fornisce la vita», il Sole, il cui movimento era stato reso possibile appunto da quel sacrificio. Gli Aztechi, pensando di dover imitare gli dei, decisero di continuare a rifornire il sole di energia vitale. Essi credevano di dover offrire al sole lo stesso prezioso liquido che gli dei avevano all'origine versato, e lo ottenevano dal sacrificio umano.

Come ipnotizzati dal mistero del sangue, gli Aztechi si proclamarono il «Popolo eletto del Sole». Le guerre cerimoniali – il modo più facile per ottenere vittime per i sacrifici – divennero l'attività principale nella vita religiosa, sociale e cittadina degli Aztechi. In questo modo si sviluppò quello che può essere definito un imperialismo mistico: gli Aztechi si dedicarono alla conquista,

nello sforzo di mantenere in vita il sole e l'era di 4 Movimento. Il tema della guerra è sempre posto in relazione, nell'arte visiva e nella letteratura azteca, con il tema della grandezza nazionale. Nell'antico mito di Teotihuacan si fa anche riferimento all'aquila e all'ocelot (o giaguaro), i quali erano presenti al focolare divino in cui si gettarono gli dei. Aquile e ocelot diventarono quindi i simboli dei guerrieri.

Il fuoco, che bruciava nel focolare di Teotihuacan, e l'acqua, senza la quale niente di verde cresce sulla terra, erano curiosamente associati nella mente dei sacerdoti. Il fuoco e l'acqua, insieme, trasmettevano l'idea della guerra mistica che rende possibile la vita dell'universo. *Atl/tlachinolli* (acqua/fuoco), *quauhtli/ocelotl* (aquila/ocelot), *mitl/chimalli* (freccia/scudo), *yaoxochitl/xochiaoctli* (guerra fiorita/liquore fiorito), *quauhtli/nochtli* (aquila/pero spinoso, o il sole/il cuore rosso): queste sono alcune delle forme simboliche che si trovano abbinate negli inni, nei canti e nei testi sacri degli Aztechi e ripropongono la loro visione ufficiale del mondo.

> Da dove riposano le aquile,
> da dove gli ocelot sono esaltati,
> il Sole è invocato.
> Come lo scudo che discende,
> così fa il Sole.
> In Messico la notte sta cadendo,
> la guerra imperversa su tutti i fronti.
> Oh, datore della vita!
> La guerra si avvicina,
> orgogliosa di sé
> è la città di México/Tenochtitlan.
> Qui nessuno ha paura di morire in guerra.
> Questa è la nostra gloria.
> Questo il tuo ordine,
> oh, datore della vita!
>
> (*Cantares mexicanos*, f. 19v).

La dualità divina. Le pitture e gli ideogrammi di alcuni dei libri indigeni confermano quanto è proclamato nei canti dei guerrieri aztechi. Ancora una volta appaiono legate agli dei, che sono essenzialmente entità duali, forme binarie di espressione: le acconciature dei capi guerrieri in forma di aquile e di ocelot, il glifo che rappresenta il fuoco accoppiato a quello che indica l'acqua, e così di seguito.

Nel mondo inferiore, nella dimora dei morti, regnano Mictlantecuhtli e Mictlancihuatl, il dio e la dea di quel luogo. Sulla superficie della terra c'è Nostro Padre/Nostra Madre, che allo stesso tempo è il Vecchio Signore, Colui/Colei che ha il viso giallo e il Creatore del fuoco. In alto, nei vari livelli del cielo, esistono altre manifestazioni divine dal duplice aspetto: Tlaloc e Chalchiuhtlicue (dio e dea della pioggia e delle acque terrene); i potenti gemelli Quetzalcoatl e Cihuacoatl (il Serpente piumato e il Serpente femmina); Tezcalipoca e Tezcatlanextia (lo Specchio che oscura le cose e quello che le rende brillanti); e infine, al di sopra di tutte le divinità, il dio duale Ometeotl, l'Essere supremo che ha insieme aspetto femminile e aspetto maschile.

Sia nella religione dei Maya che in quella degli Aztechi il dio duale, mediante una «fioritura» del suo stesso essere ambivalente, dà vita a quattro figli, che rappresentano le forze divine primordiali. Per gli Aztechi si tratta dei quattro Tezcatlipoca (bianco, nero, rosso e azzurro), che presiedono le ere cosmiche che si susseguono. Il loro agire comporta frequenti scontri con forze contrapposte e conduce a molti mutamenti e al divenire della realtà. Tezcatlipoca a volte compare come il rivale di Tlaloc, altre volte come quello di Quetzalcoatl; a volte si identifica con altre divinità, come nella narrazione riportata in precedenza sulla trasformazione di Huitzilopochtli.

Una accurata analisi dell'iconografia degli dei degli Aztechi conferma che essi condividevano l'attributo del «divenire divino», una sorta di elevazione attraverso una serie di trasformazioni. In alcune rappresentazioni questo «divenire divino» è del tutto evidente, come in quelle, per esempio, in cui Tlaloc, il dio della pioggia, è ritratto come Tlahuizcalpantecuhtli (il dio della stella mattutina), Mictlantecuhtli (il dio della morte), o Xochipilli (il dio della danza e della canzone). Questo «divenire» degli dei era collegato con la sequenza liturgica delle celebrazioni religiose degli Aztechi. Informazioni sulle feste religiose che si svolgevano lungo i 365 giorni del calendario si trovano in numerosi testi indigeni: i codici *Borbonicus*, *Matritense*, *Fiorentino*, *Magliabechiano*, *Tudela*, *Ixtlilxochitl*, *Telleriano-Remensis* e *Vaticano A*.

Il sacrificio e gli altri riti. La penitenza, l'astinenza e l'offerta di vari tipi di animali e vegetali erano frequenti nelle celebrazioni religiose degli Aztechi. L'intonazione degli inni sacri era accompagnata da musiche e danze. Nel corso delle loro celebrazioni gli Aztechi praticavano il sacrificio umano più di qualunque altro popolo nella Mesoamerica. Era messa in scena una sorta di dramma perenne, nel quale si riproducevano le vicende primordiali, con le vittime che impersonavano gli dei che *illo tempore* avevano offerto il loro proprio sangue per rendere possibile la vita sulla terra. Il modo in cui avvenivano i sacrifici umani era simile a quello praticato dai Maya. La maggior parte dei sacrifici aveva luogo nel Templo Mayor, nel centro di México/Tenochtitlan.

La vita ultraterrena. Alcune morti portavano con sé destini gloriosi: la morte in battaglia, la morte durante la cattura di prigionieri, la morte come vittime sacrifica-

li e la morte di parto per le donne (perché aspettavano un futuro guerriero). Morire in questo modo significava viaggiare dopo la morte verso la Casa del Sole, per diventare suo/sua compagno/compagna nei cieli. Coloro che erano scelti dal dio della pioggia per morire in un certo modo (per annegamento, colpiti da un fulmine o per malattie gravi come l'idropisia) erano invece destinati a raggiungere Tlalocan, il regno del dio della pioggia. Alcuni defunti, infine, giungevano a Mictlan (il luogo dei morti), conosciuto anche come Ximoayan (il luogo degli scarnificati) o Tocempopolihuiyan (il nostro destino comune, dove ci perdiamo).

Dubbio e scetticismo. Alcuni testi di epoca azteca, in contrasto con le credenze ufficialmente accettate, manifestano alcuni dubbi. In questi scritti appare insistentemente la convinzione che il mistero dell'esistenza umana non sarà mai compreso nella sua totalità. Questi meravigliosi poemi, composti dai saggi (*tlamatinime*, «coloro che sanno qualcosa»), esprimono allo stesso tempo pessimismo, ma anche un certo genuino scetticismo. La loro domanda centrale sembra essere se sia possibile o meno dire la verità sull'Aldilà, sugli dei e su come si sopravvive dopo la morte. L'esempio qui riportato è eloquente:

> Anche se offriamo a colui che dona la vita
> giada e unguenti preziosi,
> se con l'offerta di collane
> tu sei invocato,
> con la forza dell'aquila e del giaguaro,
> con la forza dei guerrieri,
> può essere che sulla terra
> nessuno dica la verità.
>
> (*Cantares mexicanos*, f. 13r).

Il contrasto tra la religione ufficiale e gli interrogativi proposti da questi saggi è evidentemente una prova della grande vitalità del mondo spirituale della Mesoamerica.

Il Templo Mayor. È raro incontrare nelle fonti sulla Mesoamerica testimonianze che coprano l'intera storia di un singolo monumento. È il caso del Templo Mayor degli Aztechi, in relazione al quale un numero consistente di indizi permette di interpretare i numerosissimi simboli ad esso associati in tutte le sue fasi di sviluppo. Tra queste testimonianze ci sono manoscritti figurati di origine indigena, alcuni dei quali realizzati qualche decennio dopo la distruzione del tempio, in seguito alla Conquista spagnola. Ci sono poi alcuni testi in nahuatl che derivano dalla storia orale, trascritta in alfabeto latino da scrivani locali. Si aggiungono, infine, le descrizioni in spagnolo composte da frati e da altri personaggi interessati all'argomento.

In queste testimonianze si trovano descrizioni del Templo Mayor, dei suoi edifici, dei sacrifici e delle cerimonie che vi si svolgevano, degli inni sacri che si intonavano e delle preghiere che si recitavano, e, nel complesso, vi sono numerosi riferimenti alla natura e alle funzioni del tempio, che rappresentava per gli Aztechi l'area più importante tra quelle dedicate al culto degli dei.

Si può affermare che il Templo Mayor era concepito come la riproduzione del Coatepec, la «montagna serpente» che si trovava vicino a Tula, l'antica città dei Toltechi, dove era nato il dio patrono degli Aztechi, Huitzilopochtli. Il suo santuario era costruito sulla sommità del tempio, mentre sulla piazza principale si trovava la grande statua della madre di Huitzilopochtli, Coatlicue. Sulla cima della piramide gli Aztechi avevano collocato anche un'immagine di Coyolxauhqui, la sorella ribelle di Huitzilopochtli, che è rappresentata decapitata e smembrata dal fratello, il quale, una volta nato, reagì al suo attacco e la uccise con la sua arma invincibile, lo Xiuhcoatl (Serpente di fuoco). Una scultura in pietra dello Xiuhcoatl era collocata vicino al santuario di Huitzilopochtli. Tutti questi simboli, che furono evidentemente riprodotti durante ciascuna fase di ampliamento del tempio, corrispondono perfettamente a quanto descritto in un inno nahuatl che rievoca la nascita di Huitzilopochtli.

La miracolosa nascita di Huitzilopochtli era messa in scena dagli Aztechi durante la festa di Panquetzaliztli (Quando le bandiere sono innalzate). Un giovane guerriero, che impersonava Huitzilopochtli, portava la sua immagine e doveva combattere ritualmente, davanti al tempio, contro Coyolxauhqui e i suoi alleati. La vittoria del giovane guerriero simboleggiava il trionfo del Sole contro le forze della notte.

Un santuario dedicato a Tlaloc, il dio della pioggia, si trovava sulla sommità della piramide gemella, collocata accanto a quella di Huitzilopochtli (le due piramidi sorgevano sulla stessa piattaforma, per simboleggiare la dualità divina). Tlaloc, chiamato anche in altri modi, era una divinità venerata in tutta la Mesoamerica. Affiancando i due santuari, gli Aztechi proclamavano la loro venerazione sia per il loro dio tutelare Huitzilopochtli, sia per la divinità più diffusa nella Mesoamerica, che nel Messico centrale assunse il nome Tlaloc.

Le fonti che descrivono i riti che si celebravano nel tempio durante i 18 gruppi (o «mesi») di 20 giorni dimostrano che le credenze religiose degli Aztechi e le loro usanze erano in qualche modo centrate su due assi temporali. Uno era quello di Tonalco, «il tempo del calore e del Sole»; l'altro era Xopan, «il tempo verdeggiante», quando abbonda l'acqua. In entrambe le epoche erano presenti Huitzilopochtli e Tlaloc, alternati ad altre divinità alle quali erano associati. Durante Tonal-

co, la stagione calda e secca, si chiedeva a Tlaloc e a Chalchiuhtlicue (la dea delle acque terrestri), nonché ai loro servitori, i Tlaloque, e agli dei che avevano a che fare con il mais, di proteggere la popolazione dalla carestia. Nel tempio più importante si compivano sacrifici, compresi i sacrifici umani, di adulti e di bambini.

Quando, nel nono «mese», si svolgeva la festa di Tlaxochimaco la gente andava nei campi a raccogliere i fiori e a celebrare il dio Huitzilopochtli. Si facevano in suo onore banchetti, musica e danze. Tlaxochimaco segnava l'inizio della seconda metà dell'anno. Nei mesi successivi – e anche nella stagione delle piogge – lo scenario spaziale e temporale del Templo Mayor era occupato da Huitzilopochtli, da Tlaloc, dagli dei del mais, del sale e del fuoco e anche da Tonantzin (Nostra Madre), che venivano invocati con diversi nomi. Era il momento in cui gli Aztechi chiedevano abbondanti raccolti e celebravano sacrifici per propiziarli.

Il grande tempio, Tenochtitlan, era non soltanto un monumento architettonico e uno spazio recintato straordinario, come mostrano le rovine rimaste, ma anche, in qualche modo, un enorme teatro vivente, nel quale gli Aztechi mettevano in scena una sorta di dramma rituale perpetuo. Pensavano di essere stati «scelti» dal sacrificio primordiale degli dei e di doverli, quindi, ripagare nello stesso modo, per favorire l'esistenza dell'attuale età cosmica.

In *The Aztec Templo Mayor. A Visualization* (2001), Antonio Serrato-Combe presenta una straordinaria riproduzione a colori e tridimensionale di Tenochtitlan, generata al computer e pensata per meglio comprendere ed esplorare la struttura architettonica del tempio principale e del suo recinto cerimoniale. L'autore illustra questo metodo di *digital modelling process* e il libro aggiunge interessanti contributi alle nostre conoscenze sul più grande e più importante monumento sacro della Mesoamerica azteca.

La letteratura sacra nella Mesoamerica. Sono state nominate le fonti archeologiche e documentali disponibili per lo studio della religione della Mesoamerica. Ma bisogna anche prendere in considerazione il materiale che è stato definito «letteratura sacra della Mesoamerica». Molti testi indigeni, infatti, nonostante le distruzioni subìte e i danni causati dalla Conquista, sono sopravvissuti e possono essere considerati parte del *corpus* della letteratura sacra della Mesoamerica.

È possibile dividere il *corpus* di questi testi in due distinti momenti: 1) i lavori che hanno un'origine preispanica; e 2) i testi redatti dopo la Conquista, che possono essere trascrizioni di documenti più antichi oppure testimonianze dirette di forme sopravvissute della originaria religiosità degli Indios.

I lavori di origine preispanica comprendono le iscrizioni dei monumenti scavati dagli archeologi, soprattutto nell'area dei Maya, e alcuni dei 15 codici, o «libri», ancora esistenti (cioè quelli di contenuto religioso, come i codici del Messico centrale conosciuti come *Borgia*, *Vaticano B*, *Crespi*, *Fejérváry-Máyer* e *Laud*; quelli dei Maya conosciuti come *Dresda*, *Tro-Cortesiano*, *Parigi*; e infine quelli dei Mixtechi di Oaxaca, come il *Vindobonensis*).

Ci sono poi alcune trascrizioni di antichi testi o provenienti dalla tradizione orale, redatte dopo la Conquista, come il *Popol Vuh* dei Quiche (Libro della comunità); i libri maya *Chilam Balamob*; il nahua *Huehuehtlahtolli*, o Testimonianze del mondo antico (che riporta gli insegnamenti e la saggezza degli anziani); e le raccolte dei *Canti mexica*, manoscritti conservati nella Biblioteca Nazionale di Città del Messico e presso l'Università del Texas, ad Austin. Tra i testi che descrivono forme religiose sopravvissute ricordiamo quelli raccolti nel XVII secolo da Hernando Ruiz de Alarcón nell'odierno Stato di Guerrero.

In questo *corpus* di letteratura sacra della Mesoamerica si trovano preziosissime testimonianze delle credenze religiose e delle usanze precolombiane (feste, sacrifici e offerte), delle relazioni che collegano gli dei e i riti con i calcoli calendariali, nonché un grande numero di annunci profetici, incantesimi, precetti morali, preghiere, inni e una grande varietà di canzoni e di poesie.

Dopo la Conquista. La Conquista spagnola, che per gli Aztechi avvenne nel 1521, comportò l'incendio delle biblioteche, la distruzione dei templi e l'annientamento di tutto ciò che ai conquistatori sembrava segno di «idolatria». Nonostante questa tragedia culturale, né la Conquista né la zelante attività di molti missionari cristiani che la accompagnarono riuscirono a cancellare completamente tutte le antiche tradizioni. È straordinario scoprire che ancora oggi i Maya, i Mixtechi, gli Zapotechi e i Nahua contemporanei continuano a ricordare le antiche usanze religiose come parte della loro tradizione.

Gli studi sulla visione del mondo e sulle tendenze religiose diffuse nella Mesoamerica contemporanea evidenziano che la tradizione cristiana e quella indigena si sono compenetrate, dando vita a diverse forme di sincretismo. In alcuni casi si è sviluppato un paganesimo cristianizzato, in altri casi sono nate nuove forme di Cristianesimo, inserite nel patrimonio dei simboli locali.

Forme chiarissime di sincretismo si osservano, per esempio, tra gli Indios contemporanei e tra alcune altre popolazioni del Messico che hanno parzialmente reinterpretato il dogma cristiano della Trinità attraverso concezioni indigene. Invece di parlare del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, per esempio, molti fedeli si riferiscono a Nostro Padre Gesù e a Nostra Madre la

Vergine di Guadalupe, facendo evidente riferimento al dio supremo duale Nostro Padre/Nostra Madre. Un altro esempio di sincretismo religioso è fornito da certi atti contemporanei di autosacrificio, che ancora oggi rispondono all'esigenza di «ripagare» ciò che gli dei hanno fatto per noi in occasione della creazione delle varie forme di vita. Oggi queste pratiche di autosacrificio si realizzano soprattutto nella forma dei pellegrinaggi ai santuari, come quello di Chalma, Talpa, Tepeyac e altri, durante le principali feste cristiane.

[Vedi anche *AZTECHI, RELIGIONE DEGLI*; *CALENDARI*, articolo *I calendari nella Mesoamerica*; *MAYA, RELIGIONE DEI*; *OLMECHI, RELIGIONE DEGLI*; *QUETZALCOATL*; e *SACRIFICIO UMANO PRESSO GLI AZTECHI*].

BIBLIOGRAFIA

Anales de Cuauhtitlan, in *Codice Chimalpopoca*, P.F. Velázquez (ed. e trad.), México 1945, 2ª ed. 1975.

I. Bernal, *The Olmec World*, Berkeley/Cal. 1969.

Johanna Broda, D. Carrasco e E.M. Moctezuma, *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery in the Aztec World*, Berkeley/Cal. 1987.

Cantares mexicanos, in M. León-Portilla (ed. e trad.), *Pre-Columbian Literature of Mexico*, Norman/Okl. 1969.

D. Carrasco, *Religions of Mesoamerica. Cosmovision and Ceremonial Centers*, San Francisco/Cal. 1990.

D. Carrasco, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire. Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*, Chicago 1982, ed. riv. Boulder/Col. 2000.

P. Carrasco, *Pagan Rituals and Beliefs among the Chontal Indians of Oaxaca, Mexico*, in «Anthropological Records», 20 (1960), pp. 87-117.

A. Caso, *Zapotec Writing and Calendar*, in R. Wauchope et al. (curr.), *Handbook of Middle American Indians*, III, *Archaeology of Southern Mesoamerica*, Austin/Tex. 1965, pp. 931-47.

A. Caso, *Mixtec Writing and Calendar*, in R. Wauchope et al. (curr.), *Handbook of Middle American Indians*, III, *Archaeology of Southern Mesoamerica*, Austin/Tex. 1965, pp. 948-61.

A. Caso, *Dioses y signos Teotihuacanos*, in *Teotihuacan onceava mesa redonda*, I, México 1966.

A. Caso, *Religión o religiones mesoamericanas?*, in *Verhandlungen des XXXVIII. Amerikanistenkongresses*, III, München 1971, pp. 189-200.

Codex Magliabecchianus, XIII. Manuscrit mexicain post-Colombien de la Bibliothèque Nationale de Florence (1904), Graz 1970.

Codex Matritense, I-III, Madrid 1905-1907.

M.D. Coe, *America's First Civilization*, New York 1968.

M.D. Coe, *The Iconology of Olmec Art*, in *The Iconography of Middle American Sculpture*, New York 1973.

M.D. Coe, *Breaking the Maya Code*, New York 1992.

M.S. Edmonson (ed. e trad.), *The Book of Counsel. The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala*, New Orleans 1971. Per una traduzione italiana del *Popol Vuh*, cfr. A. Recinos (ed. e trad.), *Popol Vuh. Le antiche storie del Quiché*, Torino 1960, 2ª ed. 1981; D. Tedlock (ed. e trad.), *Popol Vuh. Il libro sacro dei Maya*, Milano 1998 (tradotto dal maya quiche attraverso una complessa operazione etnografica); U. Stornaiolo (ed. e trad.), *Popol Vuh o Libro del Consiglio dei Maya-Quiché*, Bolsena 2006.

M.S. Edmonson, *The Songs of Dzitbalché. A Literary Comentary*, in «Tlalocan. A Journal of Source Materials on the Native Cultures of Mexico», 9 (1982), pp. 173-208.

J.B. Glass, *A Survey of Native American Pictorial Manuscripts*, in R. Wauchope et al. (curr.), *Handbook of Middle American Indians*, XIV, *Guide to Etnohistorical Sources*, Austin/Tex. 1975.

J.T.E. Hamy (ed.), *Codex Borbonicus. Manuscrit mexicaine de la Bibliothèque du Palais Bourbon*, Paris 1899.

P.D. Joralemon, *A Study of Olmec Iconography*, Washington/D.C. 1971.

P.D. Joralemon, *The Olmec Dragon. A Study in Pre-Columbian Iconography*, in H.B. Nicholson (cur.), *Origins of Religious Art and Iconography in Preclassic Mesoamerica*, Los Angeles 1976.

G. Kubler, *The Iconography of the Art of Teotihuacan*, Washington/D.C. 1967.

G. Kubler, *Period, Style and Meaning in Ancient American Art*, in «New Literary History», 1 (1970), pp. 127-44.

D. de Landa, *Landa's Relación de las Cosas de Yucatán*, A.M. Tozzer (ed. e trad.), Cambridge/Mass. 1941 (trad. it. *Relazione sullo Yucatán*, Roma 1983).

M. León-Portilla, *Aztec Thought and Culture. A Study of the Ancient Nahuatl Mind*, Norman/Okl. 1963.

M. León-Portilla, *The Ethnohistorical Records for the Huey Teocalli of Tenochtitlan*, in Elizabeth Hill Boone (cur.), *The Aztec Templo Mayor*, Washington/D.C. 1983.

M. León-Portilla, *Pre-Columbian Literatures of Mexico*, Norman/Okl. 1969.

M. León-Portilla, *Time and Reality in the Thought of the Maya*, Boston 1973.

M. León-Portilla (cur.), *Native Mesoamerican Spirituality. Ancient Myths, Discourses, Stories, Doctrines, Hymns, Poems from the Aztec, Yucatec, Quiche-Maya, and Other Sacred Traditions*, New York 1980.

J. Marcus, *Emblem and State in the Classic Maya Lowlands. An Epigraphic Approach to Territorial Organization*, Washington/D.C. 1976.

H.B. Nicholson, *Religion in Pre-Hispanic Central Mexico*, in R. Wauchope et al. (curr.), *Handbook of Middle American Indians*, X, *Archaeology of Northern Mesoamerica*, Austin/Tex. 1971, pp. 395-441.

H.B. Nicholson, *Topiltzin Quetzalcoatl. The Once and Future Lord of the Toltecs*, Boulder/Col. 2001.

V.G. Norman, *Izapa Sculpture*, II, Provo/Utah 1976.

R. Piña Chán, *Los Olmecas antiguos*, México 1982.

B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1569-1582), México (1829-1830) 1956 (trad. it. parz. in T. Todorov e G. Baudot [curr.], *Racconti aztechi della Conquista*, Torino 1988, che contiene una traduzione integrale dal nahuatl del Libro XII). Opera tradotta in inglese come *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, I-XIII,

A.J.O. Anderson e Ch.E. Dibble (edd.), Santa Fe 1950-1982.
Laurette Séjourné, *El lenguaje de las formas en Teotihuacán*, México 1966.
Linda Schile e Mary Ann Miller, *Blood of Kings. Dinasty and Ritual in Maya Art*, New York 1986.
Linda Schele e D. Friedel, *A Forest of Kings. The Untold Story of the Ancient Maya*, New York 1990 (trad. it. *Una foresta di re*, Milano 2000).
A. Serrato-Combe, *The Aztec Templo Mayor. A Visualization*, Salt Lake City/Utah 2001.
J.E.S. Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing. An Introduction*, Norman/Okl. 1960.
J.E.S. Thompson, *Maya History and Religion*, Norman/Okl. 1970.
[In italiano segnaliamo:
S. Botta, *La religione del Messico antico*, Milano 2006.
D. Domenici, *I linguaggi del potere. Arti e propaganda nell'antica Mesoamerica*, Milano 2005.
R. Girard, *La Bibbia Maya. Popol-Vuh. Storia culturale di un popolo*, Milano 1979, 2ª ed. 1998.
A. López Austin e L. López Luján, *Il passato indigeno. Per una nuova storia del Messico precolombiano*, Milano 1998].

MIGUEL LÉON-PORTILLA

Culture del periodo Preclassico

Le usanze religiose del periodo Preclassico, o Formativo, della Mesoamerica (1500 a.C.-250 d.C.) possono soltanto essere dedotte a partire dai resti archeologici. Una delle regioni più studiate è il Bacino lacustre del Messico, nell'Altopiano centrale, dove frammenti di ceramica e di statuette consentono di determinarne la sequenza culturale e quella delle zone limitrofe. Durante il periodo Preclassico in queste regioni si registrò un aumento della popolazione sedentaria e un passaggio locale, piuttosto diversificato, dalle piccole comunità agricole, con una stratificazione sociale sviluppata, ai grandi aggregati urbani, con gerarchie politiche complesse. Questo periodo si divide in quattro momenti principali. Numerosi ricercatori hanno proposto durate differenti per le fasi principali e per le subfasi locali. Tuttavia questa è la cronologia comunemente accettata: Preclassico antico, 1500-800 a.C.; Preclassico medio, 800-500 a.C.; Preclassico tardo, 500-150 a.C.; Preclassico finale, 150 a.C.-250 d.C. (Piña Chán, 1972; Sanders et al., 1979).

Il Bacino del Messico. Nel corso del periodo Preclassico antico, la subfase Ixtapaluca (1400-800 a.C.), nella parte meridionale del Bacino del Messico, è caratterizzata da una ceramica fortemente legata allo stile olmeco di San Lorenzo, sulla costa del Golfo. La tradizione olmeca è anche evidente nelle statuette di grande raffinatezza che sono state rinvenute, in gran numero, nelle sepolture di Tlatilco, che pian piano sono state inglobate nell'attuale Città del Messico. La maggior parte di queste statuette raffigurano donne: alcune mostrano uno stato avanzato di gravidanza, che suggerisce una attenzione sia per la fertilità umana che per quella agricola. Altre figurine hanno due teste sopra un solo corpo oppure visi con tre occhi e due nasi: si crede che rappresentino indovini-guaritori. In generale si pensa che le statuette di Tlatilco, che risentono dello stile olmeco ma dimostrano anche caratteristiche locali, siano offerte funerarie, deposte nelle sepolture, senza alcuna esplicita funzione religiosa. L'influenza olmeca nel Bacino fu soltanto marginale; il suo impatto fu più intenso negli Stati di Morelos, Puebla e Guerrero. [Vedi anche *OLMECHI, RELIGIONE DEGLI*].

Nel periodo Preclassico medio nuovi villaggi apparvero intorno al sistema di laghi del Bacino del Messico (che ora sono praticamente scomparsi). A Zacatenco e a Ticoman sono state rinvenute moltissime statuette, ma di fattura più rozza. Visto che non sono state ritrovate nelle tombe, ma in depositi di rifiuti, si presume che fossero utilizzate come idoli nei culti domestici, anche se non ci sono rappresentazioni di divinità maschili o femminili con le quali possano essere identificate, così come non si rintracciano in esse elementi del sistema iconografico diffuso nei periodi Classico e Postclassico (250-1521 d.C.). Inoltre in questi luoghi non esiste una testimonianza concreta del fatto che si fosse realizzata un'architettura civico-cerimoniale. Si è affermato che una società capace di mantenere ceramisti, cioè gente che non si dedicava a tempo pieno alla produzione del cibo, avrebbe anche potuto sostentare una categoria di persone incaricate dei culti regiosi, come gli sciamani. Alcune statuette che rappresentano danzatori mascherati, con costumi del tutto particolari, sono state identificate come maghi (sciamani) e come giocatori di *pelota*, ma esse fanno parte della componente olmeca, così come lo sono le maschere di argilla (Coe, 1965). Evidenze concrete di sciamanismo, ampiamente diffuso nell'America settentrionale e in quella meridionale, sono invece completamente assenti nella Mesoamerica del periodo Preclassico.

Durante il periodo Preclassico tardo in alcuni siti della parte meridionale del Bacino del Messico si costruirono piramidi di proporzioni modeste: esse indicano l'inizio di attività cerimoniali al di fuori del nucleo familiare. Questo periodo è importante perché comporta una vera e propria esplosione demografica: Cuicuilco diventa il centro dominante, con una popolazione che va da 5.000 a 10.000 abitanti, mentre Ticoman resta un villaggio minore. A Cuicuilco molte piramidi minori, alle quali avrebbe potuto accudire la popolazione locale, si trovavano nella zona residenziale. Verso

il 400 a.C. una grande piramide tronco-conica di *adobe* (mattoni di terra cruda seccati al sole), con un rivestimento di pietra grezza, fu costruita a gradoni, o su diversi livelli, ognuno dei quali sosteneva una struttura che serviva come altare. L'accesso era attraverso una rampa rivolta a oriente, verso il sorgere del sole. La città e le parti inferiori della piramide furono ricoperte da una colata di lava che, secondo gli ultimi calcoli, si deve a una eruzione che avvenne intorno al 400 d.C., quando ormai da tempo Cuicuilco non era più un centro dominante (Heizer e Bennyhoff, 1972). In ogni caso le prime eruzioni del vicino vulcano Xitle, accompagnate da spettacolari fuoriuscite di fuoco, fumo e lava, portarono alla creazione della prima divinità mesoamericana, il «dio anziano del fuoco». Egli è raffigurato, inizialmente in argilla e soltanto più tardi in sculture di pietra, come un uomo vecchio e senza denti, dal viso rugoso, che sorregge sulla testa un grande braciere per l'incenso. Questa divinità, il cui nome è conosciuto in lingua nahuatl (azteco) come Huehueteotl (Dio anziano), divenne una delle più importanti divinità del pantheon di Teotihuacan e, dopo l'intervallo tolteco, riapparve nel pantheon degli Aztechi sotto le spoglie di Xiuhtecuhtli (Signore turchese o Signore dell'anno). Bruciare incenso come offerta per la supplica agli dei divenne una usanza comune in tutta la Mesoamerica, sia nei rituali domestici sia durante i complessi rituali che avvenivano nei templi. Questa pratica è documentata dalla grande quantità e varietà di incensieri di ceramica che sono stati rinvenuti negli scavi archeologici.

Prima che i conflitti interni la portassero al declino (200-100 a.C.), Cuicuilco ha contribuito molto all'ascesa di Teotihuacan, un insediamento che crebbe molto rapidamente nella zona settentrionale del Bacino e che durante il periodo Preclassico finale divenne il centro politico e cerimoniale dominante, con ramificazioni in gran parte della Mesoamerica, fino alla sua scomparsa, nel 750 a.C.

Tra il 150 e l'1 a.C., Teotihuacan si estendeva sopra un'area di circa 6 chilometri quadrati ed era una comunità agricola molto stratificata. Divenne un centro urbano di 25.000-30.000 abitanti durante la fase Tzacualli (1-150 d.C.), momento nel quale il sistema reticolare della città si sviluppò lungo un asse nord-sud, conosciuto come il Viale dei Morti (chiamato così dagli Spagnoli, che pensavano fosse una necropoli). Su entrambi i lati di questo asse furono costruiti numerosi gruppi architettonici, ognuno dei quali composto da tre piramidi con tempio e patio centrale. La monumentale Piramide del Sole (alta 63 metri) e la Piramide della Luna furono terminate in questa fase, frutto di un solo momento costruttivo durato cinquant'anni (ancora una volta i nomi furono assegnati dagli Spagnoli). Il recinto cerimoniale, lungo oltre 4 chilometri, era utilizzato per funzioni sia civiche sia religiose e divenne un centro di pellegrinaggio. La stretta dipendenza dalla stagione delle piogge per l'agricoltura, fece sorgere il culto di un dio della pioggia e del fulmine, Tlaloc, che divenne la divinità suprema e continuò a essere, anche nelle culture più tarde e fino alla Conquista spagnola (1521), uno degli dei principali. La presenza in quest'epoca di una istituzione religiosa gerarchizzata si può ricavare dall'arte e dall'architettura. Nel periodo Classico (250-750 d.C.) il pantheon crebbe e Teotihuacan divenne la città più grande del Nuovo Mondo.

Il Messico occidentale. A Gunajuato, a nord-est del Bacino del Messico, furono in gran numero utilizzate come offerte funerarie ceramiche elaborate e figurine finemente modellate della fase Chupicuaro (500-1 a.C.). Inoltre flauti di argilla, fischietti e sonagli furono deposti nelle tombe dei bambini. Si realizzavano cerimonie di decapitazione legate alla guerra, anche se queste pratiche non si diffusero se non a partire dal periodo Classico medio e tardo.

Le culture del periodo Preclassico del Messico occidentale (dove si trovano gli attuali Stati di Michoacán, Colima, Jalisco e Nayarit) restarono al di fuori della tradizione che si condivideva nella Mesoamericana fino al 350 d.C. circa, momento in cui le civiltà di Teotihuacan e della costa del Golfo cominciarono a infiltrarsi anche in quest'area e a introdurre la loro cultura e la loro ideologia.

Degna di nota tra questi *chiefdom* ancora debolmente uniti è l'attenzione che essi dimostrarono verso la morte, evidenziata dalla tradizione delle tombe a pozzo (circa 200 a.C.-400/500 d.C.). Tale usanza, che non ha confronti in altre aree della Mesoamerica, si sviluppa in un'area che descrive un grande arco che dalla zona centromeridionale di Nayarit attraversa la parte centrale di Jalisco fino a Colima. Le tombe sono composte da un pozzo d'entrata verticale profondo da 1,5 a 8 metri, con gallerie corte e anguste verso la fine, che immettono in una o più camere scavate nella dura roccia vulcanica (*tepetate*). Dopo la sepoltura, il pozzo veniva riempito con detriti e terra; lastre di pietra a chiusura dell'ingresso impedivano ai detriti di invadere le camere funerarie. Le offerte delle sepolture comprendevano grandi figure di argilla, nello stile locale, cave all'interno, che rappresentano uomini (alcuni guardiani delle tombe, con armatura e armi) e donne in posizioni e atteggiamenti diversi. Le figure umane hanno lineamenti stilizzati e corpi sproporzionati, ma sono estremamente espressive, tanto da sembrare ritratti. Esse rispecchiano le usanze, i vestiti e gli accessori degli antichi abitanti della regione (von Winning, 1974).

Scene modellate in argilla di processioni funerarie e

di cordoglio descrivono i riti che precedevano la sepoltura: mostrano i dolenti che seguono ordinatamente il feretro che viene trasportato verso una casa, oppure un gruppo di persone in lutto che circondano un cadavere. Altre offerte, trovate sempre nelle tombe, comprendono rozze figurine in argilla attaccate su tavolette, che rappresentano scene complesse di abitanti e le loro capanne, raduni familiari, scene del gioco della *pelota*, rituali di spargimento di sangue e di perforazione delle guance e danzatori con musicisti. La quantità di modellini di case a uno o due piani, alcuni con varie stanze, risulta molto interessante soprattutto perché in quest'area non si utilizzava architettura in pietra. Essi erano la replica di costruzioni con pareti in canniccio legato e rivestito di fango (in Messico questa tecnica costruttiva si chiama *bajareque*), con i tetti di paglia. Offerte di questo tipo erano intese come rifugi nell'Aldilà.

Tra queste piccole ma solide statuette, ce ne sono alcune che mostrano una donna legata a una tavola. Sembra che queste rappresentino i corpi sul catafalco, preparati per i riti funerari e pronti per essere calati nel pozzo della camera di sepoltura. Ceramiche simili, che rappresentano «figure a letto», si realizzavano nello stesso periodo in Ecuador e, sporadicamente, nel Vecchio Mondo (von Winning e Hammer, 1972).

Nelle tombe a pozzo sono state anche rinvenute in gran numero statuette di animali, anch'esse cave. A Colima abbondano quelle di cani, la cui figura pasciuta indica che erano stati deliberatamente ritratti in quel modo per fornire cibo ai defunti (nel periodo azteco grassi cani venivano venduti nei mercati per l'alimentazione umana). In alcune tombe di Tlatilco e Chupicuaro sono stati trovati scheletri di cani accuratamente interrati: era credenza comune che i cani avrebbero aiutato l'anima del defunto nel suo cammino attraverso i pericoli del mondo sotterraneo.

L'idea, generalmente accettata, che le sculture delle tombe a pozzo ritraggano personaggi e vita quotidiana di quel tempo viene respinta da Peter T. Furst (1975). Basandosi su paragoni etnografici – principalmente sulle usanze e sulle credenze degli sciamani dei moderni Indios Huichol, i cui antenati vivevano in una parte dell'area della tradizione delle tombe a pozzo – egli conclude che l'arte del Messico occidentale ha lo stesso significato religioso di quella di altre parti della Mesoamerica. In ogni caso, nessuna delle figurine mostra caratteristiche assimilabili a divinità o a impersonatori di divinità, come avviene in altre rappresentazioni iconografiche religiose della Mesoamerica. Le riproduzioni di Tlaloc e Huehueteotl appariranno soltanto dopo la fine della tradizione delle tombe a pozzo. In assenza di piramidi con templi e di reperti documentali di rilievo, queste sculture sono l'unica testimonianza dell'esistenza di un cerimoniale che enfatizzava il culto dei morti.

L'area di Guerrero e Puebla-Tlaxcala. In questa zona il cerimonialismo di periodo Preclassico fu introdotto da «intrusi» olmechi. Per il periodo che segue al declino degli Olmechi (dopo l'800 a.C.) manchiamo completamente di informazioni sugli aspetti sociali, politici e religiosi. Dalla regione di Mezcala, nello Stato di Guerrero, proviene un numero notevole di figurine e di maschere antropomorfe altamente stilizzate, che si possono collocare tra i modelli olmechi e quelli di Teotihuacan, anche se la sequenza stilistica non si riesce a datare. Oltre alle piccole sculture in pietra vi sono modellini di facciate di templi con porte e, a volte, una figura umana posta in piedi sulla sommità della scalinata. Nonostante questi ritrovamenti, simili templi in muratura non sono stati scoperti nella regione di Mezcala e l'epoca alla quale risalgono questi manufatti è sconosciuta. Probabilmente le sculture di templi furono realizzate nel periodo Classico. Nella valle di Tehuacán la trasformazione dei primi piccoli villaggi in grandi comunità urbane avvenne parallelamente ad altre parti della Mesoamerica. I ritrovamenti archeologici non danno indicazioni sulle attività religiose.

Riassumendo: le figurine del periodo Preclassico che apparvero in tutto il Messico a nord del diciottesimo parallelo si assomigliano nella misura in cui i loro tratti erano incisi e vi erano aggiunte strisce di argilla. Né queste figurine né quelle delle tombe a pozzo rappresentavano divinità ben definite con attributi distintivi, come invece accadde in epoche successive. Se si escludono le conseguenze dell'influenza degli Olmechi e i primi esordi del culto del dio anziano del fuoco a Cuicuilco e del dio della pioggia Tlaloc a Teotihuacan, nelle altre regioni, come disse Ignacio Bernal, gli dei non erano ancora nati.

BIBLIOGRAFIA

M.D. Coe, *The Jaguar's Children. Pre-Classic Central Mexico.* New York 1965.

P.T. Furst, *House of Darkness and House of Light. Sacred Funtion of West Mexican Funeral Art*, in Elizabeth P. Benson (cur.). *Death and the Afterlife in Pre-Columbian America. A Conference at Dumbarton Oaks, October 27th, 1973*, Washington/D.C. 1975.

R.F. Heizer e J.A. Bennyhoff, *Archaeological Excavations at Cuicuilco, Mexico, 1957*, in P.H. Oelsen (cur.) *Research Reports. 1955-1960 Projects, National Geographic Society*, Washington/D.C. 1972, pp. 93-104.

R. Piña Chán, *Historia, arqueología y arte prehispánico*, México 1972.

W.T. Sanders, J.R. Parsons e R.S. Santley, *The Basin of Mexico*

Ecological Processes in the Evolution of a Civilization, New York 1979.
H. von Winning, *The Shaft Tomb Figures of West Mexico*, Los Angeles 1974.
H. von Winning e Olga Hammer, *Anecdotal Sculpture of Ancient West Mexico*, Los Angeles 1972.

HASSO VON WINNING

Culture del periodo Classico

Il periodo Classico nella Valle del Messico e nei suoi dintorni (150 a.C.-750 d.C.) fu un momento di fioritura, di grandi successi e di progressi intellettuali nel campo dell'arte, del governo e dell'ideologia. In questi secoli si definisce chiaramente l'urbanistica. Si sviluppò una fitta rete di commerci lungo strade sicure, che aiutava alla diffusione delle idee e dei beni materiali da un lato all'altro della Mesoamerica, oltre a un consolidamento del pensiero religioso e cerimoniale.

Le informazioni sulla religione del periodo Classico si fondano sui dati archeologici: visto che non sono giunti fino a noi documenti scritti, è necessario fare riferimento ai dipinti parietali, all'architettura e ad altre opere d'arte. In ogni caso le cronache del XVI secolo che descrivono le credenze religiose degli Aztechi e le loro usanze – quasi otto secoli dopo il declino di Teotihuacan – possono aiutarci a interpretare le popolazioni precedenti, se usate con cautela. Anche le ricerche etnografiche possono fare luce sulle antiche culture, quando, con frequenza, sembra che proseguano la stessa tradizione. Va anche ricordato che la Mesoamerica è sempre stata un'area culturalmente unificata, non come avvenne, per esempio, per le civiltà del Mediterraneo, che interagirono con culture completamente differenti fin da epoche molto antiche. La Mesoamerica precolombiana, oltre al fatto che le sue culture avevano in comune lo sviluppo urbano, era per molti versi unificata attraverso un sistema ideologico comune, anche se con varianti regionali e temporali. Questa evidente tradizione alla base di molte credenze fondamentali ci consente di comparare tra loro diverse culture, ma soltanto in certa misura e tenendo conto dei cambiamenti nel corso del tempo.

Durante il periodo Classico si formalizzarono le caratteristiche della religione della Mesoamerica. Gli schemi di credenze, di riti e di iconografia, alcuni dei quali derivavano da culture più antiche, si fissarono e andarono a formare le basi per quelli delle società più tarde, in special modo dei Toltechi e degli Aztechi. Alcune delle caratteristiche principali sono la credenza che le forze della natura siano animate e il computo del tempo coordinato con gli spazi sacri e con l'osservazione dei corpi celesti. Vi erano complicati cerimoniali che permeavano ogni cosa, sostenuti dall'iconografia e dai miti di tradizione orale. Le divinità erano molto numerose, a volte avevano aspetto umano e a volte erano concepite come animali, che rappresentavano rispetto a loro una sorta di doppione. La religione si collegava con l'organizzazione sociale, con la politica, l'economia, l'arte, la musica e la poesia. Di fatto c'era un dio patrono per ogni attività e si facevano offerte dedicate a ogni oggetto, partendo da fiori particolari riservati ai sovrani fino agli umili attrezzi per la semina e la raccolta. Il mondo era una struttura sacra, un'immagine del cosmo.

Gli insediamenti e gli edifici (e probabilmente anche le attività dell'uomo, come la danza e le processioni) erano orientati verso il sole, la luna, le stelle e verso i luoghi geografici considerati sacri. Lo splendore architettonico si manifestava nelle strutture piramidali sormontate da un tempio; la maggior parte era dipinta con colori simbolici e i loro interni ed esterni erano coperti da pitture murali. Il tempio, in ogni città, rappresentava l'*axis mundi*, il centro dell'universo. La scultura riproponeva temi religiosi e gran parte della ceramica era decorata con le effigi delle divinità. La visione del mondo della Mesoamerica del periodo Classico era popolata da divinità che intervenivano in ogni momento della vita. I governanti erano profondamente legati alle cerimonie rituali: ognuno aveva compiti sacerdotali e gli stessi sacerdoti controllavano il calendario rituale e, quindi, il ciclo agricolo, che era parte essenziale dell'economia.

Teotihuacan. Durante il periodo Classico, Teotihuacan, che significa «il luogo dove si fanno gli dei», divenne il centro della Mesoamerica. Vasto insediamento che occupava quasi 13 chilometri quadrati nella valle che portava lo stesso nome, una valle secondaria del grande Bacino del Messico, la città di Teotihuacan fu il centro dominante del periodo Classico e il più urbanizzato del Nuovo Mondo. Teotihuacan al momento del suo massimo splendore controllava le vie commerciali e forniva i modelli religiosi a molte altre culture, ma fin dalle sue origini aveva preparato il terreno per la sua successiva grandezza.

La fondazione e la storia antica. Verso l'inizio del I secolo d.C. un piccolo insediamento fu fondato nella parte settentrionale di quella che oggi è conosciuta come la valle di Teotihuacan. Dopo l'eruzione del vulcano Xitle, nella parte meridionale del Bacino del Messico (circa nel 1000 a.C.), alcuni degli abitanti di Cuicuilco, centro che era stato sepolto dalla lava, probabilmente si spostarono a oriente, nella zona di Teotihuacan. Essi portarono con sé le loro divinità, in special modo il dio del fuoco. Lo vediamo riprodotto negli incensieri teoti-

huacani del Dio anziano, Huehueteotl, che probabilmente ebbero origine a Cuicuilco. Nei suoi primi momenti Teotihuacan venne anche influenzato fortemente dalle popolazioni di Puebla-Tlaxcala. Durante le fasi Patlachique (150-1 a.C.) e Tzacualli (1-150 d.C.), Teotihuacan visse un periodo di crescita tumultuosa: molte popolazioni delle parti orientali e meridionali del Bacino del Messico si concentrarono in quest'area, aumentando la popolazione di Teotihuacan fino a raggiungere 8.000 o più abitanti (Sanders et al., 1979, pp. 184ss.; Millon, 1981, p. 221). Questa concentrazione era legata al controllo diretto della città sulla produzione agricola e sull'industria dell'ossidiana, così come alla sua importanza come centro economico regionale, che allo stesso tempo stimolava le manifestazioni religiose.

Verso la fine della fase Tzacualli fu costruita la grande Piramide del Sole, che raggiunge più di 63 metri di altezza e la cui base misura 225 metri su ogni lato. Poco dopo fu edificata la Piramide della Luna, con il Viale dei Morti che vi conduceva direttamente (gli Aztechi diedero i nomi a queste strutture, ma non sappiamo come le chiamassero gli abitanti di Teotihuacan). L'orientamento del Viale dei Morti è spostato di 15° 28' verso est e la maggior parte delle strutture principali è allineata secondo questo asse, un po' sfasato rispetto alle direzioni cardinali. Dalla fase Tzacualli in avanti un grande impulso costruttivo riempì Teotihuacan di splendide strutture, tutte accuratamente pianificate seguendo un modello a scacchiera.

Le grotte e i culti. Il luogo dove si erge la Piramide del Sole era il più sacro di Teotihuacan, al di sotto del quale, infatti, si trova una grotta. Tutte le grotte erano considerate sacre nella Mesoamerica e questa, in particolare, indicava il punto ove costruire la grande piramide. Teotihuacan era un luogo di potente attrazione religiosa e richiamava pellegrini da ogni dove. La loro affluenza numerosa senza dubbio stimolò il bisogno di costruire edifici ancor più spettacolari e probabilmente fornì le risorse economiche e di mano d'opera per i lavori. Secondo Mircea Eliade (1957), il tempo sacro viene rivissuto in un luogo sacro attraverso i pellegrinaggi e lo spazio divino viene ripetuto costruendo un edificio sacro sull'altro. A Teotihuacan questa sovrapposizione si realizzò pienamente quando la grande piramide fu edificata sopra un antico santuario, a sua volta eretto sopra una grotta sotterranea. Da molto tempo la grotta era stata un luogo di culto e questa fu una delle ragioni per cui Teotihuacan divenne un centro religioso. La presenza di un sistema di drenaggio che portava l'acqua nella grotta (Millon, 1981, p. 234) indica che vi si celebravano riti associati all'acqua e i resti di fuochi rituali suggeriscono la giustapposizione di acqua e fuoco, accostamento fondamentale nella religione della Mesoamerica. Come suggerisce René Millon, i guardiani delle credenze e dei culti della sacra grotta avevano un grande prestigio e questo fatto, unito all'importanza della religione e del rituale, svolse un

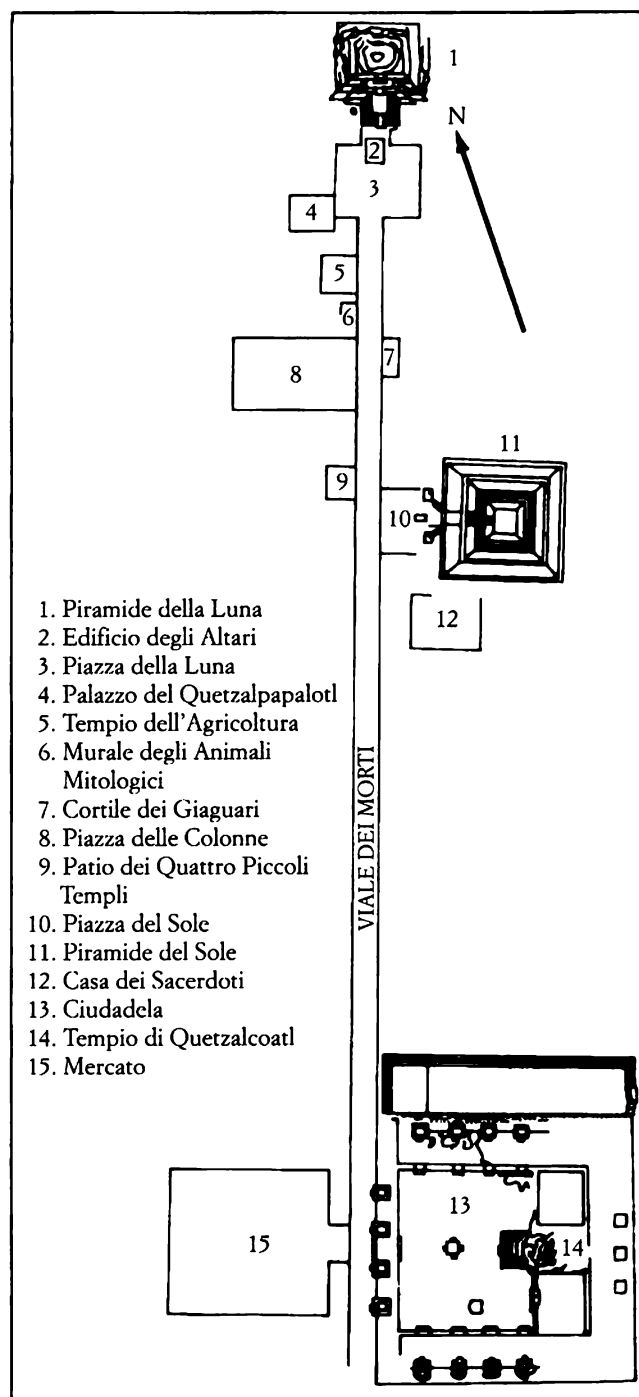



FIGURA 1. *Schema semplificato del complesso del Viale dei Morti. Teotihuacan.*

ruolo fondamentale nella costruzione della gerarchia sociale di Teotihuacan e nella legittimazione dell'autorità dello Stato. [Vedi *CAVERNA*, vol. 4].

Orientamento, progettazione simbolica e architettura. La progettazione urbana, l'architettura e il mito erano tra loro legati nell'antico Messico. Il rapporto delle concezioni religiose e cosmologiche con una profonda conoscenza della natura costituiva gran parte della visione del mondo del periodo Classico. L'orientamento della maggiore direttrice di Teotihuacan, il Viale dei Morti, era stato fissato astronomicamente e secondo il calendario. Anche la costellazione delle Pleiadi aveva la sua importanza, dal momento che alcune strutture erano orientate verso il punto nel quale essa sorgeva. La facciata principale della maggior parte delle piramidi, a parte quella della Luna, era rivolta a ovest (cioè nella direzione del tramonto), come molti dei monumenti delle successive culture della Mesoamerica. Un particolare simbolo astronomico, ritrovato in posizioni strategiche in tutta la città, era anche responsabile dell'orientamento delle strade e delle strutture. Questo simbolo è la «croce puntinata», un circolo diviso in quattro parti da puntini, il cui numero probabilmente è da riferire a un computo calendariale e rituale. Era inciso sul pavimento degli edifici cerimoniali e su molte rocce alla periferia della città, che risultano perfettamente allineate con i monumenti (Aveni, 1980, p. 223).

Ci sono più di 75 templi in città. Alcuni di essi, lungo il Viale dei Morti, sono raggruppati in complessi di tre, forse un numero simbolico. A Teotihuacan sono stati rinvenuti più di 2.000 complessi residenziali, ognuno dei quali ha al suo interno uno o più templi locali; spesso anche nei complessi minori è stato trovato almeno un tempio in miniatura, nel centro del patio. Il fatto che l'ambiente naturale e le sue caratteristiche topografiche fossero parte della visione del mondo di Teotihuacan e che fossero tenute in considerazione nella progettazione della città risulta evidente dalla relazione con le montagne, con le grotte e con gli specchi d'acqua dei dintorni. Sulla cima delle montagne si celebravano riti dedicati agli dei della pioggia, poiché in quei luoghi le nuvole si radunano e formano il prezioso liquido. Le cronache che si riferiscono agli Aztechi, le cui usanze possono forse fornire un'idea sui periodi più antichi, ci dicono che le montagne erano viste con attributi femminili: si pensava che l'acqua venisse generata dentro di loro come in un utero. La montagna a nord della Piramide della Luna era chiamata dagli Aztechi Tenan, «la madre» (cioè la madre del popolo). Colline e pozze d'acqua erano considerate sacre, così come gli alberi, perché proteggevano la popolazione e fornivano nutrimento sotto forma di foglie, frutta e radici.

Teotihuacan, come gran parte della Mesoamerica, era essenzialmente dedita all'agricoltura. Il rispetto delle stagioni era scandito da un calendario rituale e l'invocazione della pioggia, grazie alla conciliazione con gli dei, era un cerimonia importante. Il lago di Texcoco, la grande massa d'acqua che copriva gran parte del Bacino del Messico, arrivava quasi ai confini di Teotihuacan ed era fonte di alimentazione e via di trasporto. Quindi per gli abitanti di Teotihuacan gli dei dell'acqua erano associati con «Nostra Madre» (il nome con cui si chiamava il lago in epoca azteca) e con la pioggia e la cima delle montagne. Questo scenario di abbondanza di prodotti della natura a Teotihuacan era intensificato dai locali giacimenti di ossidiana, un materiale che era considerato di natura divina.

Come mostrato nella figura 1, il Viale dei Morti si sviluppa per oltre 2 chilometri, dalle Piramidi del Sole e della Luna fino alla Ciudadela, centro religioso e politico di Teotihuacan per gran parte della vita della metropoli. Il vasto quadrangolo (4,4 ettari) è circondato su ognuno dei quattro lati da larghe piattaforme sormontate da quattro basse piramidi su tre lati e da tre piramidi sul lato est e sul retro (Millon, 1981, p. 203). L'accesso al complesso avviene soltanto dal Viale dei Morti a occidente e da settentrione: questo suggerisce che l'entrata e l'uscita erano strettamente controllate. Il quartiere residenziale a nord-est e a sud-est della Ciudadela poteva ospitare circa 250 persone, forse alti funzionari del culto. George L. Cowgill afferma che, quando il capo dello Stato risiedeva nella Ciudadela, la sua presenza in quel luogo era soprattutto rivolta a pratiche cerimoniali, mentre la vera e propria attività di governo si svolgeva da qualche altra parte (Cowgill, 1983). Una piattaforma quadrata con una scalinata su ogni lato, nel centro del quadrangolo, suggerisce riti con largo intervento di pubblico; evidentemente in quel luogo si svolgevano anche rappresentazioni teatrali di carattere religioso.

Al limitare est della Ciudadela si erge la maestosa piramide conosciuta come Tempio di Quetzalcoatl, così chiamato per via dei serpenti piumati che ne decorano la facciata – anche se il tempio non necessariamente era dedicato a Quetzalcoatl, che nel periodo Postclassico era il dio della civiltà, della creazione e delle arti. In facciata si trovano anche alcune teste di serpenti di fuoco identificate per molto tempo erroneamente con rappresentazioni del dio della pioggia Tlaloc. Lo spettacolare Tempio di Quetzalcoatl fu eretto nel secondo periodo costruttivo della Ciudadela (probabilmente tra il 150 e il 200 d.C.) ed è in parte contemporaneo alle Piramidi del Sole e della Luna; esso fu utilizzato (e più volte ricostruito) fino al collasso di Teotihuacan, avvenuto intorno al 750 d.C. Verso il 300 d.C. un'altra piramide minore, l'Adosada (spagnolo, «addossata»),

fu appoggiata alla sua facciata, in parte bloccando l'edificio precedente. L'Adosada sembra aver aumentato, più che occultato, l'importanza religiosa del Tempio di Quetzalcoatl. Forse questa rimodellazione fu, piuttosto che ideologica, semplicemente architettonica. Secondo Cowgill (1983), il significato politico e religioso che si combina nella Ciudadela e nel culto della Piramide di Quetzalcoatl era intimamente legato alla classe al potere di Teotihuacan. Egli afferma anche che l'aumento delle attività associate al Tempio di Quetzalcoatl potrebbe aver richiesto la costruzione di questo edificio ulteriore.

Una piccola piramide nella parte meridionale della Ciudadela è decorata con X rosse e circoli verdi, simboli dell'acqua, «ciò che è prezioso». La X è chiaramente un *ollin*, simbolo del movimento (o del movimento del sole, secondo la successiva tradizione degli Aztechi). L'unione di acqua e fuoco (in questo caso il sole) in questo periodo si rappresentava così. Anche se la combinazione significherà «guerra» nel periodo Postclassico, a Teotihuacan può aver avuto semplicemente un significato astronomico.

Un'altra grande area con residenze, piramidi, piattaforme, templi e patii, che occupa vari ettari lungo la via di percorrenza principale, e conosciuta come il complesso del Viale dei Morti, è stata identificata come il presunto centro di attività di governo. Il *talud* (pannello inclinato), in combinazione con il *tablero* (pannello verticale), compone la facciata tipica delle strutture religiose di Teotihuacan e si è creduto per molto tempo che essi fossero l'elemento distintivo per poter identificare un edificio come tempio (Millon, 1981, p. 229).

Tali elementi architettonici erano anche utilizzati per edifici pubblici e complessi residenziali, così da dare un carattere di sacralità sia all'intero viale sia ad altri edifici in altre zone, le cui facciate erano costruite secondo la tecnica che combinava *talud* e *tablero*. Juan Vidarte de Linares (citato in Cowgill, 1983) ha interpretato il Viale dei Morti, contornato da piattaforme templari così costruite, come una grande cattedrale a cielo aperto.

L'arte. L'arte di Teotihuacan è profondamente religiosa. La pittura murale (una delle massime espressioni artistiche) su edifici, templi e santuari ha portato Clara Millon (citata in Millon, 1981, p. 213) a considerarla «il mezzo grafico ufficiale per trasmettere idee e credenze... ideologicamente accettabili e auspicabili». Le pitture murali erano un mezzo ideale per comunicare visto che si trovavano all'esterno e potevano essere osservate da tutti. All'interno dei palazzi, dove usualmente erano inserite in un contesto più chiaramente religioso, i messaggi di queste pitture, forse intesi soltanto dai sacerdoti, potevano anche aver costituito una sorta di «libro» didattico murale. La scultura a Teotihuacan era in genere architettonica: «merli» a decorazione del tetto degli edifici (*almenas*), che rappresentavano segni dell'anno, balaustre (*alfardas*) in forma di serpente sulle scale (che successivamente si vedranno anche a Tenayuca, Chichen Itza e altri siti), teste di pietra zoomorfe sulle facciate degli edifici (per esempio sul Tempio di Quetzalcoatl e sulla Piramide del Sole) e sculture in pietra che probabilmente rappresentano divinità, come il dio anziano del fuoco. Un bassorilievo scoperto da poco nella Piazza ovest del complesso del Viale dei Morti rappresenta un personaggio con le caratteristiche del dio della pioggia, che regge un sonaglio in ciascuna mano. Secondo Noel Morelos, l'archeologo che lo ha rinvenuto, l'immagine è simile in alcuni aspetti a quelle dei murali di Tetitla e Tepantitla a Teotihuacan. Un'altra fonte ricca di informazioni è la ceramica, dipinta o decorata con varie tecniche, che rappresenta riti e divinità, oppure sacerdoti.

I grandi incensieri trovati a Teotihuacan a volte sono chiamati «teatri», perché le maschere che sono intorno ad essi assemblate, circondate da elementi simbolici, ricordano in qualche modo uno scenario. I *candeleros* (spagnolo, «candelabri») sembra fossero usati per bruciare copale: a Teotihuacan non c'erano candele. Il modo in cui si usavano le figurine di argilla si può solo supporre. Alcune potevano essere destinate agli altari domestici oppure potevano essere portate dai pellegrini come ricordo dei luoghi sacri. Le «figurine ritratto», a volte chiamate «danzatori», raffigurano persone piccole, nude, senza sesso, colte in posizioni particolarmente animate. Altre statuette sono «marionette», con braccia e gambe mobili, i corpi nudi e le teste accuratamente modellate e adornate. La mancanza di decorazione sul corpo delle «figurine ritratto» e delle «marionette» fa pensare che fossero vestite di carta ottenuta dalla corteccia di qualche albero, un materiale rituale per usi cerimoniali. I cani di argilla potrebbero essere, come tra gli Aztechi, rappresentazioni degli animali che accompagnavano i defunti nell'Aldilà.

Un probabile culto rivolto ai guerrieri, che presuppone relazioni con altre regioni della Mesoamerica, è indicato dalla riproduzione di soggetti militari nelle pitture murali, nella ceramica decorata e nelle figurine. Alcune figurine portano vestiti tipici dei guerrieri e caschi che riproducono animali. Rappresentazioni dipinte di personaggi che sorreggono cuori rimossi sulla punta di coltelli, come nel murale di Atetelco (un altro complesso architettonico o palazzo), indicano probabilmente la presenza di un particolare culto, ma potrebbero anche rappresentare il sacrificio umano che si compiva per ragioni rituali. Basandosi sui lavori di Hasso von Winning e George Kubler, Esther Pasztory (1978, p. 133) nota che a Teotihuacan i temi collegati con la guerra rappre-

sentano il dio del sole come un uccello rapace o come un felino, i guerrieri sotto sembianze animali e utilizzano spesso il simbolo di un gufo che regge un'arma.

Le sepolture. Anche le usanze funerarie aiutano a far luce sulla religione a Teotihuacan. Si praticava la cremazione e probabilmente essa era in relazione con la più tarda credenza azteca secondo la quale i beni di una persona dovevano essere bruciati per poter viaggiare nell'Aldilà, dove infine sarebbero stati consegnati al signore dei morti. Si praticava anche l'inumazione. Le sepolture erano accompagnate da corredi funerari: recipienti il cui contenuto poteva essere cibo o altri beni per l'altro mondo e oggetti in miniatura che rappresentavano offerte simboliche. Con la mica erano decorati alcuni grandi incensieri e alcune urne; essa è stata trovata anche al di sotto dei pavimenti, ma il suo significato è oscuro. Questo minerale, comunque, è in qualche modo simile agli specchi, che erano usati per la divinazione.

Le divinità. I nomi delle divinità di Teotihuacan ci sono sconosciuti, perciò ci riferiamo a loro indicando le loro caratteristiche o i loro simboli e a volte comparandoli con le divinità degli Aztechi la cui iconografia e le cui funzioni sono simili. Esther Pasztory (1973, p. 147) notò che la struttura dell'iconografia di Teotihuacan è simile sotto molti aspetti a quella degli Aztechi, per la quale esistono molti documenti scritti, e che a Teotihuacan sono stati identificati gruppi di immagini con caratteristiche analoghe a rappresentazioni di divinità azteche. La presenza di dei associati all'acqua e all'agricoltura è indicata da simboli acquatici come ruscelli, acqua che gocciola da conchiglie, pesci, rane e ninfee. Il dio collegato con la pioggia e con la terra si riconosce per alcune caratteristiche che si ritrovano nella divinità azteca Tlaloc (occhi sporgenti e zanne, per esempio), ma anche per una ninfea in bocca, un fulmine, un recipiente con acqua, un copricapo con un segno dell'anno e tratti di coccodrillo. Pasztory lo chiama «Tlaloc A». «Tlaloc B», invece, apparve più tardi sulla scena, quando a Teotihuacan si manifestò una certa tendenza al militarismo. Alcuni dei tratti caratteristici di questo Tlaloc B sono la lingua biforcuta, la *bigotera* (spagnolo, «baffi») e i lineamenti di felino. Entrambi i Tlaloc sono associati all'acqua, anche se il secondo, la cui immagine è stata ritrovata anche in centri stranieri ed è forse relazionata con rappresentanti dello Stato di Teotihuacan, sembra essere collegato a relazioni militari e ai rapporti con gli stranieri. Pasztory (1978, p. 134) vede Tlaloc B (o Tlaloc Giaguaro) come la possibile divinità patrona di Teotihuacan e afferma che il «culto della divinità patrona», che più tardi sarà praticato tra i Toltechi e gli Aztechi e che era diverso dal culto degli antenati divinizzati, ebbe la sua origine proprio a Teotihuacan. L'autrice afferma anche che quella di Teotihuacan fu la prima cultura nella Mesoamerica che sviluppò un culto di Stato a partire dall'antico culto della fertilità agricola. A questo bisogna aggiungere l'importanza del sostentamento idrico garantito dal vicino lago, al quale vanno probabilmente riferiti molti dei simboli dell'acqua.

Le attestazioni di altre divinità sono scarse, ma al di sopra di tutte pare esserci stato Huhueteotl, il cui braciere costruito per essere portato sulla testa suggerisce che fosse il dio del fuoco, e inoltre una divinità che rappresenta la Madre della terra e che potrebbe essere associata all'acqua e alla vegetazione. Ella è dipinta, nei murali di Tepantitla, circondata da simboli della fertilità come piante, gocce d'acqua, semi e uccelli. Un tempo si pensava che ella fosse una divinità maschile dell'acqua, che in epoca azteca ha avuto diversi nomi, tra cui Xochiquetzal (Fiore prezioso). Anticipatrici di questa divinità potrebbero essere alcune figurine il cui copricapo è adornato con fiori, il segno distintivo di Xochiquetzal. Una maestosa statua in pietra scoperta vicino alla Piramide della Luna potrebbe essere anch'essa associata con l'acqua, visti i «meandri» (simboli dell'acqua) rappresentati sui suoi indumenti. Il culto della fertilità agricola era associato alle divinità della terra, dell'acqua, della pioggia, del raccolto, del sole e della luna. Un grande disco di pietra con raggi che circondano un teschio sembra una rappresentazione del sole. Esso era dipinto in rosso, il colore che veniva anche applicato sul corpo dei defunti: perciò potrebbe raffigurare il sole al tramonto, che muore a occidente. Alcune figure deformi rappresentate nei murali di Atetelco potrebbero mostrare Nanahuatzin, il dio deforme degli Aztechi che divenne poi il sole. Un'altra divinità che viene riprodotta è il Serpente piumato, ma non c'è modo di sapere se sia lo stesso dio che gli Aztechi venerarono con il nome di Quetzalcoatl. Vi è anche un dio scorticato riprodotto in figurine di argilla o su vasi di ceramica. Una statua rappresenta un dio scorticato (o un suo sostituto) che indossa una pelle umana. Questa divinità potrebbe essere associata al successivo Xipe Totec, il dio della vegetazione degli Aztechi, anche se questa grande immagine in argilla risale all'inizio del periodo Postclassico.

Potrebbe anche esserci stato un «complesso duale», una forza creatrice maschile e femminile insieme, come quella che esisterà in seguito nella cosmologia degli Aztechi. Ciò si può dedurre dalle due piramidi principali. Innumerevoli statuette cave, che a loro volta contenevano al loro interno una o più figurine completamente vestite, possono simbolizzare questa divinità creatrice. Ma le prove più convincenti indicano che il pantheon si costruiva intorno a forze dell'acqua e della fertilità.

La creazione del sole a Teotihuacan. Gli animali rap-

presentati su un dipinto parietale chiamato il Murale degli Animali Mitologici potrebbero essere una prima versione della leggenda dei quattro Soli, o ere, che costituisce una parte fondamentale della mitologia azteca (Millon, 1972, p. 7). In questo murale si vedono giaguari che divorano pesci, una creatura terrestre tipo *cipactli* (una sorta di coccodrillo) e segni di un cataclisma. La creazione del Quinto Sole a Teotihuacan (la mitica pianura celeste degli Aztechi), dove il povero dio deforme Nanahuatzin si gettò nel fuoco per diventare il sole, è uno dei grandi miti della Mesoamerica. Potrebbe essere stato inventato dagli Aztechi *a posteriori*, per spiegare la creazione della loro era, il Quinto Sole, in associazione con «il luogo dove si fanno gli dei» (cioè Teotihuacan) e con i loro sacri antenati, gli abitanti di quella città. L'impatto che ebbero la religione e il mito diffusi a Teotihuacan sugli Aztechi è evidente anche nell'orientamento del recinto sacro di Tenochtitlan, la capitale azteca. Esso era basato sulla credenza che gli dei, dopo la nascita del sole, guardarono verso i quattro punti cardinali per vedere dove sarebbe sorto. Per ricordare questo mito a Tenochtitlan fuorno realizzati quattro ingressi in queste direzioni. Il desiderio degli Aztechi di identificare Teotihuacan con il loro luogo sacro ancestrale risulta evidente da quanto detto finora e anche dal fatto che i sovrani aztechi, ogni 20 giorni, celebravano in quel luogo i loro riti.

Il rituale. L'attività rituale è rappresentata in molte pitture ed era chiaramente un aspetto importante della religione di Teotihuacan. Un esempio di queste rappresentazioni si trova nel murale di Tepantitla, dove alcuni sacerdoti riprodotti di profilo e rivolti verso la grande figura centrale stanno evidentemente svolgendo una cerimonia che coinvolge una divinità della terra. Anche sulla ceramica decorata sono riprodotti uomini in atteggiamenti rituali (come sostituti degli dei). La disposizione stessa delle vie principali e degli edifici della città fa pensare a processioni spettacolari condotte dalle guide religiose, che coinvolgevano gran parte della popolazione e forse i pellegrini. Le processioni probabilmente si fermavano ai piccoli altari situati al centro dei viali, sui quali si svolgevano alcuni rituali. Diego Durán (1971, p. 292) ha riportato le scenette didattiche e dilettevoli che coinvolgevano le divinità e venivano rappresentate durante le ultime festività religiose degli Aztechi, che possono fornirci un paragone con le celebrazioni rituali più antiche. Le cronache coloniali descrivono processioni nelle quali i costumi dei partecipanti, i materiali con i quali erano fatti e i loro colori avevano tutti un significato: il viso dipinto di giallo simboleggiava il mais, ghirlande di *popcorn* rappresentavano la stagione secca. Le persone camminavano, danzavano e cantavano durante le processioni; il battito del tamburo, il suono penetrante di un flauto indio e il ritmo della poesia cantata impostavano la velocità dei loro passi. Probabilmente venivano trasportati grandi incensieri alla testa della processione e il fumo della resina bruciata che fluttuava verso l'alto era considerato un mezzo per comunicare con gli dei. Un liquido rituale, come il *pulque*, veniva verosimilmente sparso per terra. Mani che versano simboli preziosi nei ruscelli sono dipinte nei murali di Teotihuacan e rappresentano questo tipo di libazioni. Tali processioni facevano forse parte di grandi rituali pubblici per celebrare eventi stagionali, calendariali, religiosi, politici e agricoli. Il cambio di stagione e i suoi effetti sul raccolto, per esempio, rimandano a periodiche celebrazioni e propiziazioni degli dei.

Parallelamente ai riti pubblici, probabilmente si svolgevano riti anche nei piccoli luoghi sacri dei complessi residenziali, sia in concomitanza con gli eventi principali, sia in relazione al ciclo privato della casa. Le persone il cui lavoro era legato alla terra compivano numerose cerimonie importanti per il loro benessere. Nel periodo Postclassico si celebravano annualmente (come avviene ancora oggi) certi riti per onorare gli attrezzi agricoli; si chiedeva anche allora alla terra il permesso di aprirla prima della semina; si seppellivano nei campi figurine di argilla come offerte; rane di terracotta o statuette di divinità acquatiche erano gettate negli specchi d'acqua; cibo e immagini d'argilla erano deposte nelle grotte per i «padroni del mais» e delle piante. Le figurine di donne gravide, che erano probabilmente usate nel corso di certi rituali della fecondità, illustrano l'interesse della cultura di Teotihuacan per la fertilità umana.

La fine di Teotihuacan e la sua eredità. L'eclissi definitiva di Teotihuacan avvenne verso il 750 d.C., quando gran parte della città fu incendiata. La distruzione si incentrò sugli edifici pubblici e religiosi. Le statue degli dei furono abbattute e i loro volti mutilati (Jarquín Pacheco e Martínez Vargas, 1982, p. 36; nei manoscritti illustrati del Messico postclassico la conquista di una città viene rappresentata generalmente con l'incendio dei suoi templi). L'incendio colpì soprattutto il cuore di Teotihuacan – 400 casi di distruzione da combustione sono documentati lungo il solo Viale dei Morti (Millon, 1981, pp. 236s.) –, ma fino ad oggi non vi è alcuna prova di invasori stranieri, che potrebbero essere identificati grazie ad armi estranee alla tradizione locale o a qualcosa di simile. L'incendio dei templi e la mutilazione delle immagini implica riti di distruzione, e René Millon ha messo in evidenza come nella Mesoamerica molte strutture religiose furono bruciate ritualmente e poi ricostruite. La distruzione dei templi di Teotihuacan fu così totale che invece di ricostruire edifici nello stesso luogo, la città non risorse mai più e non recuperò mai neppure una minima parte del suo antico splendore.

Nel frattempo altre popolazioni erano penetrate nella valle, tra loro i Toltechi e i Chichimechi. In seguito al collasso di Teotihuacan sorsero altri centri. I siti di Tlaxcala si espansero. Cacaxtla adottò molte delle usanze di Teotihuacan e forse anche alcuni dei suoi tratti culturali. Xochicalco, punto strategico su una importante via di commercio verso il Sud, divenne ricchissima. El Tajín acquistò grande importanza nella regione della costa del Golfo. Teotihuacan scomparve come metropoli, ma la sua fama e la sua influenza continuarono. A sud verso l'area maya, a est verso il Golfo, a ovest verso il Pacifico e a nord verso Altavista (vicino a quello che diventerà il confine con gli Stati Uniti), la religione, l'arte, il mito e la tradizione di Teotihuacan si diffusero e furono adattati ad altre tradizioni. Questa grande civiltà occupa in defintiva un ruolo importantissimo come venerabile antenato di molte delle culture successive.

Cholula. Situata a circa 200 chilometri in direzione sud-est, Cholula era una città gemella di Teotihuacan durante il periodo Classico. Quetzalcoatl era la divinità principale. Secondo l'archeologo Eduardo Merlo, la prima piramide di Cholula (circa 150 a.C.) fu costruita sopra una fonte sacra, a imitazione di quanto avvenne, secondo la tradizione, a Teotihuacan. Il Murale dei Bebedores (spagnolo, «bevitori»; circa 200 d.C.) a Cholula, sul lato occidentale della grande piramide, riproduce scene elaborate di bevute rituali di *pulque*. La pittura è dedicata alla fertilità agricola e agli dei del *pulque*. La divinità più importante del periodo Classico era la dea dell'acqua ed è interessante che l'attuale santo patrono di Cholula, il cui santuario fu costruito sulla cima della grande piramide, sia la Virgen de Los Remedios, la cui qualità principale è quella di controllare le risorse idriche (Olivera de Vazquez, 1970, pp. 212s.).

Cantona, nella valle di Puebla-Tlaxcala, fu contemporanea delle prime fasi di Cholula e di Teotihuacan, ma fu evidentemente eclissata dalla sensazionale crescita di quest'ultima. Cantona fu sicuramente un centro di pellegrinaggio religioso importante e forse costituì una connessione tra la costa del Golfo e le Terre alte centrali. Con un'area di oltre 16 chilometri quadrati, questo sito risale al periodo Preclassico tardo, arriva fino al periodo Classico medio e manifesta una forte influenza di Veracruz, come è dimostrato dal culto del gioco della *pelota*, attestato da 16 campi da gioco. Ci sono migliaia di tumuli inesplorati, molte abitazioni, un bagno di vapore a forma di *igloo*, che è stato scavato, e i resti non scavati di almeno venti di queste strutture. Secondo l'archeologa Diana Lopez, queste erano usate per bagni rituali.

Monte Albán e Oaxaca. La valle di Oaxaca è una ricca area archeologica nella parte centrale dell'attuale Stato di Oaxaca, nel Messico centromeridionale. Una situazione ecologica favorevole, sfruttata in modo efficace, ha contribuito in questo luogo al sorgere di un sistema urbano alcuni secoli prima rispetto alle regioni limitrofe a nord e a ovest della valle (Paddock, 1966, p. 242). In tale contesto sorse la splendida civiltà zapoteca di Monte Albán. Questa città era costruita su cinque colline livellate artificialmente appena a oriente dell'attuale città di Oaxaca e copriva un'area totale di 6,5 chilometri quadrati. La piazza principale di Monte Albán, di 150 per 300 metri, domina la collina centrale e forma una struttura che può essere vista come il centro e i quattro angoli dell'universo. La collina centrale ospita edifici sia religiosi sia residenziali: strutture piramidali, una piazza principale e alcune più piccole, un campo per il gioco della *pelota*, la residenza reale e le tombe sotterranee, le cui entrate erano protette dagli dei e i cui interni erano riempiti con urne funerarie in forma di divinità.

Richard Blanton (in Flannery e Marcus, 1983, p. 84) propone che Monte Albán, costruita sopra una collina di difficile accesso, eppure vicino a una pianura alluvionale, sia stato il centro importante della regione. La sua posizione elevata poteva avere in parte carattere difensivo contro possibili incursioni, anche se molti altri centri vicino a Oaxaca furono costruiti sulla cima delle montagne: per esempio Monte Negro, Quiotepec e Guiengola. Potrebbe anche esserci una motivazione religiosa: la sommità delle montagne, nella Mesoamerica antica, era spesso ritenuta sacra e dedicata alle divinità della pioggia.

Sebbene Monte Albán sia sempre stata tradizionalmente vista come debitrice di Teotihuacan per gran parte della sua religione, per l'arte e per quasi tutte le sue idee, Kent Flannery, Joyce Marcus e John Paddock (Flannery e Marcus, 1983, p. 161) segnalano che la tradizione zapoteca era già vecchia di alcuni millenni quando Monte Albán fu costruita (circa 100 a.C.) e che la scrittura geroglifica vi si era sviluppata prima che fosse fondata Teotihuacan. Ovviamente tra le due città vi furono una forte influenza e numerosi scambi di diversa natura. Vi erano gruppi di persone originarie di Oaxaca a Teotihuacan, che vivevano in una zona propria, producevano ceramica e costruirono quanto meno una tomba rivestita in pietra nello stile di Oaxaca; essi veneravano i loro dei, almeno a giudicare da due urne funerarie trovate nella sepoltura che rappresentano un dio con una maschera per bocca a forma di serpente (Millon, 1973, pp. 141s.). A Monte Albán, invece, non è stata provata l'esistenza di una comparabile comunità di Teotihuacan, anche se alcuni personaggi di Teotihuacan sono rappresentati su alcuni dei monumenti della città. Essi portano borse di copale (segno caratteristico

dei sacerdoti) e indossano copricapi con «nappe» o che rinviano, nello stile di Teotihuacan, a divinità o ad animali. Inoltre in questi dipinti viene anche raffigurato un tempio secondo il modello tipico di Teotihuacan. Marcus (Flannery e Marcus, 1983, p. 179) interpreta queste scene come la prova che Teotihuacan e Monte Albán avevano contatti attraverso persone che contribuivano a consolidare ritualmente gli accordi, ponendo, in altri termini, queste trattative su un piano sacro.

La storia antica. Monte Albán ha una lunga storia, che comincia nel 500 a.C. circa. Tra il 200 a.C. e il 100 d.C. (Monte Albán I-II) in questo centro di 10.000 abitanti si costruirono grandi muraglie difensive e tombe in muratura. Sono stati rinvenuti 300 monumenti in pietra scolpita che risalgono a questo periodo, con temi calendariali o militari e con scrittura geroglifica, e numerosi vasi a effigie, che forse rappresentano divinità (Marcus, in Flannery e Marcus, 1983, pp. 52s., 95). Alcune singolari figure nude in posizioni contorte, conosciute come *danzantes* (spagnolo, «danzatori»), erano scolpite su lastre di pietra insieme a simboli di sacrificio. Esse rappresentano evidentemente dei prigionieri e dunque alludono probabilmente alla morte rituale; ma potrebbero anche raffigurare una simbolica ostentazione di potere. Una propaganda di questo tipo, che ispirava timore, sarà in seguito ripetuta – nei riti e non nelle sculture – molti secoli dopo dagli Aztechi, che invitavano i loro nemici ad assistere a sacrifici di massa di prigionieri di guerra. Verso la fine di questo primo periodo si incontrano alcune altre caratteristiche altamente sviluppate, come un complesso pantheon di divinità, una ricca architettura cerimoniale, una società stratificata, la popolazione in aumento e un'influenza politica, economica e militare al di fuori della valle di Oaxaca (Paddock, 1966, pp. 111-19). Lo schema del tempio zapoteco di questo periodo, con una stanza interna riservata ai membri del culto, segnala l'esistenza di sacerdoti a tempo pieno e di una forma embrionale di religione di Stato (Flannery, in Flannery e Marcus, 1983, p. 82).

Lo splendore di Monte Albán. Il periodo Classico a Monte Albán (Monte Albán III) va dal 100 al 600 d.C. Fu un periodo di grande fioritura, durante il quale la popolazione raggiunse il suo massimo e le colline circostanti, oltre alla piazza principale, si riempirono di strutture monumentali. Gli accessi ristretti a questo spazio comune suggeriscono che esso fosse utilizzato prevalentemente dai capi civili e religiosi, anche se le sue dimensioni fanno pensare che, in alcune occasioni, i riti si celebrassero coinvolgendo tutta la popolazione, che Blanton stima in circa 30.000 individui (in Flannery e Marcus, 1983, pp. 131-33). Come in altre società della Mesoamerica, il governante doveva trascorrere un anno di formazione religiosa nel tempio e i sacerdoti provenivano da famiglie nobili. Il governante era venerato in un tempio particolare.

Tombe, urne funerarie e divinità degli Zapotechi. Caratteristica di Monte Albán è la tomba sotterranea a pianta cruciforme, forse costruita dagli ultimi occupanti del sito, sulla quale si costruiva un tempio o una struttura residenziale. Quartieri abitativi edificati al di sopra di queste tombe indicano che i discendenti dei defunti (probabilmente governanti) praticavano il culto degli antenati (Flannery e Marcus, 1983, pp. 135, 345). I personaggi rappresentati nei murali delle Tombe 104 e 105, che Alfonso Caso descrive come divinità, evidentemente raffigurano coppie reali abbigliate alla stregua di divinità. Come avviene anche in Asia, si deve rendere omaggio al governante morto o agli antenati, al fine di tutelare la vita. Le persone dipinte nelle tombe, dunque, sono i nobili antenati divinizzati di coloro che vi erano sepolti. Le quattro stanze dell'edificio costruito sopra la Tomba 105 sono orientate verso le quattro direzioni cardinali, a indicare una accurata progettazione riferita alla struttura del cosmo. In una nicchia collocata sopra l'ingresso di ogni tomba si trova l'urna funeraria; altre sono collocate all'interno. Urne sono state ritrovate anche in templi e depositi. Molte hanno forme antropomorfe, alcune «indossano» maschere zoomorfe con copricapi e sono adornate con cifre e con glifi.

Un tipo particolare di urna, detta *acompañante* (spagnolo, «accompagnatore»), è stato ritrovato sia con il defunto, sia con le urne principali. Alfonso Caso e Ignacio Bernal (1952) definiscono tali urne come divinità, mentre Joyce Marcus (in Flannery e Marcus, 1983, pp. 144-48) le interpreta come antenati deceduti. Le cronache del XVI secolo associano i nomi calendariali ai personaggi e non alle divinità. Gli Spagnoli, a quel tempo, non comprendevano questo legame con gli antenati perché non erano abituati al sistema di chiamare gli avi mediante date, per cui fraintesero sempre le immagini dei governanti morti scambiandole per divinità, e tale confusione ha resistito a lungo. Visto che non sapevano nulla degli Zapotechi, gli Europei spesso confusero con i nomi delle divinità semplici titoli nobiliari oppure i comuni riferimenti alle forze della natura (come *cocijo*, che significa «fulmine»).

Caso e Bernal (1952) credevano che le figure riprodotte sulle urne rappresentassero divinità e le identificarono come segue: Cocijo, il dio della pioggia (che ha anche aspetti del mais, a giudicare dalle pannocchie che ha sul copricapo in alcune urne); Pitao Cozobi, dio del mais e dei semi; altre divinità del mais e del nutrimento, come 5 Fiore Quiepelagayo e un altro dio che si conosce come «con un nodo nel copricapo»; una versione zapoteca di Quetzalcoatl; un dio scorticato (Xipe?), che avanza nell'atto di portare una testa senza

corpo; un dio anziano associato alle grotte e al mondo inferiore; 13 Serpente, una Madre della terra; e infine divinità animali come il pappagallo (associato al sole), il giaguaro (associato alla pioggia) e il pipistrello e il *tlacuache* (opossum), entrambi associati al mais.

Le forze della natura. Joyce Marcus (in Flannery e Marcus, 1983, pp. 345-51) sottolinea l'importanza nella religione degli Zapotechi dell'animismo, che attribuisce un carattere animato alle cose, agli alberi, alle stelle, alle colline, ma soprattutto alle forze naturali e soprannaturali. Una forza vitale era *pee* (vento, respiro, spirito) ed esisteva nell'uomo, negli animali, nel calendario rituale di 260 giorni, nella luce, nel sole, nella luna, nelle nuvole, nel fulmine, nella pioggia, nel fuoco e nei terremoti. *Pitao*, la forma accrescitiva di *pee*, significa «grande respiro» o «grande spirito», e si riferisce a una caratteristica sacra. Il fulmine (*cocijo*) era un elemento estremamente venerato tra gli Zapotechi, perché portava la pioggia. Nell'*Arte del idioma zapoteca* (1587) di Juan de Córdova, il tredicesimo periodo del calendario preispanico (13 numeri x 20 nomi dei giorni = 260 giorni, che costituiscono il calendario rituale e divinatorio) era chiamato *cocijo* o *pitao*. Quindi gli dei erano identificati con periodi di tempo e con i fenomeni legati al calendario.

Le nubi erano sacre per gli Zapotechi. Essi, infatti, si consideravano i loro discendenti, così come i Mixtechi dicevano che gli alberi erano i loro antenati primordiali. Essi credevano che dopo la morte sarebbero tornati a essere nuvole. Gli Zapotechi non soltanto avevano una casta sacerdotale organizzata, templi e rituali elaborati, ma consideravano anche grotte, montagne, alcuni alberi, le sorgenti e altri luoghi naturali come luoghi sacri.

Altri insediamenti di Oaxaca. Monte Albán era il centro civile e religioso più importante degli Zapotechi, ma non era l'unico luogo sacro di Oaxaca. Dainzu, un sito caratterizzato da bassorilievi in pietra di giocatori di *pelota* mascherati, è coevo alle prime fasi di Monte Albán. I giocatori di *pelota*, alcuni travestiti da giaguari, sono evidentemente impegnati in un gioco rituale. Numerose di queste lastre scolpite si trovano nel livello più basso di una struttura piramidale con tempio superiore. Le figure rappresentate su queste lastre sono simili ai *danzantes* di Monte Albán. Pannelli dello stesso tipo sono stati rinvenuti in molti siti della valle di Oaxaca; tra questi spiccano Macuilxochitl e Tlacochauaya. Alcuni altri tra i molti insediamenti della valle (Yagul, Caballito Blanco, Mitla, Loma Larga, Lambityeco) erano in parte coevi a Monte Albán e condividevano le stesse credenze religiose e le stesse usanze. Molti di questi siti non furono occupati se non dopo il periodo Classico e quindi non rientrano nell'argomento di questo articolo. Ma Oaxaca è assai ricca di zone archeologiche, molte delle quali del periodo Classico. Nella cultura Ñuiñe, nella parte meridionale della regione mixteca (Oaxaca settentrionale e Puebla meridionale), il pantheon era assai simile a quello di Monte Albán, con divinità della terra, della pioggia, del vento, del fuoco, del giaguaro e forse con divinità della vegetazione rappresentate da figure scorticate (Moser, in Flannery e Marcus, 1983, p. 212). San José Mogote è un sito prettamente preclassico, ma nel periodo Classico (corrispondente alla fase Monte Albán II) vi si trovavano molti templi e, come a Monte Albán, un campo per il gioco della *pelota*.

El Tajín e la regione della costa del Golfo. A circa 300 chilometri a est di Teotihuacan si trova la lussureggiante e umida regione del Golfo del Messico, che ospita numerosi siti archeologici. Il più importante è El Tajín, che è stato attivo dal 100 a.C. e attraversa tutto il periodo Classico fino al periodo Postclassico antico. Dopo questo periodo, El Tajín continuerà a essere occupato su piccola scala per alcuni secoli dai Totonachi. Nonostante questa regione si chiami Totonacapan, i Totonachi, ai quali si deve il nome, sono un'etnia piuttosto tarda; anche gli abitanti attuali sono Totonachi. El Tajín fu costruito da una popolazione huasteca in relazione con i Maya. Può essere che il sapore barocco dell'arte di El Tajín sia una eredità dei Maya, ma probabilmente rispecchia l'ambiente naturale con la sua vegetazione lussureggiante. *Tajin* significa «fulmine», «uragano», «tuono» e prende nome da queste forze. Come gli Zapotechi, anche i Totonachi credevano che il fulmine fosse il portatore della pioggia, ma il Golfo del Messico è una zona di venti violenti e di fortissime precipitazioni, perché la pioggia spesso arriva con gli uragani. Quindi Tajin e il dio Huracan sono spesso visti come una cosa sola, il dio delle tempeste tropicali che, come il dio degli Aztechi Tezcatlipoca, può essere sia benefico che distruttore.

La religione a El Tajín segue lo stesso schema, ampiamente diffuso nella Mesoamerica, di piramidi con tempio, una casta sacerdotale organizzata, un pantheon di molte divinità, il calendario rituale, pellegrinaggi verso i centri più importanti, festività periodiche, sacrificio e autosacrificio, oltre ad altre caratteristiche già menzionate. Ma El Tajín e la regione della costa del Golfo mostrano alcuni tratti distintivi che non si incontrano da altre parti. Per esempio la piramide principale di El Tajín è copiosamente decorata con nicchie, caratteristica tipica di questo sito e del vicino Yohualichan (Casa della notte), nella parte meridionale di Puebla. Il campo per il gioco della *pelota*, anche se comune nella Mesoamerica, ha un ruolo particolarmente importante a El Tajín, dove se ne contano dieci (Wilkerson, 1980, p. 219). I pannelli dei muri che delimitano il campo sono decorati con spettacolari scene di riti e di sacrifici.

El Tajín divenne il centro religioso e amministrativo più importante della regione nei primi secoli della nostra era. Il suo momento di massimo sviluppo in termini di dimensione, popolazione, ricchezza e importanza religiosa fu tra il 600 e il 900 d.C., verso la fine del periodo Classico. Questa città è stata parzialmente scavata dall'Instituto Nacional de Antropología e Historia messicano. Il suo edificio più spettacolare è la Piramide delle Nicchie, dedicata agli dei della pioggia e del vento, le cui 365 nicchie si pensa siano collegate al calendario solare. Originariamente la facciata della piramide era dipinta con vari colori, ma quello predominante era il rosso, il colore insieme della vita e della morte. Una *xicalcoliuhqui*, una greca in mosaico di pietra, decora le balaustre (*alfardas*) poste ai due lati della scalinata della piramide. La *xicalcoliuhqui*, popolare negli antichi insediamenti messicani, specialmente a Mitla, ma forse di origine maya, potrebbe simbolicamente rappresentare i serpenti della pioggia e del vento. In origine alcuni mostruosi serpenti del vento e della pioggia inquadravano i pannelli delle scene rituali collocate sulla sommità dei templi.

Il culto del gioco della pelota. Tipico dell'area del Golfo è il complesso *yugo-hacha-palma-candado* (spagnolo, «giogo-ascia-palma-lucchetto»), che consiste in oggetti scolpiti che assomigliano a queste forme. Sembra che gli elementi di questo complesso facessero parte del rituale del gioco della *pelota* (palla). Nell'area maya i giocatori erano ritratti con imbottiture a proteggere i fianchi, simili a gioghi, e *palmas* alla cintura. S. Jeffrey K. Wilkerson (1980, p. 219) afferma che a El Tajín gli accessori per il gioco della *pelota* divennero oggetti di culto quando furono scolpiti nella pietra e che le copie degli elementi di protezione, in legno, erano simboli delle mandibole della terra, nella quale chi li indossava discendeva dopo la morte. A El Tajín e forse in tutta la Mesoamerica il gioco della *pelota* era in realtà un'azione rituale e si concludeva con la decapitazione di uno dei giocatori, che solitamente impersonava una divinità. Le sepolture nella regione di Veracruz sono accompagnate con frequenza da gioghi in pietra scolpiti in modo elaborato e da altri simboli del gioco. Il culto del gioco della *pelota* cominciò nel periodo Preclassico, forse presso gli Olmechi. L'area del Golfo era la terra del caucciù e probabilmente il culto si originò qui e si espanse, in seguito, verso altre regioni, diffuso dai commercianti che portavano cacao e caucciù (così come le loro usanze tradizionali), dalle Terre basse alle Terre alte. Sia l'albero di cacao, sia i giocatori di *pelota*, sono spesso rappresentati nei dipinti murali di Teotihuacan. Nell'area maya alcuni marcatori del campo da gioco erano associati ai simboli del sole, dell'acqua e della vegetazione. Lo scopo del sacrificio di un giocatore, come è raffigurato nei rilievi di El Tajín, era quello di rinnovare la fertilità agricola e solare, il ciclo della morte e della rinascita nella natura (Pasztory, 1978, p. 139). I bassorilievi di El Tajín ritraggono giocatori, riti celebrati in onore del dio della pioggia e della divinità del *pulque*, l'autosacrificio dei genitali, la decapitazione di un giocatore e la sua discesa nel mondo sotterraneo e infine sacrifici che comportano l'estrazione del cuore (Kampen, 1972).

Figure sorridenti e donne divinizzate. Tra le rappresentazioni rituali del periodo Classico nell'area del Golfo spiccano le «figure sorridenti» provenienti da Remojadas e da El Zapotal, i murali di Higueras e le sculture di terracotta a grandezza naturale delle *cihuateteo* (donne divinizzate). El Zapotal, situato nella parte meridionale di Veracruz, vicino al sito olmeco di Cerro de las Mesas, ebbe il suo periodo di splendore tra il 500 e l'800 d.C. A differenza degli Zapotechi e dei Mixtechi, che praticavano il culto dei defunti, questa cultura totonaca conservò un vero e proprio culto della morte. In uno dei templi principali a El Zapotal si trova un altare alto 1,6 metri con una statua in terracotta, seduta, del dio della morte. La sua figura scheletrica è circondata da teschi. Altrettanto sensazionali sono le figure in argilla chiamate, con un termine postclassico, *cihuateteo*. Le cronache coloniali identificano le *cihuateteo* come donne morte di parto e che, quindi, venivano divinizzate e affiancavano i guerrieri nel compito di aiutare il sole ad attraversare il cielo. Erano considerate come guerrieri perché avevano perso la loro vita mentre portavano un «prigioniero», cioè il bambino. Queste impressionanti figure indossano gonne fermate da una cintura di grandi serpenti e tengono in una mano un bastone che regge una testa a mo' di trofeo. Ogni donna sembra essere ricoperta con una pelle scorticata, che forse indica il culto di una divinità femminile della vegetazione (Gutiérrez Solana e Hamilton, 1977, p. 146). La presenza del serpente intorno alla cintola può fare riferimento, comunque, alla Donna serpente, che in epoca Postclassica era una divinità (la dea azteca Cihuacoatl) associata con la guerra, con il sacrificio e con il potere politico. Tra le altre divinità rappresentate nelle sculture monumentali di El Zapotal ci sono gli dei della pioggia, un dio anziano del fuoco – la cui presenza mostra l'influenza di Teotihuacan – e un dio scorticato. I resti ossei rinvenuti in questo sito, nelle sepolture dove si trovavano come offerte le sculture di terracotta, rivelano decapitazione e smembramento su vasta scala, forse come esito di sacrifici umani di massa. Vicino a una ricca offerta di sculture c'era un ossario con 82 teschi, molti dei quali femminili. Il teschio di donna può forse indicare un culto della morte connessa con la fertilità, visto che, in un periodo successivo, il sacrificio per de-

capitazione rappresentava il raccolto dei primi frutti, specialmente il taglio della pannocchia di mais. A El Zapotal sono anche stati ritrovati gioghi, asce e figure sorridenti, anche se queste ultime sono tipiche di Remojadas, un sito a nord di El Zapotal celebre per le sue splendide sculture di argilla. Queste figure sorridenti hanno la bocca aperta in un ampio sorriso, le gambe distanziate in un atteggiamento di danza e le braccia spalancate. Sono state interpretate come affini a Xochipilli, la divinità degli Aztechi del canto e della danza, ma è possibile che rappresentassero delle persone che ricoprivano il ruolo di sostituti degli dei, drogati per andare verso il loro sacrificio. Il cronista coloniale Durán descrive questa abitudine preispanica di offrire bevande allucinogene a questi «impersonatori» degli dei, per farli ridere, ballare e spalancare le braccia mentre si incamminavano verso il coltello sacrificale. Manifestare «scontentezza» era considerato un cattivo auspicio.

Las Higueras è un sito totonaco del periodo Classico tardo (600-800 d.C.) con pitture murali straordinarie. Viene qui rappresentato l'onnipresente Huracan, supino sul fondo del mare, circondato da squali, una divinità dell'acqua o dell'«inondazione» nell'atto di versare liquido sulla terra, una luna donna, il sole e un dio coccodrillo. Sono anche rappresentati sacerdoti con borse d'incenso, un tempio e un campo per il gioco della *pelota* (Arellanos et al. 1975, pp. 309-12).

[Per informazioni sulla religione dei Maya durante il periodo Classico, vedi *MAYA, RELIGIONE DEI*].

BIBLIOGRAFIA

J. Alcina Franch, *Los dioses del panteón zapoteco*, in «Anales de Antropología», 9 (1972), pp. 9-40.

R. Arellanos et al., *El proyecto de investigación «Higueras»*, in *Sociedad Mexicana de Antropología, XIII mesa redonda. Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del centro de México*, México 1975, pp. 309-14.

A.F. Aveni, *Skywatcher of Ancient Mexico*, Austin/Tex. 1980.

A. Caso e I. Bernal, *Urnas de Oaxaca*, México 1952.

G.L. Cowgill, *Rulership and the Ciudadela. Political Inferences from Teotihuacan Architecture*, in R.M. Leventhal e A.L. Kolata (curr.), *Civilization in the Ancient Americas. Essays in Honor of Gordon R. Willey*, Cambridge/Mass. 1983, pp. 313-44.

D. Durán, *Los dioses y ritos* e *El calendario* (c. 1581). Opere tradotte in inglese in *Book of the Gods and The Ancient Calendar*, F. Horcasitas e Doris Heyen (edd.), Norman/Okl. 1971.

M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957 (trad. it. *Il sacro e il profano*, Torino 1967).

K.V. Flannery e Joyce Marcus (curr.), *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, New York 1983.

Nelly Gutiérrez Solana e Susan K. Hamilton, *Las esculturas en terracotta de El Zapotal, Veracruz*, México 1977.

Ana María Jarquín Pacheco e E. Martínez Vargas, *Exploración en el lado este de la Ciudadela*, in R. Cabrera Castro, I. Rodríguez e N. Morelos (curr.), *Memoria del proyecto arqueológico Teotihuacan 80-82*, México 1982, pp. 19-47.

M.E. Kampen, *The Sculpture of El Tajín, Veracruz, Mexico*, Gainesville/Flo. 1972.

Clara Millon, *The History of Mural Art at Teotihuacan*, in *Sociedad Mexicana de Antropología XI mesa redonda. Teotihucan*, México 1972, pp. 1-16.

Clara Millon, *Painting, Writing and Polity in Teotihuacan, Mexico*, in «American Antiquity», 38 (1973), pp. 294-314.

R. Millon (cur.), *Urbanization at Teotihuacan, Mexico*, I, *The Teotihuacan Map*, Austin/Tex. 1973.

R. Millon, *Teotihuacan. City, State and Civilization*, in J.A. Sabloff (cur.), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, I, *Archaeology*, Austin/Tex. 1981, pp. 198-243.

Mercedes Olivera de Vazquez, *La importancia religiosa en Cholula*, in I. Marquina (cur.), *Proyecto Cholula*, México 1970, pp. 211-42.

J. Paddock, *Oaxaca in Ancient Mesoamerica*, in J. Paddock (cur.), *Ancient Oaxaca*, Stanford/Cal. 1966, pp. 83-242.

Esther Pasztory, *The Gods of Teotihuacan. A Synthetic Approach in Teotihuacan Iconography*, in *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti*, I, Genova 1973, pp. 147-59.

Esther Pasztory, *Artistic Traditions of the Middle Classic Period*, in Esther Pasztory (cur.), *Middle Classic Mesoamerica. A.D. 400-700*, New York 1978, pp. 108-42.

W.T. Sanders, J.R. Parsons e R.S. Santley, *The Basin of Mexico. The Ecological Processes in the Evolution of a Civilization*, New York 1979.

Laurette Séjourné, *Arquitectura y pintura en Teotihuacán*, México 1966.

S.J.K. Wilkerson, *Man's Eighty Centuries in Veracruz*, in «National Geographic», 158 (1980), pp. 203-31.

DORIS HEYDEN

Culture del periodo Postclassico

Questa voce propone una sintesi delle usanze religiose delle principali popolazioni della porzione della Mesoamerica situata a occidente dell'istmo di Tehuantepec nel periodo Postclassico (circa 900-1521 d.C.). La Mesoamerica occidentale era occupata da un complesso mosaico di gruppi etno-linguistici organizzati in numerose entità politiche, alcune delle quali finirono per emergere in modo speciale: gli Aztechi, i Taraschi, gli Otomi, gli Huastechi, i Totonachi, i Mixtechi e gli Zapotechi. In genere coloro che parlano la stessa lingua condividono un grande numero di caratteristiche culturali, tra cui le usanze religiose, ma raramente questi gruppi costituiscono una unità politica. I gruppi più complessi erano organizzati in quelle che si possono definire città-Stato. Talora una delle più forti città-Stato, in genere confederata con altre, sviluppava forme

imperialistiche, estendendo il suo controllo politico e militare su una vasta area. Il primo Impero documentato di questo tipo, che avrebbe potuto dominare gran parte del Messico centrale, fu quello dei Toltechi, che prendeva nome dalla capitale Tollan (o Tula), a nord del Bacino del Messico. Lo splendore dell'Impero dei Toltechi sembra aver coinciso con il periodo Postclassico antico (circa 900-1200 d.C.). La descrizione comincerà dunque con una sintesi di quanto si conosce della religione dei Toltechi.

La religione dei Toltechi. Al momento della Conquista sopravvivevano ancora molte tradizioni sui Toltechi, i prestigiosi predecessori politici e culturali degli Aztechi. Queste tradizioni enfatizzavano soprattutto i temi dinastici, ma a volte contenevano qualche riferimento agli aspetti religiosi e rituali. Insieme alle evidenze archeologiche, esse ci forniscono un'immagine, anche se incompleta, di una ricca tradizione religiosa anteriore a quella diffusa nel Messico centrale al momento della Conquista. [Per un'analisi dei possibili significati del termine «tolteco», vedi *TOLTECHI, RELIGIONE DEI*].

Molte divinità degli Aztechi sono anticipate nel pantheon dei Toltechi. La più importante era Quetzalcoatl, rappresentato da un serpente a sonagli ricoperto di piume. Nell'ideologia religiosa degli Aztechi questa divinità esprimeva prevalentemente creatività e fertilità, sottolineando il ruolo vivificante e fruttificante del vento (o respiro) Ehecatl, nome che Quetzalcoatl portava come epiteto aggiuntivo. L'unione del serpente e dell'uccello nella rappresentazione di questo dio può essere interpretata come l'accoppiamento creativo che unì cielo e terra. Simile era probabilmente la concezione di Quetzalcoatl diffusa presso i Toltechi, anche se essi operavano una fusione tra la figura divina e quella del governante tolteco Topiltzin, che sembra essere stato particolarmente devoto alla divinità, tanto da portarne il nome come titolo. Numerose narrazioni tradizionali riferiscono le imprese di questa notevole figura, Topiltzin Quetzalcoatl, che rappresentò l'archetipo del sacerdozio per i Toltechi e per gli Aztechi e a cui viene attribuita l'inaugurazione dei riti di autosacrificio nel culto. Topiltzin Quetzalcoatl fu obbligato ad abbandonare Tollan, perseguitato dall'onnipotente e capriccioso dio degli dei, Tezcatlipoca. Mentre scendeva verso la costa del Golfo del Messico con tutti i suoi seguaci, Topiltzin Quetzalcoatl morì e venne cremato: la sua anima salì al cielo e divenne la Stella del mattino. In tutto il Messico centrale egli fu considerato il fondatore del potere politico «legittimo» e i governanti di México/Tenochtitlan, la capitale degli Aztechi, rivendicarono una discendenza dinastica diretta che li collegava a lui: nell'attesa che un giorno sarebbe ritornato e avrebbe reclamato la sua carica regale.

Altre divinità dei Toltechi menzionate nelle fonti sono la divinità creatrice androgina dai molti nomi, tra cui quello di Ometecuhtli/Omecihuatl; Xipe Totec, che esprimeva il concetto di fertilità in maniera particolarmente macabra, visto che i suoi fedeli indossano ritualmente la pelle delle vittime dei sacrifici umani; Tlazolteotl/Ixcuina, un'importante dea della terra e della fertilità, il cui culto fu presumibilmente introdotto dagli Huastechi; e infine Tlaloc, l'antica e importante divinità della pioggia e della fertilità. Le testimonianze archeologiche confermano l'importanza di queste divinità nel pantheon dei Toltechi e segnalano la presenza di molti altri esseri soprannaturali: gli dei del *pulque* (*octli*), come Mayahuel, la personificazione femminile della pianta del *maguey*, origine della bevanda alcolica *pulque*; la divinità di Venere, Tlahuizcalpantecuhtli, strettamente legato a Quetzalcoatl; la divinità della caccia e della guerra, Mixcoatl; Itzpapalotl, un'altra dea della terra e della fertilità collegata a Mixcoatl; e, forse, il dio anziano del fuoco Xiuhtecuhtli/Huehueteotl. Il pantheon dei Toltechi comprendeva probabilmente molte altre divinità che non sono menzionate nelle fonti o documentate dai resti archeologici ed è probabile che al momento della Conquista molte di queste divinità fossero ancora venerate nel Messico centrale.

Le cerimonie rituali dei Toltechi erano probabilmente simili a quelle diffuse ancora nel periodo Postclassico tardo, specialmente per quanto riguarda i riti regolati secondo il calendario. È praticamente certo che i due fondamentali sistemi calendariali della Mesoamerica, il ciclo divinatorio di 260 giorni (13 x 20), chiamato *tonalpohualli* dagli Aztechi, e l'anno solare di 365 giorni o *xihuitl* (18 x 20 + 5), fossero già utilizzati in epoca tolteca e forse anche molto prima. Molti dei nomi usati per i 20 segni del giorno, e per forse almeno 10 sui 18 periodi («mesi») di 20 giorni, erano gli stessi usati in seguito nel sistema azteco. Le più importanti cerimonie pubbliche dei Toltechi erano sicuramente collegate al ciclo dei 18 mesi, in accordo con gli stessi modelli religiosi che erano in uso al tempo dell'invasione delle forze spagnole sotto Hernán Cortés.

Le testimonianze archeologiche di Tula (l'antica Tollan) e di altri siti che hanno subìto l'influenza dei Toltechi, come Chichen Itza, in Yucatán, dimostrano che l'architettura religiosa dei Toltechi era praticamente uguale a quella in uso nel periodo Postclassico tardo: è evidente una tenace continuità, specialmente nella forma dei templi e di altre strutture sacre come la rastrelliera di teschi (nahuatl, *tzompantli*) e i piccoli altari (nahuatl, *momoztli*). Alcuni elementi che sono invece tipici dei Toltechi, come il *chacmool*, l'immagine antropomorfa reclinata collocata nel vestibolo dei santuari, o i bassorilievi di guerrieri che decoravano le basi delle

panche in pietra collocate lungo le pareti di strutture adiacenti ai templi saranno in seguito replicati nell'architettura sacra degli Aztechi, in particolare nel recinto del Templo Mayor della capitale imperiale, México/Tenochtitlan.

Dopo una serie di eventi disastrosi, l'egemonia dei Toltechi infine collassò, forse alla fine del XII secolo o all'inizio del XIII, e nuovi invasori barbari, chiamati Chichimechi, discesero da settentrione. Alla metà del XIV secolo sorse nel Bacino del Messico una nuova città-Stato molto importante, Azcapotzalco. Sotto il comando di un governante carismatico, Tezozomoc, i Tepanechi, il nome degli abitanti di Azcapotzalco, stabilirono un sistema imperiale nel Messico centrale, utilizzando il modello già usato dai Toltechi. Esso, tuttavia, non sopravvisse a lungo dopo la morte di Tezozomoc, avvenuta nel 1426, e, verso il 1434, emerse nel Messico centrale il definitivo quadro politico preispanico. Questo era stato costituito da due ex tributari di Azcapotzalco, México/Tenochtitlan e Texcoco, che si erano uniti, pur mantenendo minore importanza, a Tlacopan, antica alleata di Azcapotzalco, che con questa condivideva la stessa origine tepaneca. La cosiddetta Triplice Alleanza raggiunse un grande potere militare e, al tempo della Conquista, dominava gran parte della Mesoamerica occidentale. La maggior parte dei gruppi etnici e linguistici di quest'area erano caduti totalmente o parzialmente sotto la sua influenza. Quasi soltanto i Taraschi di Michoacán mantennero la loro indipendenza e istituirono un loro grande Impero nel Messico occidentale. Gran parte delle comunità che parlavano huasteco, nel settore nordorientale della Mesoamerica, cadde sotto il controllo della Triplice Alleanza.

La religione degli Aztechi. La sintesi che segue tratta in primo luogo delle comunità di lingua nahuatl del Bacino del Messico e dei territori limitrofi, la cui cultura viene tradizionalmente chiamata «azteca», anche se usanze religiose assai simili erano presenti in un'area molto più vasta. Al termine di questa panoramica sul sistema religioso degli Aztechi, si proporrà una sintesi di quanto si conosce sulle religioni dei gruppi più importanti di lingua non nahuatl, sottolineando gli aspetti particolari che sembrano avere caratterizzato ciascuno di essi.

La cosmogonia e la cosmologia. Si credeva che quattro grandi ere cosmiche, o «Soli», avessero preceduto l'era attuale. Gli abitanti di ogni era furono annientati alla fine di ciascuna di esse (con l'eccezione di una singola coppia per perpetuare la specie) da distruzioni derivanti da cataclismi: rispettivamente attacchi di giaguari feroci, uragani, piogge di fuoco e un rovinoso diluvio. La prima era veniva associata alla terra, la seconda all'aria o al vento, la terza al fuoco e la quarta all'acqua. Ciascuna era possedeva molte divinità che presiedevano a essa e ciascuna si associava a una delle quattro direzioni cardinali e al loro colore simbolico. L'ultima era, quella del Quinto Sole, sarebbe terminata con l'annientamento definitivo dell'umanità a causa di terrificanti terremoti.

All'inizio di quest'ultimo periodo due importanti divinità della creazione, Tezcatlipoca e Quetzalcoatl, dissiparono le acque del grande diluvio e fecero sorgere il cielo, creando così una nuova terra. Successivamente si produsse il fuoco, seguito da una nuova generazione di uomini. Quetzalcoatl viaggiò nel mondo inferiore, Mictlan, per ottenere dal suo sovrano, Mictlantecuhtli, le ossa e le ceneri degli uomini delle ere precedenti. Con questo materiale gli dei, riunitisi, crearono la prima coppia umana, alla quale procurarono il nutrimento (soprattutto mais). Successivamente furono creati un nuovo sole e una nuova luna, grazie alla cremazione, nel grande fuoco collocato a Teotihuacan, di due divinità (l'una malata, povera ma coraggiosa e l'altra ricca ma codarda), le quali quali furono poi rispettivamente trasformate nelle sfere del giorno e della notte. Infine gli dei si sacrificarono per fornire cibo e bevande (cuore e sangue) al sole che sorge. Ma questo atroce nutrimento del sole doveva essere offerto continuamente, per soddisfare il suo insaziabile appetito e la sua inappagabile sete. Perciò si istituì la guerra, con il proposito di ottenere vittime per il sacrificio: questo obbligo inestinguibile fu ereditato dal genere umano.

La terra era concepita dagli Aztechi non soltanto – schematicamente – in forma geografica, ma anche secondo modalità mistiche e metaforiche. Geograficamente la terra era intesa come un continente circondato, su tutti i suoi quattro lati, dall'oceano. Dal suo centro si dipartivano quattro quadranti verso le direzioni cardinali (segnate da quattro diversi colori), che, insieme al centro, svolgevano un ruolo cosmologico molto importante, come principio fondamentale di organizzazione di molti concetti soprannaturali. In ogni direzione sorgeva un albero sacro, sul quale era collocato un uccello sacro. Alla maniera degli Atlanti, quattro divinità, collocate ai quattro punti cardinali, sostenevano il cielo inferiore. Secondo, invece, una forma mistica e metaforica di rappresentazione, la terra era concepita come un enorme mostro simile a un coccodrillo, il *cipactli*, oppure come una creatura gigantesca e accovacciata, simile a un rospo, con «bocche» collocate sui gomiti, le ginocchia pronte ad azzannare e una bocca tempestata di denti, chiamata Tlaltecuhtli, che divorava il cuore e il sangue delle vittime sacrificali e che apparentemente era concepita come galleggiante sull'onnicomprensivo mare universale.

A questa visione del mondo corrispondeva una strut-

turazione verticale dell'universo. I cieli erano visti come una serie di piani sovrapposti e colorati, ai quali erano assegnate divinità particolari e uno specifico fenomeno naturale. Lo schema più diffuso prevedeva 13 livelli celesti e 9 sotterranei.

Le divinità. Gli Aztechi credevano che le varie sfere dell'universo fossero controllate da un affollato pantheon di divinità specifiche ed essenzialmente antropomorfe. Praticamente ogni principale fenomeno naturale e ogni attività umana erano rappresentati da almeno una figura soprannaturale. Questa sovrabbondanza di divinità ruotava intorno ad alcuni temi fondamentali. All'interno di ciascuno di questi temi è poi possibile individuare alcuni «complessi divini», alcuni gruppi di divinità che esprimevano i suoi vari aspetti, formando dei veri e propri sottotemi. Tre sono i temi più importanti: 1) creatività celeste e paternalismo divino; 2) pioggia-umidità-fertilità agricola; 3) guerra, sacrificio e nutrimento con il sangue del sole e della terra. Legate al primo tema erano alcune divinità importanti come Ometeotl (Ometecuhtli/Omecihuatl o Tonacatecuhtli/Tonacacihuatl), la divinità creatrice androgina; Tezcatlipoca, l'onnipotente «dio supremo»; e Xiuhtecuhtli/Huehueteotl, il dio anziano del fuoco. Di rilievo nel secondo tema erano Tlaloc, la suprema divinità della fertilità e creatore della pioggia; Ehecatl/Quetzalcoatl, il dio del vento; Centeotl/Chicomecoatl, divinità del mais (con aspetto sia maschile sia femminile); la divinità dell'*octli* (*pulque*), Ometochtli, che aveva molte manifestazioni specifiche, ciascuna con il proprio nome; Teteoinnan/Tlazolteotl, la madre della terra, che compariva sotto molti aspetti; e Xipe Totec, il macabro «dio scorticato». Il terzo tema era infine connesso a Tonatiuh, la divinità solare; a Huitzilopochtli, la divinità protettrice di México/Tenochtitlan, legata alla guerra; a Mixcoatl/Camaxtli, il dio chichimeco della caccia e della guerra; a Tlahuizcalpantecuhtli, il dio del pianeta Venere; e a Mictlantecuhtli, il dio della morte. Molte divinità minori proteggevano infine i vari mestieri e professioni: la più importate era Yacatecuhtli, la divinità dei mercanti. Un importante dio multiforme, che sfugge a una categorizzazione precisa, era Quetzalcoatl, del quale spicca la funzione creatrice e con il quale, come si è già detto, era inestricabilmente intrecciato il semileggendario governante dei Toltechi.

Il rito. Il sistema rituale era complesso, variegato e spesso straordinariamente teatrale. Alcuni dei missionari spagnoli, influenzati dal cerimoniale cristiano, suddivisero i riti pubblici, regolati dal calendario, in quelli «fissi» (basati sullo *xihuitl*, l'anno solare di 365 giorni) e quelli «mobili» (basati sul *tonalpohualli*, il ciclo divinatorio di 260 giorni). Le 18 cerimonie «fisse», che normalmente si celebravano alla fine di ciascun «mese», o periodo di 20 giorni, costituivano, tutte insieme, la serie dei riti più importanti dell'intero sistema ed erano strettamente legate al ciclo agricolo annuale. Alcuni riti erano volti in primo luogo alla promozione della fertilità e comportavano l'appagamento degli dei che erano legati più esplicitamente a questo tema. Le cerimonie «mobili» fissate secondo il *tonalpohualli* erano generalmente di importanza più modesta, anche se alcune erano davvero impressionanti, specialmente quella celebrata nel giorno 4 Ollin, dedicata al sole e caratterizzata da rigorosi digiuni e da riti di spargimento di sangue da parte dell'intera comunità. Spesso, ma non sempre, le cerimonie principali erano accompagnate dal sacrificio di prigionieri di guerra o di schiavi e dal cannibalismo rituale. Vi erano poi molte altre occasioni rituali: momenti importanti nel ciclo vitale dell'individuo, la dedicazione di nuove strutture e di nuovi monumenti, le battaglie, i trionfi, le investiture (soprattutto le incoronazioni reali) e simili. C'era infine un notevole ritualismo domestico quotidiano, centrato sul focolare e sulla casa di abitazione. Molte cerimonie venivano celebrate nei campi dai contadini.

L'attività a tempo pieno del sacerdote specializzato, *teopixqui* (custode della divinità), era molto importante. Coloro che la praticavano erano numerosi e ben organizzati, con un rango gerarchico assai rigido. Molti dei doveri dei sacerdoti toccavano anche ai «sacerdoti a rotazione», che prestavano servizio a turno in particolari periodi. I sacerdoti normalmente vivevano insieme in un edificio monastico (*calmecac*), all'interno dell'area del tempio, e praticavano l'astinenza sessuale. Essi erano obbligati a svolgere un turno giornaliero di offerte, sacrifici e penitenze. Le attività religiose si concentravano nel tempio (*teocalli*) e nel recinto sacro, generalmente cintato da un muro. Questo recinto ospitava anche i dormitori dei sacerdoti e le scuole, piscine sacre per bagni rituali, rastrelliere di teschi, altari, campi per il gioco rituale della *pelota*, enormi incensieri per il fuoco perpetuo, giardini e foreste artificiali, arsenali e così via. Il tipico *teocalli* consisteva in una massiccia struttura lungo un lato della quale correva una scala con balaustra. Sulla sommità era collocato lo spazio sacro che conteneva l'immagine (di pietra, legno o argilla) della divinità alla quale era dedicato il tempio. Tra la sommità della scalinata e la porta d'ingresso allo spazio sacro era in genere collocata la pietra sacrificale.

Come si è già detto, i cicli calendariali erano profondamente connessi con il sistema rituale. Il ciclo più semplice, il *tonalpohualli*, un ciclo di permutazione di 20 giorni e 13 numeri (in totale 260 giorni) era usato soprattutto a scopo divinatorio. Ogni giorno, che era legato a un augurio favorevole o sfavorevole, era protetto

da due gruppi di divinità, una di 13 (signori del giorno) e una di 9 (signori della notte), oltre ai 13 «uccelli sacri». I giorni erano anche raggruppati secondo modalità differenti: la più comune di esse consisteva di 20 periodi di 13 giorni (le «settimane»), ognuno dei quali era controllato da una divinità o da una coppia di divinità. Queste complesse combinazioni di influssi divini, nel bene o nel male, erano attentamente analizzate dagli indovini (*tonalpouhque*), soprattutto quando si «faceva l'oroscopo» dei nuovi nati sulla base del giorno del loro compleanno.

Non esisteva una netta separazione tra il sistema religioso e rituale rivolto a vantaggio della comunità, che era gestito da un insieme di sacerdoti formalmente organizzati, e il sistema privato, che era caratterizzato da procedure di tipo magico praticate da «maghi» e indovini o, come spesso preferiscono chiamarli gli antropologi, da sciamani. Lo sciamanismo tra gli Aztechi era molto sviluppato: esso è stato spesso trascurato dalle ricerche sulla religione, ma la sua importanza merita particolare attenzione.

Il termine più comune per indicare lo sciamano era *nahualli*, che si riferiva anche al suo *alter ego*, di solito un animale domestico in cui egli poteva trasformarsi. Il potere del *nahualli* poteva essere usato per fini benefici oppure dannosi. Coloro che praticavano attività malevole usavano una grande varietà di tecniche per infliggere malefici alla loro vittima, tra cui l'utilizzo della magia simpatetica per distruggerla bruciando la sua immagine. Una delle attività principali degli sciamani benevoli era, invece, la divinazione. Oltre alle divinazioni calendariali, già menzionate in precedenza, si usavano molte altre tecniche: lanciare a terra chicchi di mais o fagioli, annodare e sciogliere corde, scrutare dentro a un liquido o a uno specchio di ossidiana, e così via. Si praticava la divinazione anche ingerendo sostanze allucinogene. La tecnica divinatoria per accertare le cause di una malattia era importante per la cura, che spesso comportava procedure magiche, anche se spesso erano impiegate tecniche terapeutiche empiriche davvero efficaci. Era egualmente diffusa sia l'idea che la malattia fosse causata dall'intrusione nel corpo di un oggetto dannoso, sia l'idea che essa fosse dovuta alla perdita dell'anima.

All'occorrenza si utilizzavano anche alcuni trucchi d'illusionismo, come animare immagini di legno, bruciare strutture senza danneggiarle davvero, fino all'apparente smembramento dello sciamano stesso, anche in questo caso senza provocarsi alcun danno effettivo. L'interpretazione dei presagi, degli auspici e dei sogni era un'altra importante funzione dei *nanahualtin* (singolare, *nahualli*), che venivano consultati con frequenza in momenti di crisi. Un esempio famoso risale a dopo l'arrivo di Cortés, quando lo sconcertato Motecuhzoma Xocoyotzin (Moctezuma II), il sovrano di México/Tenochtitlan, si rivolse disperato agli indovini nell'inutile tentativo di comprendere il significato e le implicazioni dell'improvvisa comparsa nel suo Impero di quegli strani nuovi arrivati.

I missionari spagnoli riuscirono a eliminare con successo l'istituzione sacerdotale indigena, ma coloro che praticavano la magia in maniera individuale continuarono le loro attività senza grandi difficoltà. Il loro repertorio fu in realtà arricchito dall'adozione di alcune pratiche magiche europee che apparvero loro congeniali. Nelle odierne comunità indigene del Messico la tradizione sciamanica continua a prosperare. [Vedi anche *AZTECHI, RELIGIONE DEGLI*; e *SACRIFICIO UMANO PRESSO GLI AZTECHI*].

Religione dei Taraschi. I Purepecha di lingua tarasca si concentravano nell'attuale Stato di Michoacán, nell'area intorno al lago di Pátzcuaro, ed erano una popolazione numerosa e prospera che, contemporaneamente alla nascita dell'Impero della Triplice Alleanza, nel Messico centrale, costituì un piccolo ma considerevole dominio nel Messico occidentale, che impedì in maniera efficace l'espansione degli Aztechi in tale direzione. Il Messico occidentale preispanico condivideva molte delle caratteristiche culturali della Mesoamerica, ma spesso le esprimeva in maniera diversa. Il sistema religioso e rituale dei Taraschi, che si conosce soltanto in parte, è emblematico in questo senso. Comparato con quello degli Aztechi esso sembra essere stato un po' meno elaborato, con un pantheon più ridotto e un cerimonialismo più semplice.

La divinità più importante sembra essere stata Curicaueri, il patrono particolare della casa reale. Curicaueri era collegato con il fuoco, con il sole e con la guerra ed era simboleggiato da un'aquila e da un coltello sacrificale di selce. Probabilmente il sovrano dei Taraschi era considerato la sua incarnazione. Una certa importanza aveva anche Urendecuaucara, il dio del pianeta Venere. Altre figure rappresentative del pantheon dei Taraschi erano una divinità del *pulque*, un dio paragonabile allo Xipe Totec azteco, e un dio della morte, oltre ad alcune altre divinità minori, al di sopra delle quali si trovavano i patroni locali. Due divinità femminili spiccavano: Xaratanga, una importante dea della fertilità legata a Curicaueri, e Cuerauaperi, la vecchia dea Madre della terra, apparentemente affine alla Teteoinnan/Tlazolteotl degli Aztechi (comuni a entrambi i culti erano i riti di scorticamento che prevedevano, alla fine, che venisse indossata la pelle della vittima).

Il sacerdozio presso i Taraschi era ben organizzato, con una gerarchia di operatori rituali specializzati capeggiata da un potente grande sacerdote. Come i sacer-

doti aztechi, anche quelli dei Taraschi indossavano particolari segni distintivi della loro carica e portavano con loro recipienti di zucca per il tabacco, ma al contrario dei sacerdoti aztechi non osservavano il celibato. Anche lo sciamanismo era molto praticato, così come era molto importante la profezia attraverso la divinazione (scrutando la superficie di un liquido o di uno specchio). I templi dei Taraschi (*yacatas*), costituiti di spazi sacri coperti da un tetto di paglia collocati sulla cima di imponenti strutture su più livelli, erano talvolta assai grandi ed elaborati (per esempio i cinque templi principali di Tzintzuntzan, la capitale dell'Impero). Immagini sacre, sia di legno sia di pietra (e spesso trasportabili), raffiguravano le divinità più importanti.

Il sistema cerimoniale prevedeva soprattutto riti in onore del fuoco. In ogni tempio ardeva un fuoco perpetuo, e perfino l'imperatore era obbligato a tagliare e raccogliere legna per questi fuochi sacri. Le cerimonie principali, durante le quali si propiziavano le divinità più importanti, erano organizzate secondo il comune calendario annuale diffuso nella Mesoamerica (18 x 20 + 5 = 365). I riti principali erano abbastanza simili a quelli delle altre popolazioni della Mesoamerica: prevedevano offerte e sacrifici umani e animali, spesso accompagnati da danze.

La religione degli Otomi. Gli Otomi costituivano la popolazione più importante del Messico centrale dopo quelle di lingua nahuatl. Il loro centro culturale si trovava a nord-ovest rispetto al Bacino del Messico, ma essi erano anche numerosi, più o meno mescolati con popolazioni di lingua nahuatl, nel Bacino stesso. Tra i due gruppi linguistici non sembra ci fosse una netta divisione culturale, anche se le popolazioni di lingua nahuatl criticavano gli Otomi e li giudicavano rozzi e arretrati. I loro sistemi religiosi e rituali erano abbastanza simili, sebbene quello degli Otomi presentasse alcune caratteristiche proprie. Essi condividevano chiaramente con i loro vicini di lingua nahuatl la maggior parte delle divinità principali.

Un culto particolarmente importante per gli Otomi era quello rivolto a una divinità del fuoco (e insieme della morte) che aveva vari nomi (Otontecuhtli, «Signore degli Otomi», Xocotl e Cuecuex) e che si fondeva con Xiuhtecuhtli/Huehueteotl, il dio del fuoco comune a tutte le popolazioni di lingua nahuatl. Egli era anche particolarmente importante nel culto dei Tepanechi, che dalla loro capitale Azcapotzalco avevano dominato una grande area del Messico centrale prima dell'ascesa della Triplice Alleanza. Ototnecuhtli, infatti, era considerato l'antenato divino dei Tepanechi, tra i quali la componente etnica di origine otomi era molto numerosa. La cerimonia annuale in suo onore si componeva di vari riti che culminavano nell'erezione di un alto palo di pino sulla cima del quale veniva collocata un'immagine del dio, rappresentato in una particolare versione mortuaria, composta di una speciale pasta di semi di amaranto. I giovani si arrampicavano su questo palo aiutandosi con delle funi, in una serrata competizione per essere i primi ad afferrare l'immagine del dio. Gli Otomi, così come le popolazioni di lingua nahuatl, chiamavano questa cerimonia la Festa dei Morti. Per i parlanti nahuatl era anche Xocotlhuetzi (Caduta di Xocotl). Parte integrante di questa cerimonia era il sacrificio di una vittima che veniva dapprima arrostita sui carboni ardenti e poi uccisa con il consueto metodo dell'estrazione del cuore.

Una fonte assegna addirittura maggior importanza tra gli Otomi a un'altra divinità chiamata Yocippa. Sembra che questa possa essere identificata con il Mixcoatl/Camaxtli dei popoli di lingua nahuatl, che era associato allo stile di vita più nomade e dedito alla caccia dei Chichimechi, con i quali alcuni degli Otomi meno sedentari erano in contatto. La sua festa annuale era probabilmente simile alla festa Quecholli, dedicata dagli Aztechi a Mixcoatl/Camaxtli, che consisteva nel bivaccare nei campi, cacciare e sacrificare un cervo e infine praticare altri giochi con animali, secondo lo stile chichimeco. A Xaltocan, un importante centro degli Otomi a nord del Bacino del Messico che durante il XIV secolo era una capitale imperiale indipendente, prima della conquista da parte di Azcapotzalco, era invece predominante il culto di una dea lunare. Sembra che le divinità lunari fossero importanti anche nel Nord-Est della regione di lingua otomi.

Tutto il sistema rituale degli Otomi era sostanzialmente simile a quello delle popolazioni di lingua nahuatl: si celebravano il sacrificio umano e quello di animali, nonché l'autosacrificio, si utilizzavano incensi di copale e gomma, si facevano veglie, digiuni, danze, processioni, canti e così via. I loro sistemi calendariali, che prevedevano sia il ciclo di 260 sia quello di 365 giorni, erano fondamentalmente uguali.

La religione degli Huastechi. Gli Huastechi occupavano l'angolo nordorientale della Mesoamerica, principalmente a nord di Veracruz, a sud di Tamaulipas e a est di San Luis Potosí. Essi parlavano una lingua della famiglia maya, nonostante il loro territorio fosse separato da quelli dei parlanti maya da una distanza notevole. Gli Aztechi pensavano che gli Huastechi avessero tratti esotici: deformazione della testa, denti limati, tatuaggi, perforazioni del setto nasale per inserirvi ornamenti, capelli tinti di rosso e giallo, gli uomini non indossavano perizomi, avevano la tendenza all'ubriachezza e all'oscenità e la reputazione di essere grandi stregoni, specialmente illusionisti. Le popolazioni che parlavano lingue nahuatl avevano invaso i loro territori e al-

cune delle comunità più meridionali erano state assoggettate al controllo della Triplice Alleanza. Nonostante questo, all'epoca della Conquista molti gruppi degli Huastechi erano ancora indipendenti, anche se spesso in conflitto tra loro.

La religione degli Huastechi non è sufficientemente documentata, ma sembra essere stata ricca e sviluppata come molte altre nella Mesoamerica. Il suo pantheon può essere ricostruito facendo per lo più affidamento sulle fonti azteche, che nominano molte divinità associate agli Huastechi e raffigurate con costumi e ornamenti huastechi. L'esempio più evidente è quello di Tlazolteotl/Ixcuina, una licenziosa dea della fertilità, che generalmente è descritta con tratti propri del costume e della tradizione degli Huastechi. Si è ipotizzato che il suo nome alternativo, *Ixcuina*, sia una parola huasteca che significa «signora del cotone», una pianta con la quale Tlazolteotl era intimamente legata e che fiorisce nei terreni caldi e umidi abitati dagli Huastechi. I riti di scorticamento facevano parte integrante del suo culto, così come erano frequenti nel complesso cerimoniale degli Huastechi (il che suggerisce l'esistenza tra loro di una versione di Xipe Totec).

Un'altra divinità importante chiaramente connessa con il territorio degli Huastechi, sia per quanto riguarda l'iconografia, sia per la tradizione, era quella del vento e della fertilità, Ehecatl/Quetzalcoatl. Le numerose divinità del *pulque*, note con il comune nome calendariale di Ome Tochtli (2 Coniglio), appaiono nelle fonti azteche piuttosto legate all'area meridionale del Bacino del Messico, con centro nell'attuale Stato di Morelos. Ma nelle illustrazioni rituali e divinatorie del *Codex Borgia*, che probabilmente provengono da territori a sud di Puebla, a ovest di Oaxaca oppure da Veracruz, queste divinità portano in genere decorazioni huasteche. La tendenza al consumo eccessivo di alcol, spesso attribuita agli Huastechi, rafforzerebbe questa connessione, ulteriormente confermata, del resto, dalla sopravvivenza presso le moderne comunità huasteche dell'antica divinità della terra e del tuono, Mam, che era anche considerata la dea dell'ubriachezza. Un'altra divinità degli Aztechi, Mixcoatl, generalmente associata ai Chichimechi, le barbare popolazioni di cacciatori del Nord, era spesso rappresentata con evidenti tratti huastechi. Alcune versioni di questo dio, perciò, potrebbero essere state presenti nel pantheon degli Huastechi.

Testimonianze archeologiche provenienti dai territori degli Huastechi, tra le quali ornamenti di conchiglia incisi, immagini di pietra, bassorilievi e dipinti parietali, mettono in luce la presenza di altre divinità, tra cui un dio della morte, la cui identificazione, peraltro, rimane spesso oscura. I resti archeologici indicano che i templi degli Huastechi erano per lo più di forma circolare, sia le strutture architettoniche inferiori, disposte su differenti livelli, sia gli spazi sacri collocati sulla loro sommità. Si è pensato che questi templi siano da porre in relazione con i templi circolari dedicati a Ehecatl/Quetzalcoatl, la cui prossimità iconografica con gli Huastechi è stata già ricordata in precedenza.

Poco si conosce del sistema rituale degli Huastechi: il sacrificio umano e l'autosacrificio sono ben documentati, sia etnostoricamente sia archeologicamente. La sopravvivenza ancora oggi del Volador, la cerimonia del Palo Volante, indica evidentemente la sua antica importanza. Esiste anche la prova archeologica dell'esistenza del ciclo divinatorio di 260 giorni, mentre una fonte coloniale elenca alcuni nomi apparentemente huastechi per i 18 periodi di 20 giorni del ciclo annuale di 365 giorni. Sembra probabile, quindi, che, come altrove nella Mesoamerica, le cerimonie principali degli Huastechi fossero organizzate seguendo tali cicli, ma non sono disponibili dati sicuri.

La religione dei Totonachi. Le popolazioni che parlavano la lingua totonaca, che non ha alcuna relazione con il nahuatl e che forse era anticamente imparentata con le famiglie linguistiche mixe-zoqueana e maya, diffuse più a oriente, occupavano le terre pianeggianti tropicali intorno a Veracruz, estendendosi fino alle alte montagne che limitano la Mesa centrale a occidente. Al tempo della Conquista, la città principale era Zempoala (Cempoallan), vicino alla costa, il primo grande centro urbano della Mesoamerica visitato dagli Europei, pochi giorni dopo lo sbarco di Cortés, avvenuto più a sud, vicino all'attuale città di Veracruz. Zempoala e la maggior parte delle altre città di lingua totonaca erano state conquistate alcuni anni prima dalla Triplice Alleanza. Le caratteristiche della cultura dei Totonachi erano sostanzialmente mesoamericane e risentivano fortemente dell'influenza dei loro vicini e conquistatori di lingua nahuatl, ma i Totonachi possedevano anche alcuni tratti distintivi, che condividevano piuttosto con i loro vicini della costa settentrionale del Golfo, gli Huastechi.

Le scarse informazioni sulla religione preispanica dei Totonachi si devono soprattutto all'archeologia e specialmente a un resoconto perduto, a quanto pare redatto dal giovane paggio lasciato, secondo quanto si dice, a Zempoala da Cortés nell'agosto del 1519 per imparare la lingua locale. Riportata in parte in tre cronache missionarie successive, questa fonte descrive una triade di divinità: il Sole, Chichini (sua moglie, la grande dea madre della fertilità) e il loro figlio, che si pensava sarebbe tornato nel futuro come una specie di redentore. La dea potrebbe essere una versione di Tlazolteotl/Ixcuina, della quale si sa che era importante nei culti delle

popolazioni della costa del Golfo, forse in unione con la dea del mais. Il figlio può essere identificato con il giovane dio del mais chiamato Centeotl dalle popolazioni di lingua nahuatl. Pare evidente una influenza cristiana, ma gli aspetti essenziali di queste divinità potrebbero anche essere attendibili perché riferiti con accuratezza, se si eccettua la natura di redentore del figlio. Dalle testimonianze archeologiche, principalmente provenienti da Zempoala, si può ricostruire il culto di altre divinità, tra le quali quello di Ehecatl/Quetzalcoatl e di Xochipilli/Macuilxochitl. Quest'ultimo, il giovane dio azteco dei fiori, della danza, della musica e della sensualità in generale, era anche considerato in associazione con il sole e in qualche modo sovrapposto a Centeotl. Senza dubbio il pantheon dei Totonachi era molto più numeroso, ma mancano informazioni più dettagliate.

Il primo resoconto degli Spagnoli che è stato sopra menzionato fornisce alcune informazioni interessanti sul sacerdozio tra i Totonachi. Viene descritta una gerarchia di sei sacerdoti principali, i cui abiti e le cui attività erano del tutto simili a quelli dei sacerdoti tra gli Aztechi. Alcuni operatori religiosi inferiori li assistevano, in particolare per occuparsi dei fuochi sacri. I sacerdoti istruivano anche bambini dai 6 ai 9 anni sui princìpi del sistema religioso e rituale. Importante appare il ruolo di due «monaci» anziani, che si dedicavano essenzialmente al culto della «grande dea». Spesso consultati dagli altri sacerdoti per la loro capacità di pronunciare oracoli, essi vivevano ritirati sulla sommità di una montagna e passavano la maggior parte del tempo dipingendo i libri rituali.

La stessa fonte riporta vari aspetti del rituale dei Totonachi, che prevedeva fumigazioni di incenso, digiuni, circoncisione, sacrificio umano, autosacrificio operato mediante il passaggio di fuscelli attraverso una perforazione nella lingua, cannibalismo rituale, confessione dei peccati ai sacerdoti e sacrificio di bambini seguito dall'ingestione, «come il sacramento della comunione», di un preparato di gomma e sementi mischiate con il sangue della piccola vittima. Il calendario dei Totonachi sembra essere stato quello tipico della Mesoamerica. Nonostante l'antico testo parli di tre sole cerimonie principali durante l'anno, nelle quali si praticava il sacrificio umano su scala limitata e il cannibalismo rituale, è sicuro che il ciclo normale di 18 grandi cerimonie si ripetesse regolarmente a intervalli di 20 giorni. L'importanza della cerimonia del Volador è confermata dalla sua sopravvivenza fino ai giorni nostri. Le testimonianze archeologiche, soprattutto nel sito di Zempoala, dimostrano che i templi dei Totonachi erano fondamentalmente simili a quelli degli Aztechi. La sacra immagine che contenevano sembra essere stata, in generale, scolpita nel legno, anche se naturalmente non ne sopravvive alcun esemplare.

La religione dei Mixtechi. I popoli che parlavano mixteco, una lingua anticamente connessa all'otomi e affine allo zapoteco, vivevano in un'ampia regione a occidente di Oaxaca. A causa del territorio accidentato, i Mixtechi costruirono molte piccole città-Stato, politicamente autonome ma strettamente legate da un'intricata rete di alleanze dinastiche ottenute attraverso matrimoni, da una lingua essenzialmente comune e da un'ideologia religiosa condivisa. Anche se recentemente è stato fatto notare da alcuni specialisti che il sistema religioso e rituale dei Mixtechi potrebbe essere stato abbastanza diverso da quello prevalente nel Messico centrale, sembra che essi in realtà siano simili almeno per quanto riguarda gli aspetti fondamentali. L'influenza dei vicini settentrionali di lingua nahuatl era molto forte negli ultimi tempi prima dell'arrivo degli Spagnoli e all'epoca della Conquista molte delle città-Stato mixteche erano tributarie della Triplice Alleanza.

Non esiste alcun resoconto sistematico che ci informi sulla religione dei Mixtechi, ma i suoi lineamenti fondamentali possono essere ricostruiti grazie a una grande varietà di fonti. Tra queste ci è pervenuta in misura singolarmente ricca un'ampia documentazione iconografica, che fornisce molto materiale interessante sul pantheon, sul sistema rituale, sulla cosmogonia e sulla cosmologia dei Mixtechi. Ciò che si conosce delle loro tradizioni mitiche sull'origine del mondo indica che le concezioni cosmologiche erano intrecciate con le leggende dinastiche e con le fondazioni rituali delle comunità in ognuno dei quattro quadranti del territorio dei Mixtechi. Il «prologo in cielo» che apriva la storia dei Mixtechi attribuiva a un demiurgo primordiale, maschio e femmina insieme (corrispondente forse all'azteco Ometecuhtli/Omecihuatl), la creazione di un eroe culturale (forse concepito nella forma di due gemelli), che iconograficamente e funzionalmente assomiglia all'Ehecatl/Quetzalcoatl delle popolazioni di lingua nahuatl. Disceso dal suo reame celeste, egli presiedette alle iniziazioni e alle consacrazioni dinastiche e comunitarie: a quanto pare si pensava che egli fosse l'antenato divino dell'intera nobiltà dei Mixtechi. Si credeva che altri antenati dinastici fossero usciti da un albero cosmico collocato nei pressi della comunità mixteca settentrionale di Yutatnoho/Apohuallan (Apoala).

Questi antenati ed eroi semidivini, così come tra le popolazioni che parlavano lingue nahuatl, interagivano strettamente con altre divinità, per cui risulta impossibile tracciare una linea netta di separazione tra dei e uomini in questo stadio. Sebbene alcuni studiosi sospettino che il concetto di divinità nel Messico cen-

trale, *teotl*, non sia perfettamente equiparabile al suo corrispondente termine mixteco, *ñuhu*, sembra che i due concetti non fossero in ultima analisi troppo dissimili. In ogni caso, l'iconografia pittorica del soprannaturale prodotta dai Mixtechi appare abbastanza vicina a quella diffusa nel Messico centrale. Gli elementi del costume e delle decorazioni dei vari personaggi suggeriscono affascinanti rassomiglianze con quelli delle divinità degli Aztechi. Ogni grande comunità dei Mixtechi sembra aver avuto una o più divinità patrone particolari e i nomi (per lo più calendariali) di molte di queste divinità sono conosciuti. Più che in altri pantheon della Mesoamerica, gli esseri soprannaturali dei Mixtechi erano chiamati, sia nei testi sia nelle rappresentazioni pittoriche, con nomi calendariali. Solo in parte questi nomi coincidono con i loro equivalenti del Messico centrale. Sono conosciute anche molte delle loro denominazioni verbali, come Dzahui, nome della divinità della pioggia e della fertilità, affine alla divinità azteca Tlaloc.

Il cerimonialismo dei Mixtechi era assai sviluppato, soprattutto quello che riguardava i «sacri involti». Il sacrificio umano e l'autosacrificio erano una componente abituale del rituale propiziatorio. Anche qui la cerimonia del Volador era importante, così come il gioco cerimoniale della *pelota*, che si svolgeva in campi con pianta a forma di «I». Ben consolidato era anche il diffuso culto di Xipe Totec, nel quale si praticavano riti di scorticamento, così come la cerimonia del «sacrificio gladiatorio», in cui la vittima moriva in un combattimento cerimoniale. Come in altri luoghi, la maggior parte dei riti era regolata dal calendario. I templi sono spesso rappresentati nelle illustrazioni e appaiono molto simili a quelli del Messico centrale. Il santuario più sacro di tutti, chiamato la Mixteca, sede di un oracolo famoso, si trovava sulla cima di una montagna nei pressi di Ñuudeco/Achiotlan, nel cuore della regione dei Mixtechi, e aveva un santuario secondario più a settentrione, in una grotta nella valle di Yodzocahi/Yanhuitlan.

Il sacerdozio tra i Mixtechi era importante e ben organizzato. I candidati erano reclutati fin da giovani dalle file della nobiltà e sottoposti a un tirocinio rigoroso della durata di almeno un anno. Tutti i futuri governanti ricevevano questa medesima educazione sacerdotale e ad essi si richiedeva di compiere almeno un anno di noviziato. Dopo aver seguito il tirocinio, sembra che molti sacerdoti tornassero alla vita normale e si sposassero temporaneamente, fino a quando, infine chiamati al loro mandato, generalmente servivano una particolare divinità e vivevano in celibato. Mantenuti dai governanti e da loro costantemente consultati, essi controllavano tutta l'«educazione superiore» ed esercitavano grande potere all'interno delle comunità. Anche lo sciamanismo era ben sviluppato. I Mixtechi eccellevano nella stregoneria e nella magia ed erano particolarmente specializzati nella divinazione calendariale, ma utilizzavano anche altre tecniche, che a volte prevedevano l'assunzione di allucinogeni.

La religione degli Zapotechi. Coloro che parlavano la lingua zapoteca occupavano un'area caratterizzata da importanti particolarità ecologiche nella parte orientale di Oaxaca. Come i Mixtechi, ai quali erano simili sia culturalmente sia linguisticamente, gli Zapotechi non erano unificati politicamente. Nella valle di Oaxaca, Zaachila/Teozapotlan dominava una vasta area, mentre Daniguibedji/Tehuantepec, la sua propaggine politica, controllava gran parte del territorio a sud dell'istmo di Tehuantepec. Al tempo della Conquista, la maggior parte delle comunità zapoteche era tributaria della Triplice Alleanza.

La tradizione zapoteca era molto antica. Molti studiosi pensano che la civiltà di Monte Albán, nel momento dello splendore del periodo Classico (circa 100-700 d.C.), fosse prevalentemente una creazione di popolazioni che parlavano la lingua zapoteca. All'epoca della Conquista, la visione religiosa degli Zapotechi era tipicamente mesoamericana, per quanto riguarda la sua ricchezza e la sua complessità. Come nel caso dei Mixtechi, recentemente si è pensato che gli Zapotechi non possedessero la nozione di divinità antropomorfe e individualizzate. Sembra però che i concetti religiosi degli Zapotechi non fossero così differenti da quelli delle altre grandi culture della Mesoamerica. Nelle varie fonti scritte, infatti, sono registrati in gran numero i nomi zapotechi di quelli che gli Spagnoli consideravano *dioses* (spagnolo, «dei»). Alcuni, peraltro, sembrano appellativi o definizioni generiche di divinità, piuttosto che nomi propri.

Molto importante era una tipica divinità creatrice, di natura astratta, conosciuta con differenti nomi come Coquixee o Coquixilla (Signore degli inizi), Piyetao (Grande spirito) e altri, e che fu descritta nel 1578 da Juan de Córdova come il «dio senza fine e senza principio, così chiamato perché non se ne conosceva l'autentica natura» e «dio creatore di tutte le cose, ma a sua volta increato». Sovrapposto a questa divinità era Pitao Cozaana (Procreatore), con la sua controparte femminile, Pitao Huichana (Procreatrice). Questa potenza creatrice degli Zapotechi era evidentemente affine al concetto, assai simile, diffuso presso le popolazioni di lingua nahuatl e conosciuto (tra gli altri suoi titoli e appellativi) come Tloque Nahuaque (il Signore di ciò che sta vicino), come Ipalnemoani (Colui attraverso il quale uno vive) oppure come la divinità duale Ometeotl.

Il tema della fertilità, come sempre, riceveva partico-

lare attenzione ed era rappresentato da numerose figure soprannaturali. Tra queste spiccava Cocijo (Fulmine), l'importante dio della fertilità maschile e della pioggia, affine al Tlaloc degli Aztechi e al Dzahui dei Mixtechi, insieme a Pitao Cozobi, una divinità del mais e in generale degli alimenti, affine al Centeotl degli Aztechi. Sembra rientri in questa categoria anche Pitao Xicala (Pecala), «dio del desiderio e dei sogni», che è stato equiparato al Xochipilli/Macuilxochitl degli Aztechi.

A quanto pare una divinità molto venerata, che a volte si è affermato fosse il dio principale degli Zapotechi, era Pitao Pezelao, signore della morte e del mondo sotterraneo. Questo dio era specialmente legato al più grande dei santuari oracolari zapotechi, Liobaa/Mictlan (Mitla), che offriva il luogo adatto ai riti di tutte le comunità limitrofe alla valle di Oaxaca. Questo dio era anche connesso con la venerazione degli antenati della famiglia reale, le cui tombe erano collocate a Liobaa. Il macabro «dio scorticato» degli Aztechi, Xipe Totec, il cui culto era diffuso ovunque nella Mesoamerica ma che era in special modo connesso con l'area di Oaxaca-Guerrero, aveva un ruolo di una certa importanza anche nella religione degli Zapotechi, anche se le fonti locali forniscono scarsi dettagli. Sono documentati molti altri nomi di divinità zapoteche, ma la loro importanza e la loro funzione precisa rimane del tutto oscura. Come avveniva in tutta la Mesoamerica, ogni comunità aveva un suo particolare patrono soprannaturale o anche più patroni, che includevano, alle volte, gli antenati divinizzati. Spesso questi esseri soprannaturali erano divinità importanti e largamente venerate; in altri casi il loro culto era esclusivamente locale. Come nel territorio dei Mixtechi, spesso queste divinità erano identificate con nomi calendariali.

Il cerimoniale degli Zapotechi sembra aver riunito di fatto tutte le usanze religiose più diffuse della Mesoamerica, compreso il sacrificio umano e il connesso cannibalismo rituale. Oltre a quella di Liobaa, un'altra famosa grotta si trovava sopra un'isola chiamata in epoca coloniale Laguna di San Dioniso, a oriente di Daniguibedji/Tehuantepec, la capitale degli Zapotechi dell'Istmo. La divinità che in quel luogo era venerata come «l'anima e il cuore del regno» sembra essere stata un dio della terra, forse conosciuto come Pitao Xoo, probabilmente in relazione con il Tepeyollotl delle popolazioni di lingua nahuatl. I sacerdoti avevano un ruolo assai importante nella società zapoteca; erano guidati da un sommo sacerdote, *uijatao* (grande veggente), assistito da funzionari minori: *copa pitao* (guardiani delle divinità), *ueza eche* (coloro che compiono i sacrifici) e *pizana* (o *vigaña*, giovani o apprendisti sacerdoti). Erano importanti anche gli sciamani indovini chiamati *colanij*, in particolare per le loro divinazioni calendariali. Come altrove, la maggior parte dei riti degli Zapotechi era regolata dal calendario: così accadeva per le cerimonie che coinvolgevano tutta la comunità per propiziare la fertilità, che erano scandite dal ciclo agricolo annuale.

Osservazioni finali. Questo panorama del sistema religioso e rituale delle più importanti popolazioni della Mesoamerica occidentale del periodo Postclassico rivela che esse avevano in comune numerose affinità ideologiche e cerimoniali fondamentali, a dispetto delle prevedibili differenze regionali per quanto riguarda i nomi delle divinità e le caratteristiche dei riti. L'importanza in tutta la Mesoamerica occidentale dei due fondamentali sistemi calendariali, il ciclo di 260 e quello di 365 giorni, per la regolazione delle cerimonie e per la divinazione merita particolare attenzione in quanto struttura ideologica comune che unisce le diverse regioni. Risulta dunque spontaneo chiedersi se ci si stia confrontando con un unico sistema religioso e rituale, pur articolato in molte varianti regionali, oppure con vari sistemi essenzialmente indipendenti, ma che arrivarono a condividere molte caratteristiche fondamentali, soprattutto in conseguenza dei contatti storici. Un modo per affrontare la questione sarebbe quello di chiedersi se i sacerdoti aztechi, taraschi, otomi, huastechi, totonachi, mixtechi e zapotechi, se si fossero un giorno incontrati per confrontarsi (presumendo l'esistenza tra loro di un concreto modo di comunicazione linguistica), avrebbero potuto comprendere il sistema di culto di ciascuno di loro. Le testimonianze sembrano indicare che le similitudini avrebbero di gran lunga superato le differenze e che non ci sarebbero state troppe difficoltà nell'intendersi sugli argomenti fondamentali. Se quest'idea è valida, la religione di queste popolazioni può essere pensata essenzialmente come un linguaggio comune, ma suddiviso in vari dialetti reciprocamente intellegibili, ciascuno dei quali finirebbe per sottolineare la fondamentale unità culturale della tradizione comune presente nella Mesoamerica.

BIBLIOGRAFIA

J. de Alcalá, *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobernación de los Indios de la provincia de Mechuacán* (1539-1541), M.F. Mendoza (cur.), Morelia 2000.

J. Alcina Franch, *Los dioses del panteón zapoteco*, in «Anales de Antropología», 9 (1972), pp. 9-43.

H. Beyer, *Shell Ornament Sets from the Huasteca, Mexico*, in «Tulane University, Middle American Research Institute», 5 (1934), pp. 155-216.

P. Carrasco Pizana, *Los Otomíes. Cultura e historia prehispánica*

de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana, México 1950, rist. 1979.

A. Caso, *El pueblo del Sol*, México 1953.

A. Caso, *Religión o religiones mesoamericanas?*, in *Verhandlungen des XXXVIII. Amerikanistenkongresses*, III, München 1971, pp. 189-200.

B. Dahlgren de Jordán, *La Mixteca. Su cultura e historia prehispánicas*, México 1954.

M. Jansen, *Huisi Tacu. Estudio interpretativo de un libro mixteco antiguo. Codex Vindobonensis Mexicanus I*, I-II, Amsterdam 1982.

W. Krickeberg, *Los Totonaca. Contribución a la etnografía histórica de la América Central*, P. Aguirre (trad.), México 1933.

M. León-Portilla, *Aztec Thought and Culture. A Study of the Ancient Nahuatl Mind*, Norman/Okl. 1963.

Joyce Marcus, *Zapotec Religion*, in K.V. Flannery e Joyce Marcus (curr.), *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, New York 1983, pp. 345-51.

S. Mateos Higuera, *Enciclopedía gráfica del México antiguo*, I-IV, Mexico 1992-1994: I, *Los dioses supremos* (1992); II, *Los dioses creadores* (1993); III, *Los dioses creados* (1993); IV, *Los dioses menores* (1994).

J. Meade, *La Huasteca. Época antigua*, México 1942.

Mary Ellen Miller e K. Taube, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya. An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*, London 1993.

H.B. Nicholson, *Religion in Pre-Hispanic Central Mexico*, in R. Wauchope et al. (curr.), *Handbook of Middle American Indians*, X, *Archaeology of Northern Mesoamerica*, Austin/Tex. 1971, pp. 395-441.

H.B. Nicholson, *Topiltzin Quetzalcoatl. The Once and Future Lord of the Toltecs*, Boulder/Col. 2001.

G. Olivier, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le «Siegneur au miroir fumant»*, Paris 1997.

J. Pohl, *The Lintel Paintings of Mitla and the Function of the Mitla Palaces*, in J.K. Kowalski (cur.), *Mesoamerican Architecture as a Cultural Symbol*, New York 1999, pp. 176-97.

B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1569-1582), México 1829-1830, ried. 1956 (trad. it. parz. in T. Todorov e G. Baudot [curr.], *Racconti aztechi della Conquista*, Torino 1988, che contiene una traduzione integrale dal nahuatl del Libro XII). Opera tradotta in inglese come *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, I-XIII, A.J.O. Anderson e Ch.E. Dibble (edd.), Santa Fe 1950-1982.

E. Seler, *The Wall Paintings of Mitla*, in «Bureau of American Ethnology Bulletin», 28 (1904), pp. 242-324.

E. Seler, *Die alten Bewohner der Landschaft Michoacan*, in E. Seler (cur.), *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, III, Berlin 1908, pp. 33-156.

R. Spores, *Mixtec religion*, in K.V. Flannery e Joyce Marcus (curr.), *The Cloud People. Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, New York 1983, pp. 342-45.

G. Stresser-Péan, *Anciente Sources on the Huasteca*, in R. Wauchope et al. (curr.), *Handbook of Middle American Indians*, XI, *Archaeology of Northern Mesoamerica*, Austin/Tex. 1971, pp. 582-602.

H.B. NICHOLSON

Culture coloniali

Il periodo coloniale nella Mesoamerica ebbe inizio con la fondazione delle colonie spagnole, tra il 1520 e il 1540, e terminò con la nascita degli Stati indipendenti, durante gli anni '20 del XIX secolo. La Conquista spagnola e l'imposizione del dominio coloniale furono spesso violente, dirompenti e accompagnate da terribili epidemie. A lungo andare, comunque, la maggior parte delle comunità della Mesoamerica godette di forme di autogoverno e fiorì sotto la relativa stabilità della *pax colonial*. I nativi di quella che i colonizzatori chiamarono Nuova Spagna erano sfruttati economicamente, ma molti aspetti della loro cultura persistettero sotto il controllo spagnolo, influenzati gradualmente dal contatto con altre culture non mesoamericane. In ogni caso l'aspetto delle culture della Mesoamerica che gli Spagnoli erano principalmente interessati a distruggere era la loro religione.

È provato, dunque, che l'istituzione coloniale che in maniera più profonda rivoluzionò l'esistenza degli Indios nella Mesoamerica fu la Chiesa cattolica. Il suo impatto cominciò fin dal primo arrivo degli Spagnoli: non appena Hernán Cortés e i suoi uomini arrivarono a Tenochtitlan, l'8 novembre 1519, distrussero i templi, eressero croci di legno e criticarono le usanze religiose indigene, spesso dietro le indicazioni dei preti spagnoli che li accompagnavano. Le intenzioni di Cortés erano state presumibilmente chiarite durante una delle prime conversazioni avute con Moctezuma, l'imperatore mexica (o azteco). Secondo Bernal Díaz, uno degli spagnoli del suo seguito, Cortés incontrò Moctezuma nel suo palazzo e immediatamente promosse il culto di Cristo, espresse il suo disappunto per la venerazione locale dei diavoli e invitò Moctezuma e i suoi sudditi a diventare cristiani. La risposta spesso citata di Moctezuma fu:

> Capisco quello che hai detto ai miei ambasciatori a proposito dei tre dei e della croce, nonché tutto quello che predichi in ogni città in cui passi. Non ti abbiamo dato alcuna risposta perché fin dall'inizio abbiamo venerato i nostri dei e sappiamo che sono buoni. Non c'è dubbio che anche i vostri lo siano, ma adesso non scomodarti a parlarci di loro.
>
> (Díaz, 1632).

Questa affermazione di Moctezuma mostra la tendenza, diffusa in tutta la Mesoamerica, di incorporare le nuove religioni nel vecchio sistema di credenze, invece di combatterle. Questo episodio anticipa in qualche modo la risposta indigena ai successivi e più sistematici tentativi di evangelizzazione nella Mesoamerica. Se per tutto il periodo coloniale grandissima fu l'influenza del-

la Chiesa, egualmente significativo fu il ruolo dei singoli e delle comunità indigene nello sviluppo del Cattolicesimo nella Mesoamerica.

La «Conquista spirituale». Le campagne di evangelizzazione, condotte sulla scia dell'invasione militare (o prima di questa), sono state spesso considerate una manifestazione della Conquista. Il miglior esempio di tale visione è l'uso che fa Robert Ricard, nel suo importante lavoro sugli sforzi dell'evangelizzazione cristiana in Messico, *La Conquête spirituelle du Mexique* (1933), di una espressione coniata in epoca coloniale dai francescani: «Conquista spirituale». Da allora questa espressione indica la conversione metodica degli Indios della Mesoamerica guidata dagli ordini mendicanti (in primo luogo i francescani, i domenicani e gli agostiniani), ma anche dal clero secolare e più tardi dai gesuiti. Nonostante Ricard sostenga il completo successo degli sforzi della cristianizzazione in Messico, gli specialisti, a partire dagli anni '70 del secolo scorso, hanno contestato questa tradizionale opinione sull'evangelizzazione della Mesoamerica, in special modo l'idea secondo la quale gli Indios sarebbero stati «conquistati spiritualmente». Questo lavoro di revisione cominciò con lo studio dei Nahua del Messico centrale. Nel 1974, per esempio, Miguel León-Portilla pubblicò la prima ricerca che esaminava le reazioni dei Nahua all'evangelizzazione. Basandosi su questo studio, J. Jorge Klor de Alva delineò, nel 1982, una tipologia delle reazioni dei Nahua, diverse e complesse, al Cristianesimo. In *The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico* (1989), l'antropologa Louise M. Burkhart analizzò a sua volta i testi della catechesi in lingua nativa, enfatizzando un reciproco modello di evangelizzazione, che condusse essenzialmente a una nahuatlizzazione del Cristianesimo (vedi anche Dibble, 1974). Altri specialisti, lavorando su testi in spagnolo e in nahuatl, hanno reinterpretato le reazioni indigene al Cristianesimo attraverso la lente della resistenza, dell'eversione e del dissenso, in particolar modo analizzando il sacramento della confessione (per esempio, Gruzinski, 1989; Klor de Alva, 1999). Come era prevedibile, lo sviluppo e l'analisi dell'atteggiamento degli Indios durante la «Conquista spirituale» risultano perfettamente paralleli ai progressi degli specialisti che hanno studiato il loro atteggiamento di fronte ad altri aspetti della Conquista e del dominio coloniale.

Nonostante i preti accompagnassero i conquistatori fin dalle prime spedizioni sulla terraferma (il più significativo nel seguito di Cortés fu il mercedario Bartolomé de Olmedo), la reale cristianizzazione della Mesoamerica iniziò soltanto con l'arrivo dei francescani a Città del Messico, che fu eretta sulle rovine di Tenochtitlan divenendo la capitale del vicereame della Nuova Spagna. Nel 1523 Pedro de Gante, un laico francescano fiammingo, e i due preti che lo accompagnavano furono i primi ad arrivare nella Nuova Spagna. Fu comunque la comparsa di dodici francescani a Città del Messico, nel 1524, che dette inizio all'evangelizzazione sistematica della Mesoamerica. Guidati da Martín de Valencia, «i dodici» sbarcarono a Veracruz e arrivarono a piedi fino a Città del Messico. Uno di loro, *fray* Toribio de Benavente, cambiò il suo cognome in Motolinía quando si rese conto che gli Indios così dicevano indicando i suoi indumenti laceri e capì che quella era la parola da loro utilizzata per dire «persona povera». La reazione di Motolinía segnala l'attenzione dei francescani per la lingua e la cultura degli Indios, un atteggiamento che caratterizzerà l'attività francescana nel primo periodo coloniale e che in qualche modo continuò fino alla sua conclusione. Dal canto loro, i Nahua di Tenochtitlan rimasero impressionati dal rispetto con cui Cortés e gli altri conquistatori accolsero questi uomini.

Gli abitanti della Mesoamerica furono testimoni dell'arrivo di molti ordini mendicanti nel primo periodo dopo la Conquista. Un altro ordine religioso, i domenicani, mandò un gruppo di dodici frati nella Nuova Spagna nel 1526, guidati da Tomás Ortiz. Visto che i francescani avevano già cominciato un'ampia opera di evangelizzazione nell'Altopiano centrale, i domenicani furono indirizzati alla valle del Messico e ai territori dei Mixtechi e degli Zapotechi, e furono invitati a collocare la base dei loro sforzi a Oaxaca. Un gruppo di sette agostiniani, il terzo ordine mendicante più importante, raggiunse la Nuova Spagna nel 1532 e si trovò relegato nelle terre non occupate dagli altri due ordini. In questi primi anni i religiosi erano quasi gli unici Spagnoli che vivevano nell'entroterra mesoamericano. Quando alla fine gli Spagnoli fondarono una colonia permanente nello Yucatán, nel 1540, lo stesso fecero i francescani, che avevano condotto gli sforzi di evangelizzazione, rivendicando per questo le parrocchie più redditizie.

Il Cristianesimo iberico. Comprendere il Cattolicesimo castigliano che i conquistatori spagnoli e gli ordini mendicanti portarono con sé nella Mesoamerica è fondamentale per capire l'avanzamento della «Conquista spirituale». Questa forma di Cattolicesimo si era sviluppata nella penisola iberica in parte grazie alla *Reconquista*, la lotta di otto secoli per espellere i Mori, che nel 711, da poco convertiti all'Islam, avevano invaso il regno visigoto in Iberia. Nel 1492 gli ultimi Mori furono espulsi da Granada, ultima loro roccaforte iberica. Guidata dal regno di Castiglia, la *Reconquista* rappresentò una sorta di recupero del passato iberico e di promozione nel tempo presente di una crociata cristiana, che perseguitò accanitamente Ebrei e musulmani. Freschi dell'esperienza unificatrice di aver combattuto per

la restaurazione del Cristianesimo nella loro terra, i conquistatori e gli ordini mendicanti del XVI secolo trasferirono semplicemente la loro volontà di eliminare la ritualità musulmana alle usanze religiose della Mesoamerica. Spesso essi adottarono un approccio militare all'evangelizzazione, dimostrando che non rifiutavano l'uso della forza per fini religiosi. Questo atteggiamento era rafforzato dall'idea che la salvezza risiedeva soltanto nella Chiesa cattolica, la vera Chiesa fondata da Cristo. Prima che la Riforma di Martin Lutero (nel 1517) portasse scompiglio nella Chiesa, gli Iberici del XVI secolo erano soprattutto impegnati nella lotta contro i cripto-Ebrei, coloro che pubblicamente professavano il Cattolicesimo ma privatamente partecipavano ai riti ebraici. Fu in questa atmosfera di crociata che i conquistatori e gli ordini mendicanti arrivarono nella Mesoamerica, con il proposito di ottenere la completa conversione di tutti i popoli che avrebbero incontrato.

All'interno dell'ordine francescano durante il periodo coloniale esisteva un'altra forma di urgenza spirituale. Alcuni membri dell'ordine, i cosiddetti «spirituali», avevano abbracciato un atteggiamento millenarista, che prevedeva l'imminente seconda venuta di Cristo, intesa come conseguenza della conversione in massa delle nuove popolazioni della Mesoamerica. Come racconta John Leddy Phelan in *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World* (1956), Gerónimo de Mendieta era il francescano più in vista che propugnava questa nuova interpretazione mistica della Conquista. Egli basava la sua ideologia sulla parabola neotestamentaria del banchetto (Lc 14,16-24). Oltre al padrone di casa (che Mendieta identificava con Cristo), la parabola menziona tre gruppi di persone: gli ospiti inizialmente invitati al banchetto e che si rifiutano di prendervi parte; quelli, chiamati dalla strada, che prendono il loro posto; e infine quelli che sono costretti a partecipare per riempire la sala. Secondo Mendieta, questi gruppi rappresentavano rispettivamente gli Ebrei, i cristiani e i gentili della Mesoamerica, con l'idea che, una volta che l'ultimo gruppo fosse entrato nella sala (cioè fosse diventato cristiano), il piano di Dio per il mondo si sarebbe compiuto e sarebbe arrivato alla fine. L'influenza di questa credenza tra i francescani sopravvisse per molto tempo nel periodo coloniale (emblematica in questo senso fu la fondazione, nel XVIII secolo, da parte di Junipero Serra delle sue missioni in California, alla frontiera settentrionale della Nuova Spagna). Non tutti i francescani, naturalmente, avevano abbracciato queste posizioni millenariste, ma per quelli che lo fecero l'evangelizzazione degli Indios della Mesoamerica apparve un'opportunità straordinaria di partecipare attivamente al compimento del disegno di Dio.

La costruzione delle chiese. Invece che realizzare un sistema completamente nuovo di edifici religiosi e di diocesi nella Mesoamerica, i frati trasformarono le comunità esistenti degli Indios in parrocchie e deliberatamente costruirono le chiese sulle rovine dei templi dei Nahua, dei Mixtechi e dei Maya. La cattedrale di Città del Messico, per esempio, fu eretta accanto al luogo in cui era stato fondato il tempio centrale di Tenochtitlan. In molti casi le rovine dei templi fornirono alle nuove chiese cristiane il materiale costruttivo, oltre che la localizzazione. In alcune importanti città, come Cholula (Messico centrale) e Izamal (Yucatán), le chiese vennero erette proprio sulla cima delle piattaforme piramidali dei templi precedenti, usando le loro pietre. Non soltanto gli ordini mendicanti distrussero i templi della Mesoamerica e costruirono nuove chiese cristiane, ma distrussero anche le immagini associate alle usanze religiose e smantellarono il sistema sacerdotale indigeno, spingendo di fatto i suoi resti nella clandestinità. Spaventati da quello che poteva essere contenuto nei documenti religiosi «pagani», i frati confiscarono e bruciarono numerosi codici indios. Questo metodo garantì – almeno in apparenza – una transizione rapida al Cristianesimo, il che permise di dare inizio all'urgente opera dell'evangelizzazione, ma in compenso stimolò spesso tentativi clandestini, da parte degli Indios, di conciliare alcuni aspetti della nuova religione con antiche credenze e antiche usanze. Questi sforzi erano giudicati forme di colpevole eresia dai preti spagnoli che ne venivano a conoscenza: anche i geroglifici e i libri pittografici furono considerati elementi di sostegno per questa forma di resistenza spirituale.

La giustificazione dei frati per questo modo di costruire le nuove chiese era insieme pragmatica e simbolica. Essi volevano estirpare qualunque attaccamento degli Indios al paganesimo e all'idolatria (che erano più o meno la stessa cosa nella Mesoamerica, e, secondo il gesuita José de Acosta, erano dovuti entrambi all'influenza del diavolo), ed eliminare ogni venerazione rivolta ai luoghi considerati sacri in precedenza nella Mesoamerica. Attraverso l'erezione delle nuove strutture sulle tradizionali terre sacre, i frati speravano, dal punto di vista psicologico e spirituale, di indirizzare la fede religiosa della Mesoamerica verso il Cristianesimo e le sue manifestazioni. Per gli ordini mendicanti le nuove chiese servivano quindi come simboli imponenti della superiorità spirituale del Cristianesimo e della sua solidità. Come è naturale, gli abitanti della Mesoamerica usarono il loro linguaggio per indicare queste nuove strutture: i Nahua chiamavano la chiesa *teocalli* (casa sacra) e i Maya usavano la parola *kuna* (casa di dio). Essi riempirono inoltre le nuove chiese di significati politici e culturali locali, decorandole in modo elaborato (in Messico) o aggiungendo ad esse torri imponenti

(nello Yucatán e nella Mixteca), con un entusiasmo che i frati interpretarono come zelo spirituale, ma che in realtà era soltanto la continuazione di quell'orgoglio comunitario competitivo che già prima della Conquista aveva costruito le piramidi e altre strutture monumentali.

Durante il periodo coloniale le parrocchie degli Indios erano chiamate *doctrinas* (dottrine) invece che *parroquias* (parrocchie) per sottolineare la condizione, per i Nativi, di neofiti impegnati in un processo di conversione. Questi termini differenziavano anche le comunità religiose degli Indios dalle chiese locali degli Spagnoli. A causa del numero ridotto, nella Mesoamerica, di membri spagnoli del clero, soltanto le più grandi comunità urbane di Indios avevano un prete residente. I villaggi minori, invece, ricevevano occasionalmente la visita di un sacerdote che viveva nei dintorni: in quell'occasione egli avrebbe celebrato la Messa, battezzato i nuovi nati, confessato e celebrato i matrimoni. Alcune comunità nella Mesoamerica criticavano il clero negligente o incompetente, le cui visite non erano frequenti e il cui atteggiamento privo di entusiasmo portava a un'attenzione spirituale mediocre. Con una certa regolarità emergevano accuse di abusi fisici o di molestie sessuali commessi dai preti, così come lamentele per il fatto che il clero imponeva tariffe esorbitanti per amministrare i sacramenti. I preti che dimostravano maggiore attenzione nei confronti delle comunità, soprattutto quelli che parlavano la lingua degli Indios, restarono sempre molto richiesti durante tutto il periodo coloniale. Del 1567, per esempio, è il caso di alcuni parrocchiani maya che domandano al re di inviare loro francescani che «parlino con rispetto, che predichino davvero e in maniera chiara, [e] che desiderino imparare qui la nostra lingua», e di non inviare membri del clero secolare, che non parlano maya e «che chiedono e richiedono soltanto una grande quantità di denaro» (citato in Restall, 1998, pp. 160-65). I *cabildos* (consigli di città) fecero un uso meditato e spesso vincente del sistema giuridico coloniale nel richiedere la rimozione di preti corrotti, negligenti o impopolari.

Le lingue indigene e il Cristianesimo. Fin dai primi contatti con gli Indios della Mesoamerica, la Chiesa li evangelizzò nelle loro rispettive lingue, una strategia formalmente accolta nel Primo Concilio Provinciale Messicano del 1555. I membri degli ordini religiosi svilupparono grandi programmi di formazione linguistica e culturale sia nel Nuovo Mondo sia in Spagna. Al di là degli obiettivi immediati (comunicare con gli Indios che erano loro affidati, predicare nei cortili delle chiese e ascoltare le confessioni), quello che cercavano di conseguire i frati era di capire la cultura degli Indios e le loro usanze religiose, soprattutto per identificarle ed estirparle. La conoscenza dei costumi locali e della lingua permetteva loro di comporre nuovi testi sacri, specialmente manuali di catechesi e di istruzioni per i confessori, che rimpiazzassero gli antichi codici che erano stati bruciati. Gli ordini mendicanti composero dizionari e grammatiche delle lingue native, istituendo scuole in cui soprattutto i personaggi di spicco delle comunità indigene e i loro figli venivano istruiti a scrivere la propria lingua nell'alfabeto latino. Già nel XVI secolo si pubblicarono moltissimi dizionari di lingue indigene, manuali per la confessione, grammatiche, libri di catechismo e anche drammi sacri.

Nel periodo coloniale i francescani dominavano gli studi linguistici ed etnostorici (le lamentele degli Indios sul fatto che i preti non parlassero la lingua locale si rivolgevano per lo più al clero secolare). Una delle opere più importanti in lingua indigena fu realizzata dal francescano Bernardino de Sahagún, il quale arrivò in Messico nel 1529 e vi rimase fino alla sua morte, nel 1590. Sahagún dedicò la propria vita a uno studio sistematico della storia, del costume e della lingua degli Indios, aiutato da una squadra di assistenti indigeni, per produrre un lavoro monumentale in 12 volumi, la *Historia universal de las cosas de Nueva España*. Solitamente denominato *Codice Fiorentino*, quest'opera rappresenta una risorsa inestimabile per quanto riguarda numerosi aspetti della cultura e della storia nahua (soprattutto mexica) dei secoli XV e XVI. Il suo studio è diventato un vero e proprio campo di ricerca autonomo, nel quale per esempio si discute se il progetto di Sahagún fosse prevalentemente medievale (Browne, 2000) oppure moderno (Klor de Alva et al., 1988).

La sfida all'apprendimento delle lingue indigene era molto più complicata della semplice traduzione dei testi spagnoli nelle lingue locali. Il trasferimento della dottrina cristiana e di concetti come la Trinità e l'Eucaristia richiedeva molta attenzione, per via delle sfumature della lingua degli Indios. Il clero spagnolo spesso ricorreva al sistema di incorporare parole come *Dios* (Dio), *Espiritu Santo* (Spirito Santo) o *obispo* (vescovo) nei sermoni o nei testi sacri, sperando – spesso invano – che con l'introduzione di una parola straniera il concetto sarebbe rimasto sostanzialmente cristiano. Invece quando i frati usavano le parole indigene il risultato era spesso ambiguo. Per esempio la parola nahuatl per dire «peccato», *tlahtlacolli*, significava «distruzione», «errore» o «crimine», mentre quella usata per «diavolo», *tlacatecolotl*, significava in realtà «persona-gufo», una maligna creatura della notte, conosciuta in tutta la Mesoamerica, che poteva far ammalare le persone, a volte in maniera fatale. Allo stesso modo i termini che usavano i frati domenicani per convertire i concetti cristiani in ñudzahui, la lingua dei Mixtechi, evidenziano le diffi-

coltà linguistiche e concettuali che i preti affrontavano nel sostituire le idee religiose dell'epoca precedente alla Conquista con quelle cristiane: «idolatra» era *tay yoquidzahuico*, «persona che fa feste», e «il diavolo» era *tiñomi ñaha*, «persona-gufo», o *ñuhu cuina*, «divinità che ruba o inganna». Si comprende perciò per quale motivo i Mixtechi accusati di peccati o di crimini nel XVI secolo a volte dichiaravano «il diavolo mi ha ingannato» (citato da Terraciano, 2001, p. 304).

Il dibattito sul clero indigeno. Nei primi anni dopo la Conquista, tra il 1521 e il 1542 circa, la maggior parte degli uomini di Chiesa, sia religiosi sia secolari, vedeva favorevolmente la possibilità di ordinare un clero indigeno. I preti spagnoli e i fratelli laici in generale consideravano gli Indios in grado di essere cristianizzati ed educati, così come di accogliere pienamente l'influenza culturale spagnola. In modo particolare i francescani credevano che gli Indios fossero materia grezza in attesa di essere formata nella fede cristiana e che Dio avesse dato all'Ordine francescano una opportunità unica di portare anime a Cristo per controbilanciare quelle che, invece, abbandonavano la Chiesa per seguire Lutero. Tenendo conto di questo atteggiamento, non sorprende che la *Junta Apostólica* del 1532, un raduno semiufficiale del clero riunitosi per disegnare le linee guida della giovane Chiesa nella Nuova Spagna, abbia emesso una dichiarazione ufficiale a favore della capacità degli Indios di accettare il Cristianesimo. Questa *Junta*, inoltre, fece i primi passi per far sì che gli Indios fossero ordinati sacerdoti, in base a una dichiarazione che affermava che gli indigeni e i meticci istruiti potevano essere ammessi negli ordini minori, passo preliminare verso il sacerdozio. Malgrado questi inizi favorevoli, la *Junta Apostólica* del 1544 dichiarò, invece, che gli Indios non avrebbero mai potuto essere né pienamente civilizzati né cristianizzati. Per di più il Primo Concilio Provinciale Messicano del 1555 non soltanto proibì che gli Indios fossero ordinati al sacerdozio sacramentale, ma proibì loro anche di toccare i sacri vasi usati per l'Eucaristia. La posizione ufficiale della Chiesa rispetto alla questione del clero indigeno nella Nuova Spagna riflette l'atteggiamento più diffuso in tutta la Mesoamerica, cioè che, con pochissime eccezioni – di alcune missioni gesuite o collocate in regioni di frontiera –, agli Indios non era permesso diventare preti (vedi Poole, 1989).

Tra le varie scuole superiori istituite nella Mesoamerica, il Collegio francescano di Santiago Tlatelolco svolse un ruolo fondamentale nel dibattito sul clero indigeno. Fondato in un quartiere di Città del Messico nel gennaio del 1536, questa scuola istruiva i figli dei nobili nahua in lettura, scrittura, musica, latino, retorica, logica, filosofia e medicina indigena. Vista la posizione francescana nel dibattito, il corpo studentesco e le materie impartite, questa scuola appariva strutturata come un seminario. Anche se i suoi allievi, all'inizio, crebbero di numero, negli anni '70 del XVI secolo il progetto fu abbandonato e infine nessuno degli studenti ricevette i sacri voti. La continua opposizione ai successi del Collegio da parte dei domenicani, del clero secolare e in generale della popolazione spagnola potrebbe aver contribuito alla sua fine. In ogni caso, nel corso della sua breve esistenza, lo studente più amato dai francescani era un nahua chiamato Antonio Valeriano, un brillante latinista che divenne uno dei collaboratori di Sahagún. In netto contrasto con Valeriano era invece uno studente di Tlatelolco chiamato don Carlos di Texcoco, un capo indio accusato di eresia e giustiziato nel 1539 da Juan de Zumárraga, inquisitore e primo vescovo di Città del Messico.

Il ruolo dell'Inquisizione nella diffusione del Cristianesimo nella Mesoamerica. Tra gli anni '30 e gli anni '60 del XVI secolo il modo di operare dell'Inquisizione, generalmente guidata da vescovi spagnoli, si concludeva spesso con la tortura e l'esecuzione degli indigeni che erano accusati di eresia e di idolatria. Una delle più ampie – e infami – delle sue attività fu la campagna per estirpare l'idolatria nello Yucatán, condotta da Diego de Landa nel 1562, durante la quale circa 4.000 Maya furono interrogati sotto tortura (e centinaia morirono). La più famosa esecuzione, quella di don Carlos, che fu disapprovata dalla corona e da molti funzionari della Chiesa, scatenò un dibattito che si concluse con l'autodafé di Landa. La politica spagnola finalmente riconobbe quanto fosse inappropriato sottoporre persone impegnate nell'apprendimento del Cristianesimo alla persecuzione dell'Inquisizione. Come è noto la Chiesa definisce come eretico colui che, battezzato, con ostinazione nega alcuni aspetti della dottrina cattolica, ma questa condizione non corrispondeva a molti dei neofiti indigeni. Del resto la scelta di sottrarre gli Indios alle persecuzioni riflette in buona misura un atteggiamento paternalistico verso i Mesoamericani, che perdurerà nel clero per tutto il periodo coloniale. Nonostante questo, in molte regioni remote i sacerdoti indios continuarono a celebrare apertamente i rituali tradizionali, anche se molti di loro vennero infine perseguiti. Per esempio un sacerdote mixteco chiamato Caxaa, arrestato nel 1544, confessò che lui e due altri sacerdoti avevano continuato a eseguire riti di sacrificio umano, come prima della Conquista.

Quando il Sacro Uffizio dell'Inquisizione fu stabilito formalmente a Città del Messico, nel 1571, per scoprire e punire i crimini contro il Cattolicesimo, gli Indios, di conseguenza, erano considerati esenti da ogni forma di persecuzione. Anche se i Mesoamericani non ricadeva-

no, dunque, sotto la giurisdizione del Santo Uffizio, il *Provisorato de Indios* (conosciuto anche come l'*ordinario*), controllato dal vescovo, monitorava l'appartenenza religiosa nelle comunità indigene. La politica della Chiesa verso gli Indios cristiani rimase in vigore fino alla scioglimento dell'Inquisizione, nel XIX secolo.

La partecipazione degli Indios nella vita della Chiesa coloniale. Anche se gli indigeni non potevano essere ammessi al sacerdozio e i primi decenni dell'evangelizzazione furono spesso accompagnati da violente campagne di estirpazione, gli Indios della Mesoamerica esercitarono un controllo considerevole sulla vita religiosa nel periodo coloniale. Non soltanto le chiese erano erette sui luoghi che già prima della Conquista erano considerati sacri, ma i frati conservarono numerosi aspetti della struttura religiosa e sociale della Mesoamerica. Ancora una volta questa decisione fu dettata da questioni pratiche, visto che vi erano pochi preti disponibili per amministrare le migliaia di parrocchie di Indios in tutta la Mesoamerica. In ogni parrocchia gli ordini mendicanti istituirono una struttura gerarchica di Indios chiamati a ricoprire le posizioni di rilievo. Questa struttura gerarchica era composta generalmente dagli uomini di riguardo della comunità. Come già prima della Conquista, costoro rappresentavano le famiglie nobili locali, godevano dell'accesso privilegiato alle cariche politiche ed erano i responsabili dell'organizzazione delle attività intorno al tempio e al palazzo (prima della Conquista) oppure intorno alle chiese delle parrocchie (dopo la Conquista). Essi divennero catechisti laici, istruiti dai frati nei princìpi fondamentali del Cristianesimo in lingua spagnola e destinati all'assistenza alle funzioni religiose quotidiane. Quando i preti cristiani non erano presenti, essi gestivano giorno per giorno le attività della loro chiesa, organizzavano le feste religiose della comunità, risolvevano le questioni di fede nelle parrocchie. Con questo sistema gli ordini mendicanti avevano trovato un'altra strategia per attenuare il brusco passaggio dai riti delle religioni della Mesoamerica alla nuova religione cristiana. Rafforzando la mutua associazione che esisteva prima della Conquista tra le funzioni religiose e quelle politiche, i frati rafforzavano anche la condizione delle più importanti famiglie locali, in un momento nel quale le differenze socio-economiche tra gli Indios erano di fatto attenuate dallo sfruttamento coloniale.

La struttura gerarchica delle parrocchie si componeva di molte posizione specializzate. Il *fiscal* (pubblico ministero) era il funzionario religioso più importante, che fungeva da assistente o delegato dei preti. I suoi doveri includevano il controllo sulle questioni locali, come l'insegnamento del catechismo ai bambini delle parrocchie, la verifica delle presenze della popolazione alla messa e l'aggiornamento del registro delle nascite, dei matrimoni e delle morti. I registri delle parrocchie che sono sopravvissuti rappresentano ora una preziosa miniera di informazioni per gli storici che studiano la struttura della famiglia, la demografia e le regole onomastiche. Altri funzionari religiosi erano i *sacristanes* (sacrestani), i quali curavano la manutenzione degli edifici ecclesiastici e che, insieme ai *maestros de capilla* (direttori del coro della cappella), traducevano le preghiere e gli inni nella lingua indigena per usarli durante la messa.

La musica era parte integrante della vita quotidiana della chiesa, specialmente durante la messa e le altre funzioni, per cui l'incarico di *maestro de capilla*, o *maestro de coro* (maestro del coro), comportava un rango considerevole. Per i suoi servigi, il maestro del coro a volte godeva di privilegi come l'esenzione dai tributi e poteva ricevere un modesto salario. Spesso gli altri membri del coro della parrocchia (cioè coloro che cantavano e i musicisti) condividevano questi benefici. Malgrado questi onori, i piccoli compensi degli Indios non potevano essere comparati con i guadagni che ricevevano i coristi delle parrocchie spagnole. Oltre a questi funzionari più importanti, esistevano molte posizioni minori che spesso variavano di parrocchia in parrocchia. Nelle parrocchie nahua (e anche in alcune non nahua), il termine nahuatl *teopan tlaca* (gente di chiesa) indicava i responsabili di incarichi come quello di preparare i corpi per la sepoltura, scavare le tombe, pulire la chiesa e decorare l'altare con fiori freschi e altri ornamenti stagionali.

Con il tempo, i membri di alto rango delle gerarchie religiose – come i rappresentanti indigeni della chiesa – divennero un tramite fra le comunità locali e i rappresentanti regionali spagnoli. Essi interagivano a nome della comunità con i rappresentanti della corona all'interno dell'Inquisizione e del *Provisorato*, che avevano il compito di controllare la purezza della fede. Per l'influenza che avevano nelle loro comunità e per i benefici di cui godevano grazie alla posizione che occupavano quali rappresentanti della corona, i membri delle più elevate classi indigene divennero fondamentali nel plasmare la dottrina della Chiesa e nello sviluppare abitudini devozionali in accordo con i costumi locali.

Le cofradías. Se la struttura gerarchica della parrocchia sceglieva i suoi rappresentanti esclusivamente nella nobiltà maschile indigena, l'istituzione più importante nella vita religiosa degli Indios era la *cofradía* (confraternita, fratellanza religiosa o sodalizio). Tutti erano ben accetti nelle *cofradías*, compresi donne e bambini. Particolarmente importante per le donne era il fatto che potessero assumere ruoli direttivi informali, cosa che era loro preclusa all'interno della struttura gerarchica della

parrocchia. In tal modo esse guadagnavano importanza nella comunità, partecipando attivamente alla vita religiosa locale. Già diffusa in Europa, la *cofradía* divenne popolare rapidamente nella Mesoamerica, anche se adattata alle usanze locali. Queste organizzazioni volontarie di residenti si votavano a qualche aspetto della fede cattolica, in genere alla devozione rivolta a un santo particolare. Una *cofradía* dedicata alla Vergine Maria, per esempio, poteva concentrarsi esclusivamente sull'Assunzione, sul rosario, sull'Immacolata concezione o su una delle sue numerose manifestazioni. Se una *cofradía* sceglieva Cristo come suo patrono, avrebbe potuto essere devota al Bambino Gesù, alla Passione di Cristo o all'Eucaristia. I piccoli villaggi usualmente avevano soltanto una o due confraternite, mentre i centri più grandi potevano averne una dozzina; le città, infine, potevano avere numerose confraternite, in genere associate alle diverse chiese locali.

Poiché ogni confraternita era responsabile di patrocinare la celebrazione di un evento religioso pubblico legato all'oggetto della devozione, il nome della confraternita diveniva importante per determinare il programma delle feste della comunità. Se una *cofradía* era dedicata all'Assunzione della Vergine Maria, per esempio, l'immagine della Vergine, il 15 agosto, veniva portata in una elaboratissima processione lungo le strade del villaggio. I membri della *cofradía* mettevano in scena l'evento disponendo opportunamente una piattaforma con pulegge per sollevare fino al cielo un'attrice che impersonava la Vergine, mentre gli astanti cantavano gli inni a Maria. Le anime del purgatorio, un'altra devozione popolare tra le confraternite, celebravano il loro giorno di festa il 2 novembre, la Commemorazione dei defunti. Oltre alla classica processione, questa celebrazione includeva una visita al cimitero locale, con l'offerta di cibo e di fiori e una donazione al prete per celebrare messe per le anime dei defunti.

Queste elaborate cerimonie religiose erano finanziate con i fondi della confraternita, alla quale ogni membro versava contributi annuali. Questo denaro veniva spesso investito in proprietà della *cofradía* o in altre attività profane, come *ranch* di bestiame. I fondi venivano usati anche per pagare i funerali dei membri, per promuovere le Messe per le anime dei defunti e per acquistare fiori, candele, costumi e altri accessori necessari per le celebrazioni religiose. Tra i doveri addizionali delle confraternite erano incluse la cura delle immagini nelle chiese locali, la confezione delle vesti dei preti e la costruzione delle strutture per le processioni, quando le immagini venivano trasportate fuori dalla chiesa. Oltre a questi doveri spirituali, i membri delle confraternite affrontavano anche i bisogni fisici degli altri membri, in particolare degli orfani e delle vedove. Le *cofradías* non erano associazioni esclusivamente indigene, dato che ogni gruppo era formalmente istituito e controllato dalla Chiesa cattolica. A livello locale, tuttavia, si permetteva alle comunità di unirsi e organizzare le proprie feste religiose, fatto che forniva un bilanciamento al controllo spirituale dei preti stranieri. In quanto organizzazioni economiche e politiche, e non soltanto sociali e religiose, le *cofradías* della Mesoamerica erano connesse con tutti gli aspetti della vita degli Indios.

La questione della conversione degli Indios. L'esistenza e la popolarità delle *cofradías* implicavano un'omogeneità tra le comunità indigene che non era sempre esistita. La maggior parte degli Indios era stata battezzata dopo decenni di governo spagnolo, ma per tutto il periodo coloniale i preti continuarono a lamentarsi perché gli abitanti della Mesoamerica ricorrevano alle loro precedenti credenze anche dopo aver abbracciato, apparentemente, il Cristianesimo. Nel 1588, per esempio, un gesuita criticò i suoi parrocchiani indios perché adoravano Cristo soltanto sotto l'esortazione dei preti o dei giudici, dimostrando un atteggiamento superficiale che faceva dubitare dell'autenticità della loro fede. La risposta del clero al problema della conversione degli Indios andava da un paternalistico perdono delle loro azioni, come se queste fossero frutto di una confusione infantile o di un'incomprensione innocente, fino ad accuse roventi di pigrizia, incompetenza, intenzioni malvagie o addirittura di possessione diabolica. Il progetto degli ordini mendicanti giunti nel XVI secolo, di convertire gli abitanti della Mesoamerica nel lasso di una o due generazioni, non si realizzò. Del resto versioni locali di Cristianesimo influenzate dalle usanze indigene continuano a svilupparsi ancora oggi in Messico e in Guatemala.

Le numerose somiglianze e possibilità di identificazione esistenti tra le religioni indigene e il Cristianesimo complicarono i tentativi di individuare con certezza la sincerità della conversione degli Indios. A parte la fortunata introduzione delle *cofradías*, per esempio, il culto cristiano dei santi ottenne molta popolarità in tutta la Mesoamerica. Il santo patrono della chiesa locale divenne la guida simbolica della comunità, rimpiazzando o addirittura fondendosi con l'antica divinità del luogo, venerata prima della Conquista. A volte gli abitanti della Mesoamerica organizzavano le feste religiose per i santi elencati nel nuovo calendario cattolico proprio nei giorni che, nei loro calendari religiosi, erano dedicati alle antichie divinità locali. Allo stesso modo la figura di Cristo era spesso associata a una delle manifestazioni dell'antico dio del sole. Malgrado l'apparente trionfo del Cristianesimo e gli sforzi dei preti spagnoli, le credenze anteriori alla Conquista rimasero largamente diffuse.

Anche se gli abitanti della Mesoamerica avessero voluto accettare integralmente il sistema di credenze cristiano, incomprensioni o reinterpretazioni dei concetti cattolici alla luce dei loro antichi princìpi ideologici e culturali sarebbero stati inevitabili. In realtà molti dei concetti cristiani fondamentali (come il paradiso, l'inferno e il diavolo) non avevano alcun equivalente nella Mesoamerica. A proposito del diavolo, per esempio, Fernando Cervantes ha dimostrato che nel primo periodo coloniale le concezioni degli Indios su questo tema dipendevano direttamente dalla credenza, ampiamente diffusa nella Mesoamerica prima della Conquista, per cui i concetti di demoniaco e di divino erano «inestricabilmente intrecciati» tra loro (Cervantes, 1994, p. 40). Quando i preti accusavano gli indigeni sorpresi in attività all'apparenza anticristiane, la loro difesa era spesso quella di essere stati ingannati dal diavolo. Nel 1530, per esempio, Andrés Mixcoatl fece una dichiarazione di questo tipo quando fu arrestato per avere lanciato incantesimi e per avere affermato di essere un dio; e lo stesso fecero Tacaetl quando fu arrestato per avere compiuto sacrifici per la pioggia in onore del diavolo e Culoa Tlaspicue, che disse di essere un profeta responsabile «di aver cura dei diavoli» (Cervantes, 1994, p. 46). Questi uomini non soltanto stavano resistendo al Cristianesimo, ma cercavano di conciliare la nuova religione con le antiche usanze e credenze, soprattutto per conservare il sacrificio, che era molto importante per le religioni della Mesoamerica, ma che i frati insistevano a condannare come opera del diavolo.

Così il divario culturale che esisteva tra i preti spagnoli e i loro parrocchiani indios impedì che da entrambe le parti si costruisse un dialogo su un piano paritetico. Per i preti la conversione era un atto di accettazione esclusivista, mentre per gli abitanti della Mesoamerica accettare il Cristianesimo non significava affatto rigettare le precedenti credenze, dal momento che incorporare le divinità dei conquistatori nel sistema di credenze dei conquistati era una pratica religiosa normale e consueta. Per questa ragione, anche se il Cattolicesimo esteriormente rimpiazzò la religione indigena, le antiche usanze spesso si combinarono con le tradizioni cristiane, sviluppandosi in tradizioni locali altamente individualizzate. Lo scarso numero di preti nella Mesoamerica durante il periodo coloniale contribuì all'incoerente risposta indigena al Cristianesimo, cosicché il processo di cristianizzazione nei secoli XVI e XVII fu spesso confuso e istintivo. Gli Indios delle comunità rurali rispondevano in modo assai poco ortodosso a concetti malamente spiegati e comunque estranei, e a loro volta i preti assenteisti intervenivano con efficacia soltanto quando comportamenti giudicati erronei creavano localmente tensioni sociali.

Questo sincretismo religioso che spesso sorgeva dalla reazione degli Indios all'evangelizzazione aveva implicazioni culturali assai importanti. I preti avevano cercato di regolare non soltanto le credenze e i riti, ma anche la vita familiare, le relazioni sociali e quelle sessuali: anche in questi ambiti le idee e le usanze locali persistettero, sebbene gradualmente influenzate e modificate dalla cultura cattolica. Gli studiosi che analizzano i diversi aspetti della conversione degli Indios continuano a portare alla luce indizi di decisioni personali e di forme devozionali caratteritiche degli abitanti della Mesoamerica del periodo coloniale. Queste possono essere sintetizzate nella spiegazione fornita da un nahua «idolatra» al domenicano Diego Durán: gli Indios erano «ancora *nepantla*... che significa stare nel mezzo» (citato in Burkhart, 1989, p. 88; Cervantes, 1994, p. 57). Gli specialisti hanno interpretato il *nepantlismo* in diversi modi: come una forma di sincretismo, come l'indicazione di una via di mezzo tra le due fedi, dell'assenza di una via di mezzo tra alternative che si escludono a vicenda, oppure semplicemente come una sorta di panacea per una miriade di aggiustamenti personali. Le risposte personali si rivelano anche nei molti modelli del battesimo (che non può essere spiegato unicamente come frutto dell'attività dei preti, dal momento che gli Indios spesso richiedevano il sacramento per ragioni religiose, sociali o politiche), nelle formule religiose con le quali si aprono i testamenti redatti sotto dettatura e trascritti nelle lingue della Mesoamerica (formule che sono basate sui modelli spagnoli, ma che mostravano variazioni locali e anche individuali che rimandano alla pietà personale), e infine nel modo in cui si aveva cura e si lasciavano in eredità le immagini dei santi.

In ogni caso la prevalenza di una devozione personale e sincretistica rimase più evidente nella sfera privata piuttosto che in quella pubblica. A livello familiare, l'altare domestico diveniva il centro della devozione religiosa. Chiamato *santocalli* (casa del santo) in nahuatl, era composto da immagini dei santi, da rosari e crocifissi esposti accanto a statuette legate a divinità indigene, senza alcuna preoccupazione per l'incoerenza religiosa. Le famiglie si riunivano intorno a questi altari per recitare le preghiere cristiane nella propria lingua natale, per portare offerte di fiori e cibo, e per pulire e spazzare intorno. Questi altari divennero anche il centro delle volontà postume degli Indios, poiché indicavano il tipo di offerte e di venerazione che gli eredi avrebbero dovuto compiere.

La persistenza delle culture religiose popolari. Gli altari nella Mesoamerica rappresentavano soltanto un aspetto della religione popolare degli Indios che si sviluppò nel periodo coloniale e che continua ancora oggi.

I guaritori, le ostetriche e gli stregoni indigeni mantennero le loro attività dopo l'introduzione del Cristianesimo, spesso utilizzando anche preghiere, riti e oggetti cattolici. L'osservazione di Kevin Terraciano sul fatto che «la distinzione coloniale europea tra preti e stregoni, tra religione e magia non si applicava alla regione dei Mixtechi» vale in certa misura per tutta la Mesoamerica (Terraciano, 2001, p. 271). La confusione creatasi con la cristianizzazione offuscò ulteriormente la linea di continuità tra le usanze della medicina indigena e la persistenza della religione della Mesoamerica a livello popolare, così come la linea di continuità tra coloro che praticavano la medicina popolare, gli sciamani, e il sacerdozio indigeno clandestino dopo la Conquista. Andrés Mixcoatl, che è stato menzionato sopra, per esempio, confessò all'Inquisizione di aver predicato che «i sermoni dei fratelli [francescani] non servono a nulla, che io sono un dio e che gli Indios dovrebbero sacrificare a me» (citato in Gruzinski, 1989, p. 36), ma si comportava piuttosto come uno degli sciamani che si sarebbero facilmente potuti trovare in molte regioni della Mesoamerica durante il periodo coloniale: praticava la divinazione con grani di mais (un *h-men* maya avrebbe usato semi di cacao), curava gli ammalati e usava funghi allucinogeni.

Mixcoatl non era che uno delle migliaia di non spagnoli indagati dai preti dell'Inquisizione o del *Provvisorato* per aver oltrepassato, con le parole e con le azioni, le linee religiose tracciate dalla Chiesa nella Nuova Spagna nel suo tentativo, comparabile a una fatica di Sisifo, di forgiare l'ortodossia cattolica. I modelli riscontrabili in questi casi sono ancora materia di studio per gli specialisti, ma si può proporre la seguente semplificazione: nel XVI secolo i preti spagnoli erano propensi ad associare lo sciamanismo indigeno con l'idolatria; nel XVII secolo, invece, essi avevano maggiori probabilità di condannare lo sciamanismo identificandolo con la stregoneria o la superstizione. Questo cambiamento graduale riflette il sincretismo in corso tra la religione della Mesoamerica e il Cristianesimo con le usanze non ortodosse degli Indios meno facilmente identificabili dagli Spagnoli come idolatriche. Tale cambiamento riflette anche l'impatto nella Mesoamerica delle religioni popolari e delle pratiche di guarigione originarie dell'Africa, che ebbe luogo quando i 250.000 schiavi neri portati nella Nuova Spagna prima del 1650 e poi i loro discendenti afromessicani cominciarono a mischiarsi culturalmente e biologicamente con gli abitanti della Mesoamerica.

La rivolta dei Tzeltal. Anche se molti degli abitanti della Mesoamerica accettavano il Cristianesimo almeno esteriormente, il periodo coloniale fu testimone di numerosi movimenti di resistenza tra gli Indios. Molte forme di dissidenza rimasero personali, come il rifiuto di accettare il battesimo, la persistenza di relazioni poligame o il rifiuto di partecipare alle funzioni religiose. Eppure anche quando la resistenza assunse forme comunitarie o addirittura di massa gli abitanti della Mesoamerica, invece di rifiutare completamente il Cattolicesimo, cercarono di riformare i loro culti cristiani che ormai incorporavano le credenze indigene. La resistenza indigena localizzata può essere vista come l'affermazione del diritto di controllare direttamente lo sviluppo religioso locale, senza lasciarlo nelle mani di un clero straniero (cioè non locale). Le ribellioni cominciavano in genere come reazione contro preti negligenti o che abusavano del proprio potere e spesso gravitavano attorno a un personaggio che si appropriava dell'identità della Vergine Maria, di Cristo o di qualche altro santo.

Una delle ribellioni meglio conosciute ebbe luogo nel Chiapas, nel 1712, tra i Maya Tzeltal. Generalmente chiamata la rivolta dei Tzeltal, questo evento resta singolare, visto che piccoli disordini locali e rivolte erano all'ordine del giorno, mentre assai rare furono grandi rivolte di portata regionale come questa, paragonabile a una rivoluzione fondata su rivendicazioni di tipo ideologico. La rivolta cominciò quando la Vergine Maria apparve a una ragazzina tzeltal di 13 anni, di nome María López (chiamata in seguito María de la Candelaria), mentre camminava nei sobborghi di Cancuc. Il padre di María, Augustín López, sacrestano della parrocchia della comunità, fu determinante nel diffondere la voce del miracolo e ottenere l'appoggio locale per costruire una piccola cappella nel luogo indicato dalla Vergine. Simón de Lara, il prete domenicano assegnato a Cancuc, dopo aver indagato l'evento, lo condannò come istigato dal diavolo, fece frustare María e Augustín, ma comunque acconsentì a conservare la cappella.

Gli eventi si susseguirono rapidamente: verso la fine di quello stesso mese molti cittadini di Cancuc furono imprigionati dopo aver attraversato tutto il Chiapas per chiedere al vescovo il permesso di mantenere la cappella. Le autorità religiose imprigionarono anche gli amministratori civili di Cancuc, ma la loro immediata evasione servì soltanto a rafforzare il movimento. I fedeli del nuovo culto rimossero le immagini cristiane dalla chiesa locale, le collocarono nella loro cappella e proseguirono celebrando una cerimonia che imitava la messa, durante la quale venivano ordinati dei preti locali. Una lettera firmata dalla «Santissima Vergine della Croce» circolò nella cittadina incoraggiando i suoi abitanti a ribellarsi contro il governo spagnolo: in essa si affermava che non esiste né Dio né re.

La gente di Cancuc era appoggiata in questa rivolta dei Tzeltal da una ventina di villaggi indigeni vicini.

Questi ribelli non soltanto fecero irruzione nelle cittadine spagnole, uccidendo uomini del clero e della milizia e obbligando le donne a sposare uomini maya, ma attaccarono anche insediamenti indigeni che rimanevano leali al regime coloniale. Il loro movimento, alla fine, fu represso da una armata di Spagnoli e di Indios, e i suoi capi furono frustati o giustiziati; Cancuc fu raso al suolo e i suoi abitanti deportati. Nel febbraio del 1713, nove mesi dopo l'apparizione, l'ultimo dei capi ribelli abbandonò la causa e gli Spagnoli cominciarono a imporre regole rigidissime sulle apparizioni e sui presunti eventi miracolosi.

La Vergine di Guadalupe. Le devozioni religiose di maggior successo emerse dal periodo coloniale nella Mesoamerica, il culto alla Vergine dei Rimedi (Virgen de los Remedios) e la Vergine di Guadalupe, non nacquero, però, in seguito a una rivolta. Entrambe sono state, in tempi diversi, molto controverse, ma il dibattito sembra aver incoraggiato, invece che diminuito, la popolarità e la diffusione della devozione a queste Vergini – in special modo a quella di Guadalupe – che è rimasta vivacissima fino a oggi.

La Vergine dei Rimedi ha goduto nel Messico centrale di diverse fasi di devozione. Comparve per la prima volta durante la Conquista, presumibilmente assistendo gli Spagnoli contro i Mexica durante la guerra tra il 1519 e il 1521. Venti anni più tardi apparve a un nobile nahua, Juan de Tovar, che aveva cura di un santuario a lei dedicato, dapprima in casa sua e in seguito sulle rovine del tempio, anteriore alla Conquista, che si trovava sulla collina di Tetoltepec. Nel 1570 il Consiglio di Città del Messico si appropriò del culto, fondò una nuova chiesa, le dedicò una *cofradía* e la scelse come patrona della città. Per il successivo mezzo secolo, nonostante numerose storie di apparizione della Vergine in competizione tra loro e varie cause legali intorno alla proprietà del luogo sacro, l'immagine di una Maria benevolente associata con i seguaci nahua sostituì gradualmente la Vergine dei Rimedi precedente e legata alla Conquista. In altre parole «il simbolismo dei Rimedi fu alterato per corrispondere alla mutata realtà coloniale» (Curcio-Nagy, 1996, p. 374). Prima del 1700 la statua della Vergine fu portata a Città del Messico diciannove volte; fece il tragitto altre trentadue volte da quel momento al 1810, mentre una seconda immagine sua, conosciuta come *Peregrina*, compiva visite regolari alle comunità di Indios dentro e nei dintorni di Città del Messico, molte delle quali la reclamavano come la loro patrona. La Vergine dei Rimedi venne poi sostituita, a un livello sia ufficiale che popolare, dalla Vergine di Guadalupe, ma la sua festa – nella quale si mettono in scena danze indigene – continua a svolgersi sulla collina di Tetoltepec.

Fin dai suoi primi giorni nel XVI secolo, quando un piccolo santuario le fu dedicato sulla collina di Tepeyacac, fuori Città del Messico, la devozione alla Vergine di Guadalupe divise il clero spagnolo, divise le comunità che la abbracciavano, divenne il tema di sermoni appassionati e scritti coloniali polemici, divenne il soggetto di centinaia di pitture coloniali. La ragione del dibattito su Guadalupe era e continua a essere la mancanza di una evidenza storica sicura che sostenga le origini della tradizione. Infatti la prima fonte che si riferisce alla storia di Guadalupe è *Imagen de la Virgen Maria, Madre de Dios de Guadalupe*, un resoconto in spagnolo scritto nel 1648 da un prete chiamato Miguel Sánchez. L'anno seguente un prete chiamato Laso de la Vega pubblicò un resoconto simile in nahuatl, conosciuto come *Huei tlamahuiçotlica* (il cui titolo completo è tradotto come «Grazie a un grande miracolo la celeste regina, Santa Maria, nostra preziosa Madre di Guadalupe, apparve qui vicino al grande Altepetl del Messico, in un posto chiamato Tepeyacac»), che finì per rimpiazzare la versione di Sánchez quale racconto ufficiale dell'apparizione.

Secondo la tradizione cattolica e secondo la credenza popolare messicana espressa in questi racconti, la Vergine Maria apparve a Juan Diego, un contadino nahua di 57 anni recentemente convertito, mentre camminava verso Tlatelolco per la messa del sabato mattina. Dopo la partenza dal suo villaggio di Cuauhtitlan, il 9 dicembre del 1531, Juan Diego improvvisamente, mentre passava per la valle di Tepeyacac, vicino a Città del Messico, udì il canto di molti uccelli. Il canto cessò così d'improvviso com'era cominciato, sostituito dalla visione di una bellissima donna dalla pelle olivastra, in piedi in mezzo alle rocce e agli arbusti. La donna lo chiamò dolcemente, si fece riconoscere come la Vergine Maria, Madre di Dio, e gli chiese di rivolgersi al vescovo per fare costruire una cappella in quel luogo, così da testimoniare il suo amore per gli indigeni del Messico. Dopo numerosi colloqui con Juan de Zumárraga, il primo vescovo di Città del Messico, e successivi incontri con la Vergine, alla quale Juan Diego aveva raccontato il proprio fallimento, il vescovo gli chiese un segno da parte della donna per provare che fosse senza dubbio alcuno la Madre di Dio.

Il 12 dicembre la Vergine chiese a Juan Diego di recarsi a piedi fino alla cima del Tepeyacac e di raccogliere le rose che vi crescevano, che poi lei dispose sul mantello di Juan Diego (*tilmatli*, adesso conosciuto come *tilma*) con le proprie mani. Quando Juan Diego aprì la sua *tilma* davanti al vescovo, le rose caddero sul pavimento e mostrarono un'immagine miracolosa della Vergine. Zumárraga cadde in ginocchio pentendosi di non aver creduto all'umile nahua e collocò l'immagine nella sua cappella privata fino a quando non fu completata la cappella della Vergine, il 26 dicembre 1531.

La storia di Guadalupe è uno dei racconti più importanti della cultura popolare messicana fin dal periodo coloniale e ispirò molti scrittori che, attraverso i secoli, variamente discussero sulla veridicità dell'avvenimento. In *Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797* (1995), Stafford Poole indica molte contraddizioni interne nello *Huei tlamahuiçotlica* di de la Vega. Per esempio nota che anche se il testo fa riferimento alla presenza francescana a Tlatelolco, le fonti indicano che questi frati nel 1531 non vi avevano ancora stabilito alcuna missione, ma risiedevano, in realtà, nel villaggio natale di Juan Diego, Cuauhtitlan, già nel 1525. Inoltre nel 1531 non era comune che gli Indios di umili origini avessero il doppio nome. Più importante è il nome stesso della devozione, preso dalla Vergine spagnola dell'Extremadura, ma la cui pronuncia sarebbe stata difficile per i parlanti nahuatl, visto che non esistono la *d* o la *g* nella loro lingua. Poole contesta anche gli specialisti che considerano la collina del Tepeyacac come il sito dove i Nahua veneravano la dea Madre, Tonantzin, prima della Conquista, segnalando che le fonti indigene non menzionano mai questo luogo. Egli nota come Bernardino de Sahagún fu il primo a menzionare tale notizia e rimane la fonte principale di questo errore perpetuato dai cronisti successivi. Tutte queste complicazioni portano Poole a concludere che la cappella sulla collina del Tepeyacac dedicata alla Vergine di Guadalupe era antecedente all'apparizione. Molti storici sono d'accordo con questa conclusione, compresi gli studiosi di nahuatl Lisa Sousa e James Lockhart, che con Poole pubblicarono una nuova trascrizione e traduzione inglese dello *Huei tlamahuiçotlica* nel 1998. Ma nonostante ciò molti specialisti confermano la storicità di Juan Diego e la visione che ebbe nel XVI secolo, soprattutto in Messico, a cominciare dai due libri del prete e professore Luis Becerra Tanco del 1666 e del 1675 in difesa della tradizione e dalla devozione alla Vergine dell'erudito Carlos de Sigüenza y Góngora, verso la fine del secolo. Alla fine del XIX secolo, quando Joaquín García Icazbalceta concluse che la tradizione non era storicamente fondata, fu «selvaggiamente attaccato» da un grande gruppo di persone favorevoli all'apparizione (Branding, 2001, p. 10). Anche il gesuita e storico della Chiesa Mariano Cuevas difese il culto negli anni '20 del secolo scorso, così come fece con grande passione il prete e canonico onorario della basilica Lauro López Beltrán tra il 1940 ed il 1980. La posizione adottata da Angel María Garibay (studioso di nahuatl e canonico della basilica) negli anni '50 del XX secolo rimaneva ambiguamente neutrale a proposito della storicità, provocando le critiche di Edmundo O'Gorman, che sosteneva, negli anni '80, che Antonio Valeriano era l'autore originale del resoconto nahuatl (l'attuale posizione ufficiale della Chiesa cattolica messicana). O'Gorman, comunque, non credeva che questo garantisse in alcun modo la storicità del racconto dell'apparizione. Da quando Poole pubblicò il suo libro, nel 1995, pochi sono stati gli studiosi messicani, primo fra tutti José Luis Guerrero, che hanno risposto a lui e ai suoi colleghi.

Malgrado la controversia che persiste sulla storicità dell'apparizione, la Chiesa cattolica ha approvato la tradizione della Vergine di Guadalupe nelle dichiarazioni ufficiali sin dal XIII secolo. Nel 1723 Nostra Signora di Guadalupe fu proclamata patrona di Città del Messico e nel 1737 fu eletta patrona della Nuova Spagna, dalla California a El Slavador. Papa Benedetto XIV approvò questa dichiarazione di devozione universale dichiarandola patrona del Messico nel 1754. Il riconoscimento ufficiale acquisì ulteriore slancio alla fine del XX secolo. Papa Giovanni Paolo II beatificò Juan Diego il 6 maggio del 1990 nella basilica di Nostra Signora di Guadalupe, dichiarando il 9 dicembre suo giorno di festa. Il 31 luglio del 2002 egli canonizzò Juan Diego davanti a una folla di milioni di persone nella basilica, facendo di lui il primo santo indigeno americano della Chiesa cattolica.

Visto che il mondo dell'accademia e della fede personale non sempre si incrociano, il dibattito su Guadalupe rimarrà controverso sia per quanto riguarda il suo ambito coloniale sia la sua forma moderna. Considerata alternativamente come di origine indigena, come un'invenzione del clero spagnolo del XVI secolo per sostenere gli sforzi dell'evangelizzazione, come un'evoluzione del XVII secolo per promuovere l'unità del clero originario del Nuovo Mondo, oppure come un'autentica storia di una apparizione, la Vergine di Guadalupe è diventata il simbolo nazionale del Messico e un aspetto importante della vita dell'America Latina di oggi. Nonostante il ruolo del clero coloniale spagnolo e della politica messicana attuale nello sviluppo e nella perpetuazione del culto di Guadalupe, la Vergine testimonia anche l'importanza dell'influenza nativa nell'evoluzione del Cattolicesimo nella Mesoamerica. Il Cristianesimo non fu soltanto imposto, ma in molti modi esso fu fatto proprio dalle popolazioni indigene e reso mesoamericano, cioè reso significativo in termini locali e indigeni.

[Vedi anche *TEMPIO, NELLA MESOAMERICA*].

BIBLIOGRAFIA

D. Brading, *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe. Image and Tradition across Five Centuries*, Cambridge 2001.

W. Browne, *Sahagún and the Transition to Modernity*, Norman/Okl. 2000.

Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson/Ariz. 1989.
Louise M. Burkhart, *Holy Wednesday. A Nahua Drama from Early Colonial Mexico*, Philadelphia 1996.
R.M. Carmack, J. Gasco e G.H. Gossen (curr.), *The Legacy of Mesoamerica. History and Culture of Native American Civilization*, Upper Saddle River/N.J. 1996.
D. Carrasco, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire. Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*, Chicago 1982, ed. riv. Boulder/Col. 2000.
F. Cervantes, *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven 1994.
J.F. Chuchiak, *The Indian Inquisition and the Extirpation of Idolatry. The Process of Punishment in the Provisorato de Indios of the Diocese of Yucatan, 1563-1812*, Diss. New Orleans 2000.
Sarah Cline, *The Spiritual Conquest Reexamined. Baptism and Christian Marriage in Early Sixteenth-Century Mexico*, in «Hispanic American Historical Review», 73/3 (1993) pp. 453-80 (rist. in J.F. Schwaller [cur.], *The Church in Colonial Latin America*, Wilmington/Del. 2000, pp. 73-102).
Linda A. Curcio-Nagy, *Native Icon to City Protectress to Royal Patroness. Ritual, Political Symbolism, and the Virgin of Remedies*, in «Americas», 52/3 (1996), pp. 367-91 (rist. in J.F. Schwaller [cur.], *The Church in Colonial Latin America*, Wilmington/Del. 2000, pp. 183-208).
B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Madrid 1632 (trad. it. *La Conquista del Messico. 1517-1521*, Milano 2002).
C.E. Dibble, *The Nahualization of Christianity*, in M.S. Edmonson (cur.), *Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún*, Albuquerque 1974.
Nancy M. Farriss, *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*, Priceton 1984.
S. Gruzinski, *Les Hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale, XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris 1985 (trad. it. *Gli uomini-dei del Messico. Potere indiano e società coloniale, XVI-XVIII secolo*, Roma 1987).
S. Gruzinski, *Individualization and Acculturation. Confession among the Nahuas of Mexico from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, in Asunción Lavin (cur.), *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, Lincoln/Neb. 1989 (rist. in J.F. Schwaller [cur.], *The Church in Colonial Latin America*, Wilmington/Del. 2000, pp. 103-20).
J.J. Klor de Alva, *Spiritual Conflict and Accomodation in New Spain. Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity*, in G.A. Collier, R.I. Rosaldo e J.D. Wirth (curr.), *The Inca and Aztec State, 1400-1800. Anthropology and History*, Stanford/Cal. 1982, pp. 345-66.
J.J. Klor de Alva, *«Telling Lives». Confessional Autobiography and the Reconstruction of the Nahua Self*, in N. Griffiths e F. Cervantes (curr.), *Spiritual Encounters. Interactions between Christianity and Native Religions in Colonial America*, Lincoln/Neb. 1999, pp. 136-62.
J.J. Klor de Alva, H.B. Nicholson e Eloise Quiñones Keber (curr.), *The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, Austin/Tex. 1988.
M. León-Portilla, *Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual*, in «Estudios de cultura nahuatl», 11 (1974), pp. 11-36 (rist. in *Handbook of Latin American Studies*, XXXVIII, Gainesville/Flo. 1976).
J. Lockhart, *The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford/Cal. 1992.
E. Osowski, *Saints of the Republic. Nahua Religious Obligations in Central Mexico, 1692-1810*, Diss. University Park/Penn. 2002.
J.L. Phelan, *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World. A Study of the Writings of Géronimo de Mendieta (1525-1604)*, Berkeley/Cal. 1956.
S. Poole, *The Declining Image of the Indian among Churchmen in Sixteenth-Century New Spain*, in Susan Ramirez (cur.), *Indian-Religious Relations in Colonial Spanish America*, Syracuse/N.Y. 1989, pp. 11-19.
S. Poole, *Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*, Tucson/Ariz. 1995.
M. Restall, *The Maya World. Yucatec Culture and Society, 1550-1850*, Stanford/Cal. 1997.
M. Restall, *Maya Conquistador*, Boston 1998.
R. Ricard, *La Conquête spirituelle du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, Paris 1933.
B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1569-1582), México 1829-1830, ried. 1956 (trad. it. parz. in T. Todorov e G. Baudot [curr.], *Racconti aztechi della Conquista*, Torino 1988, che contiene una traduzione integrale dal nahuatl del Libro XII). Opera tradotta in inglese come *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, I-XIII, A.J.O. Anderson e Ch.E. Dibble (edd.), Santa Fe 1950-1982.
P. Sigal, *From Moon Goddesses to Virgins. The Colonization of Yucatecan Maya Sexual Desire*, Austin/Tex. 2000.
Lisa Sousa, S. Poole e J. Lockhart (edd. e tradd.), *The Story of Guadalupe. Luis Laso de la Vega's Huei tlamahuiçoltica of 1649*, Stanford/Cal. 1998.
D. Tavárez, *Idolatry as an Ontological Question. Native Consciousness and Juridical Proof in Colonial Mexico*, in «Journal of Early Modern History», 6/2 (2002), pp. 114-39.
W.B. Taylor, *Magistrates of the Sacred. Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*, Stanford/Cal. 1996.
K. Terraciano, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca. Ñudzahui History, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford/Cal. 2001.

VERONICA GUTIÉRREZ e MATTHEW RESTALL

Culture contemporanee

Ben prima dell'arrivo degli Europei nella Mesoamerica, i suoi abitanti indigeni avevano capito che il loro mondo e sicuramente anche il loro cosmo erano luoghi intrinsecamente instabili, per la cui continuità c'era bisogno di periodici interventi umani in forma di riti religiosi. È curioso constatare che la tendenza del mondo a scivolare verso il caos era stata capace di fornire un'elementare forza organizzatrice, in grado di collegare

l'abitante della Mesoamerica con la sua comunità, con i suoi capi e, infine, con il cosmo. Questo legame culturale forgiato ritualmente fu centrale nella resistenza culturale che caratterizzò la storia di molte città dopo la Conquista. La diffusa credenza che soltanto i capi di ogni comunità fossero in grado di celebrare i riti necessari per mantenere l'ordine cosmico funzionò in una maniera centripeta, legando in modo deciso la comunità con il proprio centro politico. Questo spesso finì per rafforzare la capacità delle città di istituire relazioni con gli interessi religiosi, politici ed economici esterni.

Dinamiche di questo genere aiutano a spiegare una caratteristica comune della religione della Mesoamerica del periodo successivo alla Conquista: il suo orientamento spiccatamente locale. In alcuni luoghi, come Zinacantan (Messico) e Momostenango (Guatemala), il villaggio è stato concepito dai suoi abitanti letteralmente come il centro dell'universo. Mentre questa intuizione del centro sacro che si manifesta a livello locale ha chiare origini che risalgono a prima della Conquista, con l'arrivo degli Europei si cominciarono a includere elementi del Cattolicesimo, come i santi, Gesù e la Vergine Maria. In netto contrasto con questa miscela di sincretismo tra le manifestazioni religiose indigene e quelle europee, vi sono altri luoghi nella Mesoamerica che sono stati completamente integrati nella sfera culturale europea. La possibilità per una città o per una regione di evitare questo tipo di integrazione, mantenendo le proprie usanze locali, deriva spesso dall'isolamento geografico o economico.

All'inizio del XXI secolo le dinamiche della globalizzazione tendono ad annullare questo isolamento. Molte forze globali come il North American Free Trade Agreement (NAFTA), la perdita di terre destinate alla coltivazione, un lavoro missionario massivo su base internazionale e la televisione via cavo mostrano chiaramente che nel conflitto fra tradizione e innovazione quest'ultima si trova in una posizione molto più favorevole. La capacità delle comunità locali di mantenere un tipo di autonomia locale sta per essere travolta. Come risultato, la moderna Mesoamerica ha sperimentato trasformazioni nel panorama religioso che non si vedevano dal tempo della Conquista, cinque secoli fa. Poiché le gerarchie politiche tradizionali, basate sulla religione, hanno perduto la loro capacità di interagire con successo con gli interessi esterni, la cittadinanza locale se ne è allontanata, così come si è allontanata dalle credenze religiose tradizionali. In alcuni casi i partiti politici laici hanno rimpiazzato le consuete gerarchie indigene; in altri casi nuovi movimenti religiosi basati sulla politica hanno preso il potere. A questo proposito è da segnalare l'azione politica del guatemalteco Efraín Ríos Montt, il quale, costruendo la sua strategia politica su una base costituita evidentemente dal Protestantesimo evangelico, governò al comando di una giunta militare estremamente violenta all'inizio degli anni '80 del secolo scorso. Egli rimane probabilmente il politico più influente, in Guatemala, all'inizio del XXI secolo.

Malgrado il successo delle religioni introdotte di recente nella Mesoamerica contemporanea, specialmente del Protestantesimo, aspetti di quelle antiche sono ancora evidenti. Di fatto il panorama religioso della Mesoamerica è estremamente eterogeneo. La gamma di comportamenti religiosi va ben al di là delle sole manifestazioni indigene dalle profonde radici storiche e delle religioni recentemente introdotte, con indubbie caratteristiche straniere, ma include anche alcune espressioni, come i movimenti di rivitalizzazione, che rappresentano una reazione contro le ingerenze esterne.

Le manifestazioni religiose abituali. Prima dell'arrivo degli Europei, gli abitanti indigeni della Mesoamerica concepivano il cosmo come un quadrato. Al centro si trovava un *axis mundi*, solitamente in forma di montagna, albero o pianta di mais. C'era generale accettazione sul fatto che il cosmo avesse diversi livelli e fosse popolato da molteplici divinità. Anche se i dettagli di tale configurazione variavano secondo la regione, il mondo sotterraneo era associato alla morte e anche agli antenati e al passato. Nonostante possa sembrare che questo regno evochi emozioni di timore (tra i K'iche', o Quiche, era chiamato Strada della paura), esso era anche interpretato da molte popolazioni come una fonte di rigenerazione del presente. La vita degli esseri umani, delle piante o della pioggia che forniva il nutrimento vitale si pensava che derivasse dalla morte. Un'altra caratteristica ampiamente diffusa era la credenza secondo la quale il rito religioso, usualmente celebrato da specialisti, serviva per assicurare il passaggio della morte nella vita e alla fine il ritorno alla morte. Queste credenze portarono alla formazione di uno schema rituale che aveva natura circolare e ripetitiva e che era sempre rivolto agli antenati. La morte nel ciclo della vita era indicata a volte con metafore vegetali, a sottolineare l'importanza dell'agricoltura nella vita quotidiana di questi popoli.

Nel 1519 Hernán Cortés e il primo grande contingente di Spagnoli arrivarono nella Mesoamerica. Anche se a spingerli a questa impresa era stata soprattutto la brama di ricchezza, questi conquistatori cercarono anche di convertire la popolazione indigena al Cattolicesimo. Dopo alcuni decenni le nuove chiese che erano state edificate (spesso sui siti dei templi anteriori alla Conquista) si potevano incontrare in qualunque area della Mesoamerica, meno quelle più remote, ma gli Europei scoprirono ben presto che la «Conquista spirituale» della regione era molto più difficile di quanto fosse sta-

to soggiogarla militarmente. Il piccolo numero degli Spagnoli, la preferenza per la compagnia dei propri conterranei, la predilezione per le aree ricche di risorse di facile sfruttamento favorirono la diffusione di forme di autoamministrazione indigena, soprattutto nelle aree rurali e più periferiche. Nel libro *Catholic Colonialism*, Adriaan van Oss osserva che «ricercando la conversione delle comunità di Indios attraverso i loro capi tradizionali, i missionari assicurarono che le persone che svolgevano un ruolo attivo nella diffusione del nuovo culto (i sacrestani, gli accoliti, i catechisti e così via) fossero quasi sempre le stesse persone che prima della conversione già occupavano posizioni di rilievo nella vita spirituale della comunità, con ovvie implicazioni sul tipo di osservanza cristiana che si sviluppò» (van Oss, 1986, p. 21). Gli effetti di tale situazione sono evidenti nella vita religiosa di molti abitanti della Mesoamerica ancora nel XXI secolo.

La costumbre. Centrale nel Cristianesimo diffuso nella Mesoamerica nel periodo successivo alla Conquista è un vago concetto conosciuto semplicemente come *costumbre*. *Costumbre*, che può definirsi come «vecchi modi ereditati di conoscere e di fare» è spesso impiegato in una forma verbale, come in «agire secondo *costumbre*». Per buona parte degli ultimi cinquecento anni la vita in molte comunità della Mesoamerica è stata modellata da tale concetto. Essere un membro della comunità significava essere un *costumbrista*, un praticante della *costumbre*. La *costumbre* si può svolgere in una miriade di forme, dal pregare gli dei al piantare il mais. Questa importante componente della cultura del periodo successivo alla Conquista era praticata prevalentemente in segreto. In *Corn Is Our Blood*, l'antropologo Alan Sandstrom osserva che i Nahua di Amatlán (Messico) evitavano di rivelare qualcosa che riguardasse la *costumbre* a coloro che venivano da fuori semplicemente non rivelando mai dove e quando si svolgeva un certo rito. Egli scrive che «è tanto efficace il loro metodo di dissimulazione che ho passato quasi cinque mesi ad Amatlán prima di rendermi conto che c'era una attività rituale nel villaggio. Stavo cominciando a chiedermi se per caso non avessi trovato il primo gruppo umano privo di riti e di religione» (Sandstrom, 1991, p. 231). L'aspetto furtivo della *costumbre* mette in risaltato un certo atteggiamento antispagnolo che è presente in tale concetto.

Il sistema della festa. Un processo primario dell'esecuzione della *costumbre* e certamente un elemento fondamentale per capire l'evoluzione della società indigena dopo la Conquista è stato il sistema della festa. Spesso nella letteratura è definito come «sistema delle cariche», «sistema della *cofradía*» o «sistema della *mayordomía*»: esso consiste nella celebrazione istituzionalizzata delle normali ricorrenze. Anche se ci sono forti prove di antecedenti preispanici, in senso stretto il sistema della festa è cattolico. La maggior parte delle feste si celebra in accordo con i giorni dei santi cattolici.

Nelle sua forma moderna il sistema della festa generalmente prevede alcuni tipi di «carica», cioè di ruoli o posizioni non retribuite che ruotano periodicamente. Connessa a queste cariche vi è una caratteristica struttura gerarchica. A un certo punto le gerarchie religiose di molte comunità della Mesoamerica assunsero anche incarichi di *leadership* politica. Le «gerarchie civili e religiose» che ne derivarono diedero infine forma allo sviluppo culturale successivo delle loro comunità. Le forme culturali che spesso emersero assomigliavano a quelle preispaniche e di conseguenza finirono per minare allo stesso tempo il desiderio della Chiesa e quello dello Stato.

Un aspetto che definisce la cultura emergente che rievoca l'epoca preispanica è il sistema rituale della festa che si rivolge agli antenati del passato. In molte località, come a Tlayacapan, una cittadina nello Stato messicano di Morelos, il collegamento con il passato è in realtà piuttosto debole, mentre l'attenzione per gli antenati è piuttosto evidente nelle cerimonie del Giorno dei morti, che vengono celebrate in molte comunità della Mesoamerica, sebbene in alcune regioni, come nell'area purepecha di Michoacán (Messico), esse vengano realizzate in un ambiente fortemente influenzato dal Cattolicesimo. In altri casi la connessione con le tradizioni preispaniche è molto più forte. Nel villaggio tz'utujil di Santiago Atitlán (Guatemala), per esempio, il sistema della festa (sistema della *cofradía*) è direttamente associato all'Albero del mondo delle origini, l'*axis mundi* che si pensava esistesse al centro di un universo avente quattro angoli. I *costumbristas* di quel luogo pensano che gli antenati se ne stiano sdraiati alle radici di quell'albero, mentre gli abitanti del villaggio sono le sue foglie e i suoi fiori. Il capo del sistema gerarchico costituisce il tronco dell'albero (e infatti viene chiamato Tronco) e il suo rito di ingresso si crede sia vitale per il funzionamento di un mondo ben ordinato.

Anche se questo tipo di credenza può essere rintracciato nel passato anteriore alla Conquista, non sarebbe corretto concludere che esso rappresenti una forma incontaminata dell'antica cultura. Le espressioni culturali indigene della Mesoamerica del periodo successivo alla Conquista, infatti, anche quando vi sono legami significativi con il passato, sono state «ricollocate» in contesti etnici e di classe del tutto nuovi. Quando gli Spagnoli arrivarono e avviarono il tentativo di soggiogare e sottomettere gli abitanti indigeni, per conquistarli, l'attaccamento della popolazione al passato ancestrale acquistò implicazioni politiche nuove. Mentre gli stranieri cercarono di «mettere fine a ogni cosa che fos-

se indigena, specialmente nel regno delle idee, nel tentativo di non lasciare di esse alcuna traccia» (K. Garibay, in Anderson, 1960, p. 33), molti abitanti della Mesoamerica semplicemente si rifiutarono di collaborare. Per contrastare la «Conquista spirituale», l'accettazione del passato ancestrale assunse dimensioni etniche sovversive mai esistite precedentemente.

Cofradía: baratto e barriera. Il sistema della festa fu introdotto immediatamente nella Mesoamerica, solo un decennio dopo la Conquista, con l'importazione delle prime *cofradías*. Le *cofradías* esistevano da molto tempo in Spagna e in Portogallo come organizzazioni laiche volontarie, il cui scopo principale era la venerazione di un santo, l'organizzazione dei funerali dei propri membri e la cura delle loro vedove. L'iniziale forma mesoamericana della *cofradía* era perfettamente simile al suo modello europeo, anche per quanto riguardava il compito di fornire servizi sociali. In ogni caso le ragioni degli Spagnoli per introdurre tale istituzione avevano poco a che fare con l'altruismo. Piuttosto si auspicava che le *cofradías* provvedessero alla raccolta delle tasse e a una maggiore integrazione della popolazione indigena nella Chiesa.

I preti cattolici, che spesso erano poveri, itineranti e vivevano in cittadine lontane, contavano sempre con fiducia sulla somma che le *cofradías* avrebbero pagato per dire messa nei giorni dei santi. Visto che non avevano né il controllo sugli introiti delle *cofradías*, né sulla quantità del compenso loro assegnato, non c'è da sorprendersi che essi fossero spinti a cedere ad alcune delle richieste indigene. In realtà, in molte parti della Mesoamerica la popolazione locale utilizzava gli introiti della *cofradía* per comprare il silenzio degli estranei altrimenti indiscreti, in particolare dei preti, sovvenzionando in questo modo un qualche grado di autonomia culturale. Gli estranei riuscivano spesso a sfruttare le *cofradías* per il proprio vantaggio economico, ma questo successo fu raggiunto pagando un significativo prezzo in termini culturali e teologici.

Questo «baratto» ha permesso a molte comunità di sovvertire la seconda motivazione spagnola per introdurre le *cofradías*: facilitare l'integrazione della popolazione locale nella Chiesa. Eludendo il controllo dei religiosi che vivevano in città lontane, molte comunità avevano usato il sistema della *cofradía* per trasferirvi aspetti dei rituali religiosi anteriori alla Conquista, in questo modo ricostruendo tale istituzione. Dato che il sistema della *cofradía* era in apparenza perfettamente cattolico, fintanto che ciò che la Chiesa considerava come una palese «manifestazione di idolatria» rimaneva nascosto, l'intero sistema era almeno formalmente accettato. (Ovviamente questo non significa che l'«idolatria» scomparve. Al contrario: in alcune località fiorì, e sotto aspetti importanti il sistema della *cofradía* fornì proprio la base per la sua sopravvivenza). Considerando che nelle *cofradías* erano in genere presenti sufficienti elementi del Cattolicesimo per scongiurare un intervento diretto, il sistema poteva allo stesso tempo costituire una sorta di «barriera», sotto la cui protezione era possibile continuare a celebrare le tradizionali usanze religiose indigene.

I santi. Una componente particolarmente importante della manifestazione religiosa in Mesoamerica successivamente alla Conquista è il culto dei santi cattolici. Anche se il ruolo dei santi nella vita religiosa degli abitanti della regione è cambiato considerevolmente attraverso il tempo, in molti casi essi continuano a riproporre quella che Nancy Farriss (in *Maya Society under Colonial Rule*) identificava come la «natura camaleontica» degli dei preispanici. Scrivendo dei Maya dello Yucatán, la studiosa notò che i santi che decoravano i muri e gli altari delle *cofradías* e delle parrocchie in molti casi semplicemente riflettevano in modo generale gli aspetti delle divinità locali. Secondo Farriss, «l'aggiunta di un nuovo aspetto ai molti che già possedeva ogni divinità, non avrebbe di certo sconcertato i teologi maya» (Farriss, 1984, p. 313). In alcuni casi all'inizio del XXI secolo la relazione delle divinità preispaniche con i santi cattolici è ormai solo vagamente discernibile. Per esempio a Tlayacapan (Messico) si osserva una debolissima relazione tra la divinità del Messico centrale Tlaloc e Giovanni Battista. Ma in altri casi la fusione degli antichi dei con i santi cattolici è evidente. A Santiago Atitlán, per esempio, san Pietro (chiamato don Pedro) ha una forte associazione con l'antico dio maya Mam. Nella cittadina il «santo» è comunemente chiamato Mam. Inoltre sia Mam sia san Pietro sono in associazione con gli *uayeb*, i cinque giorni «delicati» del calendario solare dei Maya.

In questi esempi risulta evidente la differenza di interpretazione del significato dei santi da comunità a comunità. Questa oscillazione è ulteriormente sottolineata nelle versioni locali delle origini dei santi. In molte cittadine si crede che i santi siano arrivati da terre straniere, anche se ora vivono vicino alle montagne. Alcune storie sull'origine dei santi sostengono la tesi di una loro discendenza locale, altre (che alle volte provengono dallo stesso informatore) quella dell'origine straniera. La variazione regionale del significato dei santi è anche evidente nello specifico ruolo che si attribuisce loro. In un villaggio (Santiago Atitlán), per esempio, san Giovanni può essere associato agli animali selvaggi, mentre in un altro (Amatlán) egli è legato all'acqua.

I santi della Mesoamerica comunemente agiscono come semplici esseri umani: ciò significa che non hanno un comportamento da «santi». Karl Wipf osserva che

essi «possono anche mentire, perdere la pazienza, vendicarsi, avere rapporti amorosi e così via».

Giuda. La tendenza nella Mesoamerica a interpretare i «santi» in modi diversi dal Cattolicesimo convenzionale è evidente nella figura di Giuda, che ancora una volta testimonia il limitato successo della Chiesa nella regolamentazione dell'ideologia e del contesto sociale delle manifestazioni religiose. In molte comunità Giuda viene ingiuriato – proprio come succede nella maggior parte della Cristianità –, ma in altre è venerato come un santo. Malgrado questa differenza, in molti casi le interpretazioni della figura di Giuda trovano un sostrato comune nel loro riflettere i conflitti indigeni locali con la realtà etnica dominante a livello nazionale. In uno studio classico sulla passione così come viene interpretata dai Maya, June Nash scrisse che nella cittadina di Amatenango del Valle, nel Chiapas, Giuda viene associato al diavolo e al capo dei Giudei. L'autrice aggiunge che questa figura così odiata impedisce al mais, che è la base dell'esistenza indigena, di crescere. Particolarmente significativo è che ad Amatenango «gli Indios, con la sottigliezza e la profondità dei dominati, hanno saputo trasformare l'odiato furfante della passione cristiana in una icona del loro oppressore, il *Ladino* cristiano» (Nash, 1968, p. 323). Ad Amatenango, infatti, Giuda è inequivocabilmente messo in relazione con i *Ladinos* (tutti coloro che non sono Indios).

Al contrario di quanto accade ad Amatenango, a Santiago Atitlán (Guatemala) la locale figura di Giuda è invece riverita. Ad Atitlán Giuda non rappresenta i *Ladinos* ma si dice che sia stato creato dai locali dei della pioggia (*nawales*) ed è tipicamente considerato un maya. Egli, inoltre, incarna alcuni aspetti sicuramente degli antichi Maya, come le associazioni calendariali. Malgrado queste connessioni, Giuda rappresenta con sicurezza una dimensione anticattolica. Elevando i nemici del Cattolicesimo tradizionale quasi al livello di divinità, i Maya locali riaffermano la loro separazione dal mondo etnico dominante. Queste connotazioni etniche della figura di Giuda indicano che l'adozione e la conseguente rivisitazione di elementi culturali cattolici è stata fondamentale nel mediare la minaccia dell'egemonia esterna, a cui originariamente appartenevano gli elementi adottati.

Maximón. La venerazione di Giuda in Guatemala è generalmente connessa con la venerazione di una divinità che ingurgita rum e che fuma il sigaro, comunemente chiamata Maximón. In effetti Giuda non è altro che un aspetto di Maximón, divinità complessa che viene venerata in vari centri di culto del Paese. I più importanti si trovano a Zunil, San Andrés Itzapa e Santiago Atitlán. Ci si riferisce al dio con una moltitudine di nomi, tra i quali san Giuda, san Simón, don Pedro, Signore Puzzola e Signore Tabacco. Contrariamente a quasi tutti gli altri aspetti della religione tradizionale indigena in Guatemala, il culto di Maximón è probabilmente in crescita. Non esiste alcuna struttura organizzativa centralizzata, in parte perché l'aspetto e il significato della divinità cambiano da villaggio a villaggio.

Il nome Maximón è originario del culto della cittadina tz'utujil di Santiago Atitlán. Soltanto alla fine del XX secolo il nome fu adottato da altre parti (in precedenza negli altri luoghi di culto si impiegava il nome di san Simón). Indicativo della complessità della divinità, il nome Maximón ha molti significati. È una combinazione di Mam, un antico dio dei Maya, e di uno dei primi nomi di Maximón, il biblico Simone. Nella lingua tz'utujil, inoltre, il nome significa Signore annodato, in riferimento al modo in cui è costruita l'immagine della divinità. Mentre l'esatta natura della formazione di Maximón è un mistero, è ampiamente noto che la sua immagine è fatta con bastoni di legno tz'ajtel legati insieme. La sua maschera è scolpita nello stesso legno, fatto che è motivo di un altro dei suoi nomi, Signor Tz'ajtel. L'immagine del dio, che è alta quasi un metro e mezzo, porta due cappelli Stetson, uno sull'altro, ed è avvolta in sciarpe (da cui deriva il nome di Signore delle sciarpe). A differenza degli altri centri in cui questa divinità è rappresentata come un *ladino* (non maya), che veste abiti in stile europeo e indossa occhiali scuri, ad Atitlán egli è in piedi, indossa i vestiti locali fatti a mano, è maya e non porta mai gli occhiali scuri.

I devoti ad Atitlán riconoscono Maximón come il Signore di quelli di bell'aspetto. Tale nome si riferisce al suo abbigliamento elegante, ma ha anche un riferimento sessuale. Secondo alcuni specialisti, infatti, questo elemento potrebbe avere le sue radici in un'altra divinità, il fumatore di sigaro, lascivo dio L degli antichi Maya. Senza dubbio il tema della sessualità è evidente nel racconto dell'origine di Maximón. Secondo il mito, Maximón fu creato in un passato primordiale dalle divinità della pioggia – *nawales* – per controllare le loro mogli adultere. Ma contrariamente a quanto previsto, Maximón dimostrò una sfrenata sessualità, il che obbligò i *nawales* a rompergli il collo per tenere a freno il suo comportamento e il suo potere. Nonostante questo, però, Maximón conservò la capacità di trasformarsi in uomini e donne dalla bellezza ultraterrena. In ogni caso, se qualcuno soccombe alle tentazioni sessuali di Maximón, il prezzo da pagare è la follia o la morte.

Il genere ambivalente di Maximón riflette una delle dimensioni più esoteriche del dio. La cosmologia dei Maya ha a lungo enfatizzato le opposizioni dei due elementi, comprese le infinite trasformazioni dell'aspetto maschile del mondo in quello femminile, del secco nel bagnato e della vita nella morte. In quanto Signore del

centro, Maximón si trova nello spazio tra gli opposti e rappresenta il potere che li fa attrarre reciprocamente. Questo tratto sottolinea la sua connessione con la figura di Giuda: i devoti di Maximón credono che egli sia necessario alla resurrezione di Cristo e quindi anche alla trasformazione della morte nella vita e, per analogia, al passaggio dalla stagione secca a quella delle piogge.

Sole, luna e terra. Se Maximón è conosciuto e venerato in numerose cittadine del Guatemala, altre divinità di sicura origine preispanica hanno rappresentazioni ancora più diffuse nella Mesoamerica. Tra queste, in particolare, il sole, la luna e la terra. Come nel caso del culto di Maximón, anche le interpretazioni di queste divinità tendono a variare da regione a regione. Infatti nel principale centro di culto di Maximón, Santiago Atitlán, questa divinità include il sole tra i suoi attributi. In quel villaggio il ciclo annuale del sole è equiparato alla crescita e al calo dell'«ardore» sessuale, nonché all'evoluzione di Maximón (Mam), dai suoi aspetti giovanili a quelli di anziano. I residenti locali spesso si riferiscono al sole come al padre. In marcato contrasto con Santiago Atitlán, dove il sole è associato a Maximón/Giuda, ad Amatlán il sole è invece connesso con Gesù. Una comparazione tra Gesù e il sole si ritrova anche nel villaggio tzotzil Chamula e in altri luoghi.

In molti villaggi della Mesoamerica la luna è avvicinata a Maria. Questa associazione si riscontra in comunità generalmente considerate come esclusivamente tradizionali, come Chamula, ma anche in quelle che sono invece notevolmente acculturate, come Tlayacapan. Sicuramente una delle ragioni dell'importanza di questa associazione è legata al fatto che nell'iconografia cattolica la Vergine di Guadalupe è generalmente ritratta in piedi sopra un crescente lunare. Non tutti i villaggi che riconoscono una dea della luna, però, la associano a Maria. A Santiago Atitlán la luna, che è riverita come «Nonna», non è affatto connessa con Maria. Qui l'associazione della dea della luna con la nascita e con la tessitura evidenzia la sua origine in una antica divinità dei Maya, Ix Chel, che era anche una divinità della luna, collegata con la nascita e con la tessitura. Per i Nahua di Amatlán, infine, la luna è collegata con la riverita dea Tonantsij, nostra Madre onorata, ma è anche associata al temuto Tlahuelilo, «l'Adirato». Questo ambivalente riferimento riflette sia la relazione della luna con la nascita e con la fertilità, sia il suo legame con il temuto mondo sotterraneo, cioè con la morte.

Tale ambiguità tra la fertilità e la vita, da un lato, e la morte, dall'altro, deriva da una generale considerazione della terra assai diffusa nella Mesoamerica. Scrivendo su Amatlán, Sandstrom nota che in quella città «si crede che le persone germoglino dalla terra come la pianta del mais, e ritornino alla terra quando muoiono. La terra è grembo e tomba, colei che fornisce il nutrimento e la ricchezza tutta; è la casa degli antenati e sostegno quotidiano della vita umana» (Sandstrom, 1991, p. 241). L'idea della terra come «grembo e tomba» è diffusa anche negli altopiani del Guatemala, così come l'associazione del corpo umano con il mais. La terra è dunque così importante da venire divinizzata. In molte lingue maya la parola per terra è *ruchiliew*, «faccia della terra», che per i *costumbristas* si riferisce a una concezione che vede la superficie della terra letteralmente come il volto della divinità. I Mixe di Oaxaca credono che la terra sia femminile e la chiamano Naswiñ, o «superficie della terra». In alcune parti della Mesoamerica è chiamata semplicemente Dios Mundo.

Le divinità locali. La tendenza localistica della cultura e della religione della Mesoamerica si traduce in un certo orientamento locale per quanto riguarda tutti gli dei, anche quelli, come il sole e la luna, che hanno un riconoscimento a livello regionale. Questo orientamento è ancor più pronunciato in un insieme diversificato di divinità proprie delle singole cittadine e regioni della Mesoamerica. Molti suoi abitanti, per esempio, credono che le divinità vivano sulle montagne a loro vicine. A Zinacantan queste importanti divinità sono chiamate Padre/Madre e sono legate agli antenati. Per gli Tz'utujil di Santiago Atitlán le montagne più vicine sono le dimore delle divinità della pioggia, identificate con molti nomi, tra cui *nawales* e *achijab* (guerrieri). Ad Atitlán queste divinità, che sono spesso confuse con gli apostoli del Nuovo Testamento, si crede abbiano mogli, chiamate indifferentemente le Marie oppure *ixok ajauwa* (le Signore). Molte di queste Marie si crede siano in realtà le parti divinizzate del comune telaio. Gli dei e le dee nella regione Q'eqchi' del Guatemala sono genericamente chiamati *tzuultaq'a*, dalla parola *tzuul* (montagna) e *taq'a* (valle). Gli *tzuultaq'a*, che possono essere equiparati ai santi e si crede abbiano forma umana, vivono nel cuore della montagna, in una «casa» (una grotta). Allo stesso tempo si pensa che una certa montagna possa essere il corpo fisico del dio. Citando un informatore q'eqchi', Richard Wilson scrive: «uno *tzuultaq'a* sente dolore quando tagliano la boscaglia con il *machete* e conficcano il bastone per piantare nella terra» (Wilson, 1995, p. 54). Wilson aggiunge che di una certa montagna si crede abbia una faccia, una testa, un corpo e una grotta che costituisce la sua bocca oppure il suo grembo. In molte comunità della Mesoamerica si crede che gli dei locali siano i «proprietari» di una particolare montagna o vulcano.

Lo «sciamanismo». Molti degli studi sui vari villaggi della Mesoamerica menzionano la presenza di «sciamani», a volte riportando anche il termine indigeno che si

riferisce a questo particolare tipo di medico. Un attento studio di tale letteratura mostra che l'attività dei differenti specialisti varia significativamente. Quest'ampia varietà di pratiche è alla base di un feroce dibattito tra gli studiosi sull'uso del termine *sciamano* per identificare coloro che praticano questi riti nella Mesoamerica e in altri luoghi. In questo dibattito una scuola di pensiero afferma con forza che lo sciamanismo è un concetto, perfettamente utilizzabile, che si riferisce a una ben determinata attività umana. Al contrario, altri studiosi sostengono che si tratta soltanto di «una categoria costruita a tavolino, moderna e occidentale». Essi affermano che, accomunando sotto questa categoria una vasta gamma di specialisti religiosi, che differiscono tra loro per profonde differenze culturali, storiche e di classe, si appiattisce eccessivamente l'immagine della varietà culturale.

Premesso che può essere utile usare un solo termine per indicare lo sciamano, non vi è alcun dubbio sul fatto che, per quanto riguarda la Mesoamerica, tale categoria unisca un'ampia gamma di specialisti in diversi forme rituali. Tra i differenti tipi di specialisti rituali della Mesoamerica, spesso definiti sciamani, vi sono erboristi, specialisti del calendario, aggiustatori di ossa, ostetriche, curatori di morsi di serpente e di ragno, *medium*. Per sottolineare ulteriormente le differenze tra loro, si deve osservare che gli sciamani in alcune comunità, come Amatlán e Momostenango, sono generalmente rispettati, mentre in altre comunità, come Santiago Atitlán e San Antonio Ilotenango, non lo sono. Una delle principali ragioni per la loro caratterizzazione negativa, quando essa è presente, è il sospetto che pratichino la stregoneria.

Sincretismo e transculturazione. Per la maggior parte degli ultimi cinque secoli, una caratteristica particolare della Mesoamerica è stata quella di manifestare «relazioni di potere profondamente asimmetriche» (Pratt, 1992, p. 7). Fin dalla Conquista gli abitanti indigeni della regione furono sottomessi agli Spagnoli e più tardi ai *Ladinos*. I templi furono saccheggiati e al loro posto furono costruite le chiese. Gli Indios dovettero assistere passivamente all'azione degli Spagnoli, i quali portarono il culto dei santi e le *cofradías*, introdussero nuovi stili artistici e perfino nuovi modi di vestire. Nel tempo pochi aspetti delle manifestazioni culturali indigene rimasero inalterati a seguito del contatto con gli Europei. A causa di questo contatto molte società indigene furono completamente integrate nella sfera culturale dei nuovi dominatori.

Eppure uno sguardo alle usanze religiose e agli atteggiamenti della Mesoamerica dimostra che gli abitanti della regione non furono testimoni passivi della loro storia. In molte aree rurali alcuni aspetti significativi possono essere fatti risalire al passato precedente all'arrivo degli Europei e riflettono una forma di resistenza culturale e una notevole capacità di trasformazione. Come risulta evidente nel culto dei santi o nel sistema della festa, le culture della Mesoamerica del periodo successivo alla Conquista si definiscono tutte per un aspetto esteriore fondamentalmente europeo, ma per un significato profondo di origine facilmente identificabile come indigena. Per questo il paesaggio culturale della Mesoamerica costituisce un esempio di sincretismo da manuale, cioè della fusione di due tradizioni culturali precedentemente distinte che finiscono per formarne una nuova. Ma una semplice osservazione di tale sincretismo lascia aperto un importante interrogativo: in quale misura gli abitanti della Mesoamerica mantennero le loro tradizioni precedenti all'arrivo degli Europei e in quale modo provarono a sovvertire i programmi dei loro nuovi dominatori?

Il sincretismo può anche essere il risultato naturale di un pensiero inconscio, senza cioè implicare azioni intenzionali. Tutti, infatti, cercano in qualche modo di affrontare le novità conciliandole con le condizioni precedenti. Sotto questa luce non sorprende che la concezione dei santi che si sviluppò nella Mesoamerica, per esempio, finì per assomigliare molto a quella delle antiche divinità tradizionali. Se questa sorta di dinamica inconscia aiuta a spiegare le credenze religiose della Mesoamerica, essa tuttavia non può spiegare pienamente la situazione delle comunità in cui si verificarono tentativi intenzionali di mantenere inalterate le credenze precedenti all'arrivo degli Europei. In luoghi come Amatlán, Momostenango e Santiago Atitlán i tradizionalisti sono perfettamente coscienti che le loro *costumbres* differiscono dagli insegnamenti della Chiesa. Questo sentimento può anche essere evidente, come nel culto di Maximón o nel fenomeno della *cofradía* con funzioni di baratto. Tali situazioni sono piuttosto spiegabili utilizzando il concetto di transculturazione, il processo per cui gruppi marginali selezionano e inventano novità a partire dagli elementi trasmessi loro da una cultura dominante. In *Imperial Eyes*, libro che tratta appunto della transculturazione, Mary Louise Pratt mette in evidenza che «mentre coloro che sono stati sottomessi non possono facilmente controllare quanto proviene dalla cultura dominante, essi possono decidere in varia misura quanto assorbire e che uso farne» (Pratt, 1992, p. 6). Quando gli abitanti della Mesoamerica videro in che modo gli Spagnoli introducevano i loro santi, non furono realmente convertiti al Cattolicesimo, ma convertirono i santi alla loro, ben chiara e antichissima, religione.

Le espressioni religiose emergenti. Il 15 marzo del 1873 il presidente guatemalteco Justo Rufino Barrios

firmò un provvedimento che proclamava la libertà di culto, cancellando il Cattolicesimo come religione di Stato e aprendo così le porte del Paese al lavoro missionario protestante. Alcuni anni dopo il presidente andò a New York, dove chiese, con successo, al Board of Foreign Missions della Chiesa presbiteriana di intraprendere attività missionaria in Guatemala. La richiesta di Barrios aveva poco a che vedere con le sue personali convinzioni religiose. Barrios, che era cattolico, voleva attrarre imprenditori stranieri, che apparivano mal disposti verso gli Stati cattolici. I primi decenni del XX secolo videro un aumento significativo del numero di imprenditori stranieri, ma naturalmente non è possibile determinare in quale misura ciò fu dovuto alla strategia religiosa di Barrios. Quello che rimane tuttavia chiaro è che la manovra ebbe scarse conseguenze per quanto riguarda la conversione al Protestantesimo. Quasi un secolo e mezzo più tardi, nel 1940, meno del 2% dei Guatemaltechi si dichiarava protestante. Il Guatemala rimase solidamente cattolico, anche se spesso con una profonda presenza di *costumbres*. Tale situazione è ora cambiata.

Il Protestantesimo. La Mesoamerica contemporanea sta sperimentando un'ondata di crescita del Protestantesimo. Qui, come altrove nell'America Latina, la categoria «protestante», *evangélico* in spagnolo, riunisce un gruppo eterogeneo di identità religiose, che include i mormoni, i testimoni di Geova, i pentecostali e altre confessioni simili (prevalentemente battisti, presbiteriani e luterani).

Dal 1970 il Guatemala ha sperimentato una crescita del Protestantesimo particolarmente impressionante, soprattutto delle denominazioni pentecostali. Più di un guatemalteco su tre si dichiara ora protestante. Tre degli ultimi sette capi di Stato, per esempio, erano protestanti. Il loro numero è di gran lunga inferiore nel confinante Messico – intorno al 5% di un Paese di circa 100 milioni di persone –, ma il Guatemala sta ancora assistendo a una significativa crescita protestante, soprattutto tra le popolazioni indigene. In parte si tratta di conversioni dal Cattolicesimo, ma una spiegazione che tiene conto soltanto della migrazione dal Cattolicesimo risulta troppo semplicista, soprattutto quando i *costumbristas* sono alleati con i cattolici ortodossi. Un'immagine differente risulta quando questi gruppi, che in fondo spesso poco si assomigliano, vengono considerati separatamente. A Santiago Atitlán, per esempio, la comunità per la quale si hanno i dati migliori, la crescita del Cattolicesimo ortodosso ha attualmente superato l'altrimenti impressionante crescita dei protestanti. L'aumento di entrambe le confessioni è avvenuto a discapito dei *costumbristas*, il cui numero è diminuito enormemente alla fine del secolo XX.

Ci sono molte ragioni che possono spiegare l'ondata di nuove identità religiose e, in senso inverso, l'abbandono delle *costumbres*. Spesso i protestanti convertiti indicano come causa della loro scelta lo Spirito Santo, mentre gli studiosi tendono a vedere una mescolanza di variabili socio-economiche locali, nazionali e internazionali. La complessità della situazione, anche semplicemente a livello locale, è evidente se si prendono in considerazione le dinamiche popolari. Studi condotti in Guatemala indicano che la crescita esplosiva della popolazione ha portato a una certa penuria di terra, con implicazioni catastrofiche per il sistema religioso basato sull'agricoltura. Una analisi sull'abbandono delle *costumbres* nell'area di Tenango de Doria, nello Stato messicano di Hidalgo, condotta dall'antropologo James Dow, dimostra, invece, che la causa è stata soprattutto il recente declino del numero dei maschi, i potenziali candidati ad assumere una posizione nel sistema delle cariche. Nel suo libro *Protestantism in Guatemala*, infine, Virginia Garrard-Burnett osserva che le nuove identità religiose hanno poca attrattiva fino a quando la cosiddetta «comunità tradizionale» rimane intatta. «Ma quando il centro comincia a cedere, attraverso il processo di erosione dovuto allo "sviluppo", alla migrazione e alla guerra, molte credenze, usanze e istituzioni che formavano l'identità vengono meno con esso. È, almeno in parte, il tentativo di ricreare un senso di ordine, identità e appartenenza che ha spinto negli ultimi anni così tante persone verso il Protestantesimo» (Garrard-Burnett, 1998, p. XIII). Un altro fattore che rende attrattivo il Protestantesimo può essere la sua opposizione al consumo di alcol, a volte davvero eccessivo, che è associato alle *costumbres*. La relativa velocità ed efficienza della preparazione nel Seminario protestante, infine, ha favorito un'estesa rete di chiese guidate da ministri locali: questo dato risulta in contrasto con la scarsità di sacerdoti cattolici.

I fondamenti economici della conversione. Molti studiosi della Mesoamerica hanno scritto a proposito di una relazione tra l'emarginazione sociale ed economica e la conversione religiosa. Lo studio di Sandstrom su Amatlán è emblematico a questo proposito. Sandtrom notò che i primi convertiti provenivano dalle famiglie più povere del villaggio e comprendevano tre alcolisti, un sospetto ladro e un «fannullone» che si rifiutava di pagare i suoi debiti. Tutti erano contadini che avevano perso ogni speranza di poter brillare in qualche modo in campo sociale o economico. Dinamiche simili si notano anche nel villaggio kaqchikel di San Antonio Aguascalientes (Guatemala). Sheldon Annis scrive che «a coloro che sono emarginati economicamente da una terribile povertà o socialmente da una crescente attività imprenditoriale, il Protestantesimo

dice: Vieni a me» (Annis, 1987, p. 141). L'attrazione del Protestantesimo per i poveri potrebbe essere stata intensificata dal cosiddetto «vangelo della prosperità», un messaggio portato da qualche missionario e che si fondava sulla promessa che la conversione avrebbe condotto a un guadagno materiale concreto. Sandstrom analizza le dichiarazioni di alcuni missionari ad Amatlán, che affermavano che i suoi abitanti sono poveri perché la religione *costumbre* appartiene al diavolo, mentre negli Stati Uniti, dove tutti sono protestanti, «Dio li ricompensa con una enorme ricchezza» (Sandstrom, 1991, p. 352).

A prima vista appare logico negare la pretesa di miglioramento economico del vangelo della prosperità, ma ci sono prove evidenti di una certa relazione tra la conversione al Protestantesimo e il vantaggio economico. Le motivazioni in favore di questo vantaggio – quello che i teorici della missione a volte chiamano «redenzione e crescita» – mettono in genere in evidenza il fatto che le cariche connesse al sistema tradizionale della festa sono costose e comportano perciò l'investimento di una notevole ricchezza personale per ottenere potere politico e prestigio. Questa sorta di redistribuzione economica e di livellamento potrebbe essere socialmente stabilizzatrice in una società che funziona con un sistema di sussistenza basato sull'agricoltura, ma appare un'eresia in una società in cui gli elementi più importanti sono l'imprenditorialità e il mercato. Nel suo studio su San Antonio Aguascalientes, Annies argomenta che la crisi ecologica, resa più terribile dall'iniqua distribuzione delle terre, ha spinto i residenti locali verso il Protestantesimo e la sua etica, che è chiaramente a favore dell'imprenditoria. Egli osserva che nella cittadina i protestanti predominano negli ambienti capitalisti e in quelli di maggiore visibilità sociale.

La conversione come reazione sociale. Un fattore assai importante di cui beneficiano gli imprenditori protestanti a San Antonio Aguascalientes è stato il comodo accesso ai mercati nella vicina e attiva città di Antigua. Molta parte della Mesoamerica rurale non ha quel tipo di vantaggio economico. Una di queste cittadine che non lo hanno è San Antonio Ilotenango (Guatemala), come viene descritto da Ricardo Falla nel suo libro *Quiché Rebelde*. Falla, che oltre a essere un antropologo è un prete gesuita, nota che alcune delle prime conversioni negli anni '70 del secolo scorso godettero di una mobilità economica in ascesa, ma segnala che ciò non accadde per tutti. Lo studio di Falla evidenzia, dunque, le possibilità ma anche le difficoltà di un cambiamento economico connesse alla conversione religiosa. Il suo studio è anche importante perché i convertiti che egli descrive sono soprattutto cattolici ortodossi. Le conversioni religiose su larga scala spesso rappresentano una reazione contro le strutture di potere esistenti. A San Antonio Ilotenango, come in molte altre parti della Mesoamerica, la struttura di potere non è stata cattolica per un tempo così lungo come lo fu la religione indigena basata sulla *costumbre* e sulla sua gerarchia civico-religiosa. È opportuno ricordare che, nella Mesoamerica, la religione tradizionale ha spesso incluso una radicale accettazione del passato più remoto. Questo legame aumenta l'attaccamento alla tradizione – e quindi la tendenza a rifiutare il cambiamento – a livello dei dogmi religiosi. Eppure l'erosione delle forme culturali tradizionali, come l'economia basata sulla sussistenza agricola, richiede oggi un cambiamento. In quella che uno studioso ha chiamato «la rivolta contro la morte», visto che le forme tradizionali vanno ormai scomparendo, molti abitanti della Mesoamerica si sono convertiti a nuovi credo religiosi e a nuove identità (Brintnall, 1979).

Identità cattoliche emergenti. Come del resto indica la stessa parola «cattolico», la Chiesa cattolica ha sempre compreso al suo interno una vasta gamma di comportamenti e di identità religiose. A causa del dominio delle *costumbres* nella Mesoamerica rurale, diverse identità fondamentali sono emerse come dominanti. Una particolare espressione, il rinnovamento carismatico, viene percepita con notevole ambiguità negli ambienti cattolici. I *carismáticos* della Mesoamerica sfumano l'importanza dei santi e spesso anche della Vergine Maria, così come la partecipazione liturgica dei sacerdoti, e talora rifiutano di celebrare le cerimonie religiose nell'edificio della chiesa. Come i loro equivalenti carismatici in altre regioni e in altri Paesi, i *carismáticos* della Mesoamerica esaltano il ruolo dello Spirito Santo e l'accoglimento del dono divino, il carisma. Date le somiglianze con il Protestantesimo, particolarmente quello pentecostale, alcuni critici suggeriscono che il rinnovamento carismatico rappresenti in realtà una sorta di «cavallo di Troia» per la Chiesa, cioè un grave pericolo per la legittimità del rituale e delle credenze cattoliche. Altri sostengono che i *carismáticos* sono in realtà soltanto dei protestanti in formazione. Dal momento che naturalmente i *carismáticos* possono aderire alle Chiese protestanti, coloro che non lo fanno costituiscono in qualche modo un limite all'espansione protestante. E inoltre il culto dei carismatici può risultare uno strumento efficace per «riconquistare» gli ex cattolici.

L'enfasi posta sulla ricezione dei doni divini aiuta a spiegare la quasi totale assenza di interesse per le questioni sociali e politiche che caratterizza il rinnovamento carismatico. Questa indifferenza contrasta con un altro gruppo cattolico emergente nella Mesoamerica, l'Azione Cattolica. Nonostante sia stata fondata da papa Pio XI (1922-1939) come una organizzazione laica e

apolitica, l'Azione Cattolica ha spesso fatto attività politica. Questo fu particolarmente evidente in Guatemala, dove, in seguito agli sforzi dell'organizzazione di cercare di arginare l'avanzata del comunismo e del secolarismo nella Spagna di Franco, l'Azione Cattolica fu introdotta nel 1935. Dapprima confinato nella Città del Guatemala, il movimento crebbe significativamente nel 1944, quando un regime rivoluzionario con tendenze laiche e di sinistra assunse la presidenza del Paese. In quell'anno, inoltre, la Chiesa prese atto della sua condizione di deterioramento, giacché soltanto 120 preti risultavano presenti nell'intero Paese. Sotto la direzione del vescovo Rossel y Arellano fu introdotta l'Azione Cattolica in tutti i territori di campagna. Gruppi laici di recente formazione furono istruiti nell'ortodossia cattolica e allontanati da riti religiosi non ortodossi. I dirigenti guatemaltechi dell'Azione Cattolica in questo modo operarono contro il Protestantesimo e il Comunismo, ma anche contro le *cofradías* e le attività degli sciamani.

Al tempo dell'introduzione dell'Azione Cattolica nelle campagne l'efficacia delle gerarchie civili e religiose tradizionali era già in crisi, ma tale introduzione provocò notevoli disordini sociali e reazioni in comunità come San Andrés Semetebaj e San Antonio Ilotenango. Forse l'episodio più importante a questo proposito fu quanto avvenne a Santiago Atitlán, dove nel 1950 i dirigenti dell'Azione Cattolica risultarono coinvolti nel furto della testa di Maximón e per qualche tempo il suo culto fu bandito. Curiosamente il culto fu ripristinato per intercessione dei protestanti del villaggio, schierati dalla parte dei *costumbristas* e contro i cattolici. Malgrado quel trionfo dei *costumbristas*, l'Azione Cattolica è poi diventata una forza religiosa e sociale dominante nella Mesoamerica rurale.

La teologia della liberazione. Mentre cresceva l'attività strategica dell'Azione Cattolica contro il secolarismo, il Comunismo e il Protestantesimo, la Chiesa cattolica cominciò a collocare provocatoriamente nuovi preti nelle campagne indigene. Degna di nota in Guatemala fu l'introduzione, alla fine degli anni '40 e negli anni '50 del secolo scorso, di alcuni membri della Società per le Missione Estere (Maryknoll), fondata negli Stati Uniti, e dei fratelli belgi del Sacro Cuore, che arrivarono nel 1954, poco dopo il rovesciamento del governo di sinistra, che fu appoggiato dalla Chiesa cattolica. In Messico la nomina nel 1949 di Samuel Ruiz a vescovo della diocesi del Chiapas, di tenace tradizione maya, fu particolarmente significativa. Al suo arrivo a San Cristobal de las Casas, dove si trovava la sede della diocesi, Ruiz rimase sconvolto nel vedere che agli Indios era addirittura proibito camminare sui marciapiedi. I membri della Società Maryknoll e i fratelli del Sacro Cuore furono colpiti dallo squallore e dalla povertà in cui vivevano le comunità indigene e dal trattamento inumano che alcuni rappresentanti del mondo dominante *ladino* riservavano alla popolazione.

A causa della crisi delle economie locali che colpì sia il Guatemala che il Chiapas, unita a un terribile aumento della mancanza di terre coltivabili, molti residenti furono costretti a un lavoro stagionale nelle piantagioni. In questo ambiente di intenso sfruttamento la gente proveniente da luoghi diversi si mescolava e cominciava a comunicare le sue angosce. Gradualmente molti divennero consci delle questioni sociali e politiche del Paese. Alcuni addirittura impararono che la terra delle piantagioni, che in quel momento era di proprietà di compagnie agro-alimentari internazionali, era stata un tempo terra degli Indios, espropriata molto tempo prima. Molti di questi lavoratori migranti erano catechisti, membri dell'Azione Cattolica. Garrard-Burnett nota che, in forte contrasto con la tendenza che caratterizzava le gerarchie civili e religiose locali dei *costumbristas*, «i catechisti erano piuttosto informati sulle moderne idee relative allo sviluppo economico e perfino sui concetti di giustizia sociale, secondo la definizione dei cattolici della liberazione, così come era stata introdotta dai preti stranieri» (Garrard-Burnett, 1998, p. 129).

A partire dagli anni '60 del secolo scorso e acquistando nuovo slancio con la pubblicazione nel 1971 a Lima di *Teología de la liberación. Perspectivas* (trad. it. *Teologia della liberazione. Prospettive*, Brescia 1972) del prete cattolico peruviano Gustavo Gutiérrez, molti preti latino-americani abbracciarono la teologia della liberazione. In Messico il vescovo Ruiz divenne probabilmente la figura di spicco del movimento. All'avanguardia di questa tendenza in Guatemala furono i membri della Società Maryknoll e del Sacro Cuore: paradossalmente, perché la teologia della liberazione si fondava ormai sopra un sostrato marxista, mentre inizialmente era previsto che questi ordini fossero una protezione contro il Comunismo. In particolare essa abbracciava completamente la teoria dello sfruttamento e la sua idea secondo la quale lo sviluppo economico dei Paesi avanzati comporta necessariamente il sottosviluppo del Terzo Mondo. Il clero radicale cercò in maniera aggressiva di spezzare i legami dello sfruttamento. Trovando una base particolarmente ricettiva tra i loro nuovi parrocchiani, i preti della teologia della liberazione intrapresero un programma di *conscientización* (presa di coscienza) e di sviluppo economico. Centrale nella strategia dei teologi della liberazione fu la creazione di comunità ecclesiali di base (CEB), che erano gruppi di venti-trenta laici che regolarmente si incontravano con una suora o un prete per discutere questioni di filosofia e di religione e per realizzare strategie di liberazione.

La nuova Gerusalemme. Il 23 marzo del 1982 un golpe militare portò il Generale Efraín Ríos Montt al vertice dello Stato in un Guatemala invischiato in una lunga guerra civile. Quella notte alla televisione nazionale il protestante «rinato» proclamò: «Io credo nel mio Dio e Re, e Lui mi guiderà». Una settimana più tardi Ríos Montt apparve su *The 700 Club*, dove il presentatore Pat Robertson chiedeva agli spettatori di pregare tutto il giorno per il generale e prometteva un miliardo di dollari per la ricostruzione del Guatemala. Con il Guatemala in quel momento profondamente impegnato in una sorta di guerra santa contro il comunismo senza dio, Ríos Montt diresse una «guerra totale ai movimenti di base» (Jonas, 1991, p. 148). Nell'autorizzare questa campagna, il generale «rinato» più volte collocò il ruolo centrale del Guatemala nell'azione della divina Provvidenza. «Noi siamo le persone scelte del Nuovo Testamento», disse Ríos Montt. «Noi siamo i nuovi Israeliti del Centro America» (Annis, 1987, p. 4). Rifiutando le responsabilità della sua politica, che alla fine portò alla distruzione di oltre 400 comunità maya, come risultato di una strategia volta a fare «terra bruciata», il dittatore rispose alle critiche dicendo che questa era soltanto una campagna intesa a «bruciare i comunisti».

La maggior parte di coloro che rimasero «bruciati» erano Maya che vivevano nelle campagne. Particolarmente colpito fu il Dipartimento di El Quiché, la prima zona in cui erano arrivate le congregazioni di Maryknoll e del Sacro Cuore. Sospettati di essere comunisti, i preti e le suore e i loro parrocchiani delle comunità ecclesiali di base furono il bersaglio privilegiato delle violenze perpetrate dallo Stato. Nonostante questo, anche molti Maya protestanti furono uccisi o deportati. Garrard-Burnett segnala che per Ríos Montt «il Comunismo rappresentava un rifiuto totale della moralità e dell'autorità concesse da Dio; doveva essere annullato dalla sua "battaglia finale contro la sovversione", divinamente sancita, che lui concettualizzava in termini quasi apocalittici» (Garrard-Burnett, 1998, p. 145). Il dittatore parlò del «marciume dell'umanità», che, disse, si chiamava «Comunismo, o Anticristo, e tutti i mezzi possono essere usati per sterminarlo» (Garrard-Burnett, 1998, p. 148). Anche se Ríos Montt restò in carica per soli diciassette mesi, prima di essere rovesciato da un altro colpo di Stato militare, il numero delle persone uccise durante il suo regime supera di gran lunga quello di ogni altro capo di Stato nella trentennale guerra civile guatemalteca.

La rivolta zapatista. Il primo giorno del 1994 il mondo si svegliò con la notizia sorprendente di una grande rivolta nello Stato messicano del Chiapas. Tanto sbalorditiva quanto la rivolta «zapatista» stessa era la sua coincidenza con il giorno dell'inaugurazione del North American Free Trade Agreement (NAFTA). Con il senno di poi dovremmo forse dire che la sollevazione sarebbe potuta arrivare senza destare alcuna sorpresa. Al centro dei continui dibattiti che annunciavano i grandi vantaggi che il libero commercio avrebbe inevitabilmente portato, anche i fautori del NAFTA confessarono che la sua attuazione avrebbe però comportato anche qualche «adattamento» per alcuni dei coinvolti. Detto semplicemente, quelli che imbracciarono le armi sulle montagne e nella foresta del Chiapas credevano di essere loro quelli che si sarebbero dovuti «adattare». Particolarmente preoccupante fu l'abolizione, da parte del NAFTA, dell'articolo 27 della Costituzione messicana. Questo articolo, che nacque durante la guerra civile messicana al grido di *Tierra y Libertad* dei seguaci di Emiliano Zapata, garantisce costituzionalmente la terra per tutti i cittadini messicani.

Già alcuni anni prima della rivolta, alcuni contadini che abitavano negli altopiani del Chiapas e in altre parti del Messico avevano cominciato a formare comunità in zone di foresta scarsamente popolate. Tra la popolazione vi erano centinaia di protestanti tzotzil e tzeltal maya, che erano stati espulsi dalle loro cittadine a causa delle loro credenze religiose. Una comunità, Chamula, nei precedenti venti anni ne aveva espulsi più di 32.000, per lo più presbiteriani evangelici. Il censimento del 1990 mostrò che i protestanti erano tra il 20% e il 51% della popolazione dei *municipios* (cittadine) del Chiapas orientale. Tra la popolazione c'era una mescolanza di avventisti del settimo giorno, presbiteriani, battisti, pentecostali, testimoni di Geova e mormoni. Per contenere in parte la crescita del Protestantesimo, la Chiesa cattolica incrementò la costruzione di edifici di culto e di riunione nella regione, concentrando i suoi sforzi in un gruppo di insediamenti che si trovavano nella foresta pluviale del Lacandón, vicino al confine con il Guatemala.

L'antropologo George Collier, forse la principale autorità sulla ribellione zapatista, afferma che la mescolanza sociale del Chiapas orientale fornì terreno fertile per la crescita dell'EZLN, Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Poiché molti dei residenti erano immigrati di recente, vi erano poche strutture di potere organizzate capaci di limitare la nascita di comunità democratiche e partecipative. Inoltre i gruppi religiosi appena arrivati stabilirono rapidamente efficaci reti di collegamento per costruire queste comunità. Un altro fattore chiave nel movimento contadino fu la spinta del messaggio della teologia della liberazione, che proveniva principalmente dal vescovo Ruiz e dai suoi colleghi. Di particolare significato fu, nel 1974, il Congreso Indígena, tenutosi nel Chiapas e patrocinato dalla Chiesa

cattolica. Collier osserva che le questioni poste nelle conferenze sui temi della terra, del cibo e della salute erano praticamente identiche (e dunque degne di sospetto) a quelle poste dall'EZLN vent'anni più tardi.

Molti catechisti delegati portarono con loro gli insegnamenti del Congreso Indígena quando ritornarono nelle loro comunità nel Chiapas orientale. Alla fine essi furono ostacolati, nell'azione di diffondere il loro messaggio, proprio dal pluralismo religioso della regione. Collier osserva che soltanto un autentico movimento laico, che faccia appello al pluralismo e alla democrazia, potrebbe unire le comunità contadine superando le spaccature derivanti dalla diversità religiosa: questo, in definitiva, ha fatto l'EZLN. Il coinvolgimento diretto del vescovo Ruiz e dei suoi colleghi catechisti nella formazione dell'EZLN rimane in realtà poco chiaro, ma un qualche livello di partecipazione da parte loro è sicuro. I critici hanno accusato il vescovo di essere il principale artefice del movimento. Altri dicono che i suoi insegnamenti furono soltanto una fonte di ispirazione. Dal canto suo l'EZLN dichiara di «non avere connessioni con le autorità religiose cattoliche, né con quelle di altre fedi... I ranghi sono composti per la maggior parte da cattolici, ma vi sono anche altre professioni di fede» (Collier e Quaratiello, 1999, p. 65).

Un decennio dopo aver attirato l'attenzione del mondo, l'EZLN ha dichiarato fermamente che «la terra è per gli Indios e i contadini che la lavorano, non per i grandi proprietari terrieri. Chiediamo che le numerose terre che sono nelle mani degli allevatori, dei latifondisti stranieri e locali, e di altri non contadini sia donata alle nostre comunità» (Collier e Quaratiello, 1999, p. 64).

Il movimento «panmaya». Gli attivisti che nella Mesoamerica chiedono terra e diritti umani non sono soltanto coloro che appartengono alle comunità zapatiste del Chiapas orientale. Di particolare interesse a questo proposito è il movimento «panmaya», una forma di attivismo coordinato che riunisce i Maya di località lontane. Pare che questo movimento potrebbe prendere piede in Messico, ma esso è soprattutto presente in Guatemala. Fu infatti il disordine sociale prodotto dalla guerra civile e aggravato da fattori come la globalizzazione e la crisi ecologica a fornire ai Maya la prima spinta per unirsi per chiedere di fermare il razzismo, l'etnocidio, la povertà e la violenza. Un gruppo di intellettuali e studiosi stranieri si unirono a queste richieste e fornirono al movimento un supporto organizzativo e tecnico. Una sfida per il movimento è stata quella di rimettere a fuoco la cultura maya e di ricostruire una identità etnica, partendo dalle consuete forme locali per giungere a una dimensione di ampiezza nazionale. Detto in maniera differente, la sfida era quella di creare una forma di nazionalismo maya. È stato utile che alcuni tra i principali *leader* indigeni del movimento fossero stati educati in università cittadine, dove avevano potuto condividere prospettive e dare il via al loro attivismo. Lo sviluppo del movimento «panmaya» si può cogliere nelle decine di organizzazioni indigene che ormai si dedicano alla conservazione delle lingue maya, alla ricerca culturale, alle pubblicazioni e alla diffusione dei diritti civili. Il movimento ha avuto anche il merito di essere riuscito a far includere nell'accordo di pace con cui si concludeva la guerra civile in Guatemala un articolo che sanciva il riconoscimento della cultura maya e dei diritti degli indigeni.

Il successo del movimento «panmaya» si deve in parte al fatto che esso fu costruito sul modello dell'Azione Cattolica. Se si considera l'iniziale programma contrario alla *costumbre* dell'Azione Cattolica, sembra paradossale che molti degli attivisti del movimento «panmaya» abbracciassero infine una forma «decolonizzata» delle *costumbres*. Nella ricerca di una rivitalizzazione, essi in realtà avrebbero dovuto cercare di rimuovere ogni traccia di Cristianesimo. Inoltre questi movimenti di rivitalizzazione non sono riusciti a purificarsi completamente e sempre hanno accolto credenze e comportamenti nuovi. Si consideri, per esempio, l'uso del *computer* per calcolare le date del calendario maya da parte del movimento dei «sacerdoti maya», o la loro vicinanza alle concezioni della New Age. Nel tentativo di ricreare la forma originale della religione della Mesoamerica, il movimento «panmaya» ha in reraltà prodotto la sua forma più nuova. In ogni caso in queste espressioni religiose si evidenzia la forza, la creatività, la tragedia e il senso di speranza che da sempre ha caratterizzato la religione nella Mesoamerica.

[Vedi anche *CRISTIANESIMO NELLE AMERICHE*, articolo *Il Cristianesimo nell'America Latina*; *SCIAMANISMO NELLE AMERICHE*, articolo *Lo sciamanismo nell'America meridionale*; e *SINCRETISMO*].

BIBLIOGRAFIA

A.J.O. Anderson, *Sahagun's Nahuatl texts as Indigenist Documents*, in «Estudios de Cultura Nahuatl», 2 (1960), p. 33.

Sh. Annis, *God and Production in a Guatemala Town*, Austin/Tex. 1987.

D.E. Brintnall, *Revolt Against the Dead. The Modernization of a Mayan Community in the Higlands of Guatemala*, New York 1979.

R.S. Carlsen, *The War for the Heart and Soul of Highland Maya Town*, Austin/Tex. 1997.

G.A. Collier e Elizabeth Lowery Quaratiello, *Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*, Oakland/Cal. 1994, 1999.

J.W. Dow e A.R. Sandstrom (curr.), *Holy Saints and Fiery Preachers. The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*, Westport/Conn. 2001.

R. Falla, *Quiché Rebelde. Religious Conversion, Politics, and Ethnic Identity in Guatemala*, Austin/Tex. 2001.
Nancy M. Farriss, *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*, Princeton/N.J. 1984.
Virginia Garrard-Burnett, *Protestantism in Guatemala. Living in the New Jerusalem*, Austin/Tex. 1998.
Virginia Garrard-Burnett e D. Stoll (curr.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia 1993.
G. Gossen, *Chamulas in the Worl of the Sun*, Cambridge 1974.
J.M. Ingham, *Mary, Michael, and Lucifer. Folk Catholicism in Central Mexico*, Austin/Tex. 1986.
Suzanne Jonas, *The Battle for Guatemala. Rebels, Death squads, and U.S. Power*, Boulder/Col. 1991.
Cecilia Klein, E. Guzman, Elisa C. Mandell e Maya Stanfield-Mazzi, *Shamanism in Mesoamerican Art. A Reassessment*, in «Current Anthropology», 43 (2002), pp. 383-401.
F.J. Lipp, *The Mixe of Oaxaca. Religion, Ritual, and Healing*, Austin/Tex. 1991.
June Nash, *The Passion Play in Maya Indian Communities*, in «Comparative Studies in Society and History», 10 (1968), pp. 318-27.
Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, New York 1992.
A.R. Sandstrom, *Corn Is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Norman/Okl. 1991.
V. Stanzione, *Rituals of Sacrifice. Walking the Face of the Earth on the Sacred Path of the Sun*, Albuquerque 2003.
D. Stoll, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley/Cal. 1990.
N. Tarn e M. Prechtel, *Scandals in the House of Birds. Shamans and Priests on Lake Atitlán*, New York 1998.
Barbara Tedlock, *Time and the Highland Maya*, Albuquerque 1982.
A.C. van Oss, *Catholic Colonialism. A Parish History of Guatemala, 1524-1821*, Cambridge/Mass. 1986.
E.Z. Vogt, *Zinacantan. A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge/Mass. 1969.
K.B. Warren, *The Symbolism of Subordination. Indian Identity in a Guatemalan Town*, Austin/Tex. 1978, 2ª ed. 1989.
K.B. Warren, *Indigenous Movements and Their Critics. Pan-Maya Activism in Guatemala*, Princeton/N.J. 1998.
J.M. Watanabe, *Maya Saints and Souls in a Changing World*, Austin/Tex. 1992.
R. Wilson, *Maya Resurgence in Guatemala. Q'eqchi' Experiences*, Norman/Okl. 1995.

ROBERT S. CARLSEN

Temi mitici

I miti enfatizzano la realtà e gli eventi che diedero origine e fondarono il mondo, l'umanità, gli alimenti fondamentali e gli esseri soprannaturali (gli dei e gli eroi culturali).

Nel caso dei miti della Mesaomerica preispanica, le fonti scritte sono spesso sopravvissute in forma frammentaria. Per quanto riguarda, invece, le popolazioni attuali della Mesoamerica, la maggior parte degli studiosi fa affidamento al materiale etnografico raccolto dagli antropologi nel XX secolo.

Nella Mesoamerica molte culture condividono una visione del cosmo comune e quindi molti miti sono simili. Le fonti che descrivono le culture autoctone sono redatte principalmente in spagnolo (e riguardano per lo più il Messico centrale) e furono scritte nei secoli XVI e XVII; alcune furono scritte in nahuatl dagli stessi conquistatori, dai frati che iniziarono l'evangelizzazione, oppure da Indios che si erano convertiti. Nonostante rimangano alcuni testi completi (come quello della creazione del sole e della luna a Teotihuacan o della storia di Quetzalcoatl) la maggior parte contengono soltanto frammenti di miti. Ci è però rimasto il lungo e ben strutturato mito cosmogonico maya del *Popol Vuh*, scritto intorno al 1551. Questo mito fu redatto in quiche usando l'alfabeto latino, affinché fosse letto durante le cerimonie segrete (una tradizione ancora viva fra le attuali popolazioni native).

I dati etnografici coprono aree molto vaste, ma condividono alcuni temi mitici comuni e anche alcuni miti preispanici. Esiste anche il grande fenomeno del sincretismo cristiano, dal momento che molti santi sono stati fusi con le antiche divinità tradizionali.

Molti dei simboli dei miti preispanici che non sono giunti fino a noi trovano però espressione iconografica nelle testimonianze archeologiche: tra questi l'albero cosmico, il mostro della terra e il giaguaro.

Il pensiero della Mesoamerica è dominato dal concetto di dualità. Il dio supremo dei Nahua è conosciuto come Ometeotl (Signore Due o Signore della dualità) e rappresenta l'unione dei contrari. Egli/ella vive a Omeyocan (Luogo della dualità), che è stato identificato con Tamoanchan (la Casa dove si discende) e Xochitlicacan (Luogo dove crescono i fiori) ed è localizzato nel tredicesimo cielo. Quando Ometeotl si rivela, egli/ella diventa Omecihuatl (Signora della dualità) e Ometecuhtli (Signore della dualità), che insieme costituiscono quattro divinità, i creatori degli altri dei e del mondo: il fuoco, il calendario, il Signore del mondo dei morti, un grande mare, gli dei acquatici, il mostro della terra, gli altri dodici livelli del cielo. Omecihuatl e Ometecuhtli, infine, fecero un uomo e una donna, che furono i primi stregoni e i progenitori dell'umanità.

Nel mezzo di Tamoanchan, il paradiso celeste, si eleva un meraviglioso albero in fiore. Secondo una versione del mito, la bellissima dea Xochiquetzal viveva lì in abbondanza e felicità, ma fu sedotta da Tezcatlipoca. In un'altra versione del mito, gli dei strapparono i rami dell'albero mentre tagliavano i suoi fiori. Per questo atto furono puniti dalle divinità supreme Tonacatecuhtli

e Tonacacihuatl e gettati sulla terra e nel mondo sotterraneo.

Alfredo López Austin (1994) ha scritto su Tamoanchan e su quello che in quel luogo avvenne, lavorando sui frammenti del mito e sui poemi nahuatl. Egli conclude che attraverso le azioni per le quali furono puniti, gli dei originarono il sesso, crearono un altro spazio, altri esseri e un altro tempo. Gli dei furono contaminati dalla morte, ma in questo modo poterono riprodursi.

Michel Graulich afferma che il tema principale dei miti delle origini della Mesoamerica è il passaggio da una era a un'altra era, attraverso una rottura tra il cielo e la terra come conseguenza di una trasgressione (1987). Quando gli dei sono banditi da Tamoanchan, Tollan, Tlalocan e Aztlan (luoghi menzionati come paradisi o terre ideali e che rappresentano l'unione degli opposti), viene raggiunto uno stato di unità e di armonia in cui la coppia primordiale vive con i suoi figli in perfetta tranquillità. Quando il creatore punisce gli dei, essi vengono mandati nell'oscurità. Alla fine, tuttavia, gli dei ritornano alla luce in seguito a un sacrificio.

I miti cosmogonici. Il concetto di tempo ciclico e di ere cosmogoniche (o «soli») si fonda sull'idea secondo la quale gli dei crearono l'universo affinché esso fosse abitato dagli uomini e questi potessero servirli, venerarli e nutrirli. Questa concezione emerge attraverso un processo ciclico di creazione e di distruzione attraverso il quale gli esseri umani, che gli dei volevano come loro servi, procedettero progressivamente a una evoluzione.

Nell'Altopiano centrale del Messico ci furono dapprima quattro Soli o Ere, ciascuno dei quali terminò con un cataclisma, e infine un quinto, che è il mondo attuale. La prima era fu chiamata 4 Ocelot (4 Giaguaro) e Tezcatlipoca divenne il suo Sole. In quel tempo vivevano dei giganti, ma furono divorati dai giaguari quando il Sole ebbe fine. Nella seconda Era, 4 Ehecatl (4 Vento), Quetzalcoatl/Ehecatl era il Sole. Quest'epoca fu distrutta da grandi venti e i sopravvissuti si trasformarono in scimmie. La terza creazione era 4 Quiauitl (4 Pioggia), il Sole del dio della pioggia Tlaloc. Questo mondo terminò con una pioggia di fuoco e i pochi sopravvissuti divennero farfalle, uccelli e cani. Nella quarta Era, 4 Atl (4 Acqua), Chalchiuhtlicue, la dea dell'acqua, era il Sole. Il mondo finì in un grande diluvio e i sopravvissuti si trasformarono in pesci. La forza dell'alluvione fece cadere il cielo, così Tezcatlipoca e Quetzalcoatl divennero grandi alberi e lo sollevarono rimettendolo al suo posto. Il nome del Quinto Sole, 4 Ollin (4 Movimento), si riferisce al movimento del fenomeno solare. Questa Era era presieduta dal dio della terra Tlaltecuhtli e sarebbe stata distrutta da un terremoto.

Secondo il mito dei Maya, nella prima creazione gli dei fecero gli animali, ma questi animali non li lodavano: soltanto piangevano, gracidavano o stridevano. Gli dei allora crearono qualche uomo con il fango, ma essi vennero distrutti dall'acqua; quindi fecero gli uomini con il legno e le donne con i giunchi. Anche questa creazione, tuttavia, non fu di utilità per gli dei e gli uomini furono distrutti dalla ribellione dei loro animali domestici, dei loro oggetti della casa e da un'alluvione. Gli umani restanti divennero scimmie. Alla fine gli dei crearono quattro uomini che erano così intelligenti e con una vista così perfetta che potevano vedere tutto ciò che esisteva. Nonostante questo, gli dei si resero conto che ancora una volta avevano fallito: se gli umani erano perfetti, allora avrebbero ben presto eguagliato gli dei e non si sarebbero propagati. Quindi il «Focolare del cielo» gettò il suo respiro sugli occhi di questi quattro uomini e offuscò la loro vista, consentendo loro di vedere soltanto ciò che era più vicino. In questo modo la loro saggezza fu distrutta. Questo mito è ancora diffuso presso i Lacandoni.

In un'altra versione, tredici uomini e dodici donne furono creati da Hurakan e dagli altri dei impastando farina di mais con il sangue di un serpente e di un tapiro.

Molti attuali gruppi maya credono ancora nelle varie ere cosmiche, con differenti esseri che le popolano. Nel tempo attuale, comunque, queste credenze si sono sviluppate includendo anche Adamo, Eva, Gesù e Maria. Questi gruppi hanno anche abbandonato l'idea secondo la quale gli uomini erano stati fatti per venerare e nutrire gli dei.

Il diluvio e la creazione degli uomini. L'ultima creazione fu distrutta dall'acqua. La versione del diluvio e della creazione della nuova umanità si trova nelle descrizioni preispaniche, ma è anche ampiamente conosciuta da molti gruppi etnici moderni. Nella versione preispanica del mito, Tezcatlipoca scelse una coppia, Tata e Nene, perché essa fosse salvata dal diluvio. Egli chiese loro di ricavare una canoa dal tronco cavo di un albero e di salvarsi. Quando l'acqua si ritirò, essi grigliarono un pesce, ma il fumo raggiunse il cielo e gli dei si arrabbiarono. Così Tezcatlipoca scese e trasformò Tata e Nene in cani.

La versione etnografica più diffusa di questo mito narra invece che un solo uomo fu salvato dal diluvio dietro suggerimento di un essere soprannaturale. L'uomo portò con sé sulla barca del mais e una cagna. Non appena l'acqua si ritirò, egli cominciò a lavorare in un campo. Ogni volta che tornava a casa, egli trovava il cibo già pronto. Allora un giorno l'uomo si nascose e scoprì che la cagna, una volta spogliatasi della pelle di cagna, era in realtà una donna: era lei che faceva da mangiare. L'uomo bruciò la pelle e la prese in moglie: a partire dalla discendenza di quella coppia la terra di ripopolò.

In alcuni miti preispanici gli uomini vengono creati

dalle ossa di persone di epoche precedenti. Questo mito di creazione è stato spiegato da López Austin (1994) come la creazione generica degli esseri umani in contrasto con la nascita differenziata dei gruppi umani provenienti da Chicomoztoc (Sette grotte). Non appena il mondo fu ripristinato, gli dei si riunirono e si chiesero chi avrebbe abitato il mondo. Decisero di mandare Quetzalcoatl nel mondo sotterraneo a prendere le ossa per creare la nuova umanità (un'altra versione del mito sostiene che fu invece Xolotl a essere inviato nel mondo sotterraneo). Quetzalcoatl andò sottoterra e chiese le ossa al Signore dei morti. Gli furono date, ma all'ultimo momento il Signore dei morti cambiò idea. Dopo molta insistenza Quetzalcoatl le recuperò e le portò a Tamoanchan, dove la dea Cihuacoatl/Quilaztli le macinò e le impastò con il sangue del pene di Quetzalcoatl. Con questo materiale venne creata l'umanità.

Altre creazioni dell'uomo. I primi quattro dei, creati dalla coppia primordiale, fecero un uomo e una donna, Oxomoco e Cipactonal, e ordinarono loro di arare la terra, di filare e di tessere. Poi furono dati loro alcuni grani di mais per la divinazione. I figli di Oxomoco e Cipactonal formarono la prima umanità. La *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (in Garibay, 1964) racconta che quando il cielo cadde e Quetzalcoatl e Tezcatlipoca lo risollevarono, essi dovettero creare quattro uomini per farsi aiutare.

In un altro mito, quando i primi quattro dei fecero un sole per illuminare il mondo ed esso fu nutrito con cuori e sangue per farlo muovere, fu inventata la guerra: gli uomini, in altri termini, furono creati per fare la guerra. Nella tradizione di Tlaxcala, Camaxtli, il dio della caccia e della guerra, colpì una grande pietra con il suo bastone e ne fuoriuscirono 400 Chichimechi, che si stabilirono sulla terra. I Chichimechi, che in seguito cambiarono il loro nome in Otomi, consideravano sia Camaxtli sia la pietra come i loro antenati mitici. Secondo i racconti di Tezcoco, riportati nella *Historia de México* (in Garibay, 1964), una freccia piovuta dal cielo cadde a terra nei pressi di Tezcoco e produsse un grande buco dal quale apparvero un uomo e una donna. Ma erano soltanto busti, con solo mezzo corpo. Essi copularono con le loro lingue ed ebbero figli che si stabilirono a Tezcoco. Un altro racconto afferma che Citlalicue (Gonna di stelle, cioè la Via Lattea) mandò 1.600 figli e figlie a Teotihuacan, ma tutti morirono in quel luogo. Secondo Mendieta (1971), Citlalicue diede alla luce un coltello di selce. Questo spaventò gli altri suoi figli, che gettarono via il coltello: esso cadde dal cielo a Chicomoztoc (Sette grotte) vicino ad Acolman, nei pressi di Teotihuacan.

I 1.600 figli e figlie inviati da Citlalicue (o che miracolosamente nacquero dal coltello di selce) erano piuttosto divini che umani: essi esigevano che la madre fornisse loro persone per servirli.

Il sole, la luna e le stelle. Il mito del Quinto Sole (l'era attuale) è uno dei meglio conosciuti della Mesoamerica: quando tutto era ancora oscurità, gli dei si riunirono a Teotihuacan (identificato nella tradizione con la città storica di Teotihuacan) per creare il nuovo sole. Due dei offrirono di sacrificarsi: il ricco Tecuciztecatl, che offrì oggetti preziosi, e Nanahuatzin, che era povero e malato e le cui offerte erano soltanto giunchi, palle d'erba, spine di *maguey* e carta. Dopo quattro notti di penitenza, entrambi gli dei raggiunsero il fuoco sacro. Tecuciztecatl fu terrorizzato dal fuoco e si ritrasse, mentre Nanahuatzin si gettò nelle fiamme, che lo purificarono e lo trasformarono nel sole. Convinto dalla sua metamorfosi, Tecuciztecatl si buttò anch'egli nel fuoco. Ma questo si era affievolito e le fiamme non lo bruciarono a lungo. Così egli si trasformò in una luce minore: divenne la luna. Quando la luna sorse, uno degli dei colpì il suo viso con un coniglio e il segno si può ancora vedere. Dopo questo, il sole si fermò nel cielo e si rifiutò di muoversi a meno che tutti gli dei non si fossero sacrificati (una versione di questo mito fu registrata nel 1949 da R. Barlow a Tepoztlan, nello Stato messicano di Morelos, e un'altra versione si racconta ancora tra gli Huichol).

La versione maya della creazione del sole è riportata nel *Popol Vuh*, che racconta le avventure di due gemelli chiamati Hun Hunahpu (1 Cacciatore) e Vacub Hunahpu (7 Cacciatore). Un cacciatore ebbe due figli ed entrambi erano uomini saggi, abili pittori e indovini. I gemelli erano amanti del gioco della *pelota* e il rumore che facevano disturbò i Signori di Xibalba (il mondo sotterraneo). Questi Signori incarnavano differenti malattie. Chiamarono i gemelli nel loro regno, li sottoposero a una serie di prove e infine li sacrificarono e seppellirono. La testa di Hun Hunahpu fu messa su di una pianta di zucca. Ixquic, la figlia di uno dei Signori di Xibalba, si avvicinò alla pianta e la testa di 1 Cacciatore sputò sulla sua mano e la rese incinta. Per questo Ixquic fu condannata a essere sacrificata, ma riuscì a scappare con l'aiuto di coloro che avrebbero dovuto ucciderla, due gufi. Ixquic salì sulla superficie della terra e dette vita a un'altra coppia di gemelli, Hunahpu (Cacciatore) e Xbalanque (Cervo Giaguaro), che furono allevati dalla loro nonna. Dopo alcune vicissitudini (che comprendono la trasformazione dei loro fratellastri in scimmie) cominciarono anch'essi a praticare il gioco della *pelota*; ancora una volta furono chiamati a Xibalba, ma questa volta superarono le sfide, sconfiggendo i Signori del mondo sotterraneo. Nonostante questo, alla fine Cacciatore e Cervo Giaguaro decisero di darsi fuoco, per diventare il sole e la luna.

Anche la creazione di Venere è frutto del sacrificio di Quetzalcoatl, governante di Tollan, che dopo essere stato sconfitto dagli dei a lui rivali, Tezcatlipoca e Huitzilopochtli, lasciò la sua città e si recò in una terra chiamata Tillan Tlapallan, la terra del rosso e del nero. È qui che egli si dette fuoco e divenne la Stella del mattino.

Il sacrificio. Il sacrificio come mezzo di creazione, trasformazione, sostentamento del mondo è un importante tema mitico, come si è visto nei miti cosmogonici nei quali non soltanto il sole, la luna e Venere devono darsi fuoco per divenire stelle, ma anche il resto degli dei deve sacrificarsi in modo che il sole accetti di muoversi nel cielo.

Il sacrificio è menzionato anche nella storia di come il Sole diede vita a 400 uomini, i Mimixcoa, per farli combattere tra loro e ottenere da mangiare il sangue e i cuori di coloro che venivano catturati. I Mimixcoa, però, occupavano il loro tempo cacciando e divertendosi e non facevano il loro dovere; quindi il Sole decise di creare altri quattro uomini e donne e ordinò loro di uccidere i primi 400 e di nutrire il sole e la terra. La divisione del primordiale mostro androgino per creare il cielo e la terra è anch'essa una forma di sacrificio. Il fatto che la terra non avrebbe dato frutti se non fosse stata nutrita con i cuori degli uomini e non fosse stata irrigata dal loro sangue, inoltre, è evidentemente connesso con il tema del sacrificio.

Il sacrificio è anche richiesto dai Tlaloque (gli dei dell'acqua) come ringraziamento perché essi fanno crescere le piante commestibili. Negli ultimi momenti della storia dei Toltechi vi fu un periodo di tempeste e di distruzione dei raccolti: per fermarlo, i Tlaloque pretesero il sacrificio della figlia dei Mexica, Tozcacuex. Si dice che compiendo questo atto ottennero buoni raccolti di mais.

L'origine del mais e delle altre piante commestibili. Visto che il mais era l'alimento principale nel Messico, buona parte dell'attività rituale era legata alla sua produzione. Tanto in epoca preispanica quanto in quella attuale, moltissimi miti ne parlano; e numerosi sono quelli che provengono dall'etnografia.

Secondo la versione preispanica, Quetzalcoatl vide una formica rossa che trasportava un granello di mais e le chiese varie volte dove lo avesse preso. Alla fine la formica gli disse che l'aveva ricevuto dal Tonacatepetl (Collina del nostro nutrimento). Così Quetzalcoatl si trasformò in una formica nera e ricevette i chicchi, che portò a Tamoanchan; lì gli dei li masticarono e li passarono alle bocche degli uomini per farli diventare più forti. Poi inviarono Nanahuatl per spaccare il Tonacatepetl, e i Tlaloque raccolsero il mais di quattro colori e altri semi commestibili per renderli disponibili agli esseri umani.

In un'altra versione il mais e le piante commestibili provenivano dal corpo del dio Cinteotl (dio del mais), che «penetrò» nella terra. In alcune versioni etnografiche si possono ancora trovare storie sulle formiche che nascondono i chicchi di mais.

Racconti che derivano dall'etnografia e che parlano del bimbo del mais sono molto diffusi in tutto il Messico. Il suo nome potrebbe essere Oxchuk, Dipak, Piltontli o molti altri. Questo mito fu scoperto da George Foster (1945). Esso narra del bambino dai capelli d'oro che fu trovato dentro a un uovo da due persone anziane. Il bimbo aveva poteri straordinari, così come relazioni buone o cattive con gli animali. Dopo un po', la coppia cercò di ucciderlo e di mangiarlo, ma scoprendo le loro intenzioni il bambino uccise i due anziani per primo. Il bambino ha in seguito numerose avventure, nel corso di una delle quali incontra Hurakan, un dio del mare e/o del tuono, che sconfigge.

Nella versione totonaca del racconto (Ichon, 1969), il padre del bambino viene ucciso perché gli piace suonare il violino. Poco dopo la nascita, il bambino muore ed è sepolto dalla madre: dalla sua tomba cresce una pianta di mais. Ella prende alcuni semi e li mette nell'acqua; lì un chicco finisce sul guscio di una tartaruga e da esso il bimbo nasce di nuovo. Egli ha in seguito molte avventure, inclusa quella di creare il tuono e le nuvole della pioggia.

Il *maguey* era una pianta molto importante nel Messico centrale, dalla quale, oltre ad altre cose, si faceva (e si fa) la bevanda inebriante *octli* o *pulque*. La storia dice che Quetzalcoatl andò in cielo per cercare una dea fanciulla chiamata Mayahuel. Egli la trovò insieme a molte altre fanciulle che erano accudite dalla loro nonna, *tzitzimitl* (un mostro). Quetzalcoatl svegliò Mayahuel, le disse che l'avrebbe portata sulla terra, cosa che fece, e che entrambi si sarebbero trasformati in un albero con due rami (uno era Quetzalcoatl e l'altro Mayahuel). Quando la *tzitzimitl* scoprì che Mayahuel era scomparsa la cercò, trovò l'albero, ruppe il ramo di Mayahuel e, insieme ad altre *tzitzimitl*, la mangiò. Quetzalcoatl raccolse le sue ossa e le piantò, e da lì nacque il primo *maguey*.

Gli eroi culturali mitizzati. L'eroe agisce come punto di intersezione tra tempi differenti, sia mitici che storici; si avvicina agli esseri che viaggiano attraverso i livelli dell'albero cosmico (cielo, terra e mondo sotterraneo) ed è capace di imprese soprannaturali. Molti eroi possono passare attraverso prove d'iniziazione. Anche la loro nascita è miracolosa. Gli eroi possono anche agire come trickster, sono divinizzati e si aspetta il loro ritorno.

Il primo esempio di eroe è Quetzalcoatl, nato miracolosamente – secondo varie versioni – da Chimalma, la quale inghiottì una pietra verde o rimase incinta di Mixcoatl. Gli zii o i fratelli di Quetzalcoatl, gelosi, cer-

carono di ucciderlo, ma fallirono e al suo posto uccisero il padre. Così egli si vendicò e uccise gli zii o i fratelli, quindi cominciò la ricerca delle ossa del padre. Quetzalcoatl divenne il saggio asceta sovrano della città di Tollan, che sotto di lui acquistò notevole prosperità. Egli passava il proprio tempo pregando e proibì i sacrifici umani. Malgrado questo, l'eterno nemico di Quetzalcoatl, Tezcatlipoca – insieme ad altri dei – lo sconfisse ubriacandolo e introducendo nella sua camera una donna: sua sorella o una prostituta.

Quando Quetzalcoatl si riprese dall'ubriacatura, si sentiva così pieno di vergogna che decise di lasciare Tollan e andare a occidente fino a raggiungere la costa. In una terra chiamata Tlillan Tlapallan si dette fuoco, divenendo in questo modo la Stella del mattino. Prima di divenire stella, comunque, egli promise che sarebbe tornato. Si dice anche che Quetzalcoatl andò nella regione dei Maya, dove è conosciuto e venerato come Kukulkan.

Quetzalcoatl, insieme a Tezcatlipoca, è uno degli dei responsabili della creazione. Insieme i due divisero il mostro primordiale e crearono il cielo e la terra, lasciandoli separati. Entrambi furono soli nelle ere passate. Quetzalcoatl andò nella terra dei morti per prendere le ossa per creare gli uomini. Portò anche il mais dal Tonacateptl e contribuì alla creazione del *maguey*.

Alfredo López Austin, Blas Castellón, Davíd Carrasco e H.B. Nicholson hanno scritto molto sull'eroe mitico Quetzalcoatl. Secondo Nicholson, Topiltzin Quetzalcoatl «era probabilmente una reale figura storica notevolmente coinvolta in una antica fase della storia dei Toltechi... se fosse così, sembra che successivamente si sia combinato e, a volte, in qualche modo confuso, con alcune personalità soprannaturali, in particolare modo con una antica divinità creatrice della fertilità/pioggia/vento, Ehecatl/Quetzalcoatl». Dopo numerose altre considerazioni, egli conclude che «è abbastanza forte la prova della diffusa credenza del suo eventuale ritorno per reclamare i suoi possessi, cosa che potrebbe aver influenzato Motecuhzoma o Moctezuma II di México/Tenochtitlan – che a quanto pare si considerava il successore diretto di Topiltzin Quetzalcoatl – durante i suoi primi rapporti con Cortés» (Nicholson, 2001).

Hutzilopochtli, il dio patrono della storia dei Mexica, è connesso con la peregrinazione dei Mexica e con il loro successo quali conquistatori di quasi tutta la Mesoamerica. Egli sembra essere stato un sacerdote e sciamano che era in comunicazione con il dio Tetzauhteotl, che potrebbe essere stato una manifestazione di Tezcatlipoca. Huitzilopochtli fu colui che condusse i Mexica fuori da Aztlan e li guidò durante la loro peregrinazione. Egli morì nel tragitto e nelle sue ossa si incarnò il dio Tetzauhteotl che quindi continuò a guidarli. Secondo la storia meglio conosciuta, Hutzilopochtli è nato da Coatlicue (Colei che indossa una gonna di serpenti), la quale rimase incinta con una palla di piume caduta dal cielo che aveva messo sotto la gonna mentre spazzava il tempio. I suoi altri figli, i 400 *huitznahua*, guidati dalla sorella Coyolxauhqui, si vergognarono della loro madre e cercarono di ucciderla. Ma Huitzilopochtli, nato con insegne complete di guerriero, li combatté e li sconfisse: tagliò la testa di Coyolxauhqui e la fece a pezzi, quindi distrusse i resti dei fratelli. Infine Huitzilopochtli condusse i Mexica alla loro ultima destinazione, diede loro ordini e definì le regole dei privilegi da attribuire ai guerrieri che si distinguono in battaglia nell'offrire il maggior numero di prigionieri per il sacrificio.

Hunahpu e Xbalanque sono anch'essi esempi di eroi mitici. Tra gli altri con base etnografica si può anche ricordare il bimbo del mais, oltre a Kondoy, Fane Kantsini e Tepozteco dei Mixe, Chontales di Oaxaca e Nahua di Morelos.

Kondoy e Fane Kantsini erano nati da un uovo e furono cresciuti da genitori adottivi. I due crebbero rapidamente, divennero grandi cacciatori e combatterono contro gli Zapotechi. Entrambi sparirono, ma promisero di ritornare per aiutare il loro popolo.

Un altro eroe culturale è Tepozteco, la cui madre restò incinta a causa di un uccello che le volò intorno per un certo tempo. Tepozteco non fu accettato dai nonni. Però quando crebbe egli compì un gesto meraviglioso, collocando delle campane sulle torri della cattedrale di Città del Messico, mentre c'era un vento molto forte. Poi Tepozteco tornò al suo villaggio e costruì una casa sulla cima dell'altura del Tepozteco, dove è rimasto fino a oggi. Egli è colui che fa sì che il vento soffi ed è venerato dagli abitanti di Tepoztlan.

Il trickster. Tezcatlipoca ha molti tratti che possono identificarlo come un trickster preispanico. Uno dei suoi nomi è *yaotl* (il nemico), colui che introduce tutti i contrasti e i disaccordi nel mondo. Yaotl seduce Xochiquetzal a Tamoanchan: e quindi è uno dei grandi trasgressori. Egli imbroglia Quetzalcoatl e fa in modo che abbandoni il suo regno. Compie anche molti gesti malvagi contro i Toltechi, così da provocare la loro distruzione; ma allo stesso tempo egli è, comunque, un creatore.

Ma il tipico trickster è l'eroe culturale huichol, Kauymali, o Kauyumaric, che agisce lungo tutto il tempo mitico degli Huichol: è il figlio del Sole, chiamato Grande Fratello. Egli è l'inventore di molte cose utili per la sua gente ed è il grande maestro che fornisce agli Huichol gran parte della loro conoscenza. Kauymali indica la direzione agli sciamani nel loro pellegrinaggio verso Wirikuta, il luogo sacro dove si raccoglie il peyote. Egli si traveste da cervo e da molti altri animali ed è fortemen-

te propenso agli eccessi sessuali. Egli ha inoltre un carattere volubile, malizioso e spesso anche cattivo. In una delle sue avventure combatte contro le donne dalla vagina dentata.

Anche Hunahpu e Xbalanque, tra i Maya, così come molti degli eroi che compaiono nelle narrazioni etnografiche, hanno numerosi tratti di trickster.

I gemelli. I gemelli appaiono in molti miti, non soltanto del Messico, ma in tutte le Americhe. Nel Messico preispanico Quetzalcoatl e Xolotl dovevano essere gemelli. Xolotl a volte si trasforma in un doppio chicco di mais, oppure in un cactus di *maguey* doppio. Nel repertorio etnografico i gemelli sono spesso eroi culturali e trickster, nati in modo miracoloso, ritrovati da un'anziana coppia che dapprima cerca di ucciderli e mangiarli. Alla fine, comunque, questi gemelli, dopo numerose avventure da cui escono sempre vincitori, si salvano e finiscono per uccidere l'anziana coppia.

Una versione dell'uccisione dell'anziana coppia racconta di eroi culturali (non necessariamente gemelli), che sono allevati dalla loro nonna che ha un marito-amante che in realtà è un cervo. Quando i gemelli lo scoprono, uccidono il cervo, riempiono la sua pelle con vespe e api così che, quando la vecchia si incontra con lui, gli insetti escono dalla pelle e la uccidono.

A volte i gemelli devono uccidere un serpente e procurarsi i suoi occhi, uno dei quali diventa il sole e l'altro la luna.

Il pellegrinaggio. Un altro tema mitico caratteristico è quello del pellegrinaggio, grazie al quale si raggiunge il proprio destino finale partendo dal luogo originario dei differenti gruppi etnici. Normalmente questi gruppi provengono da grotte che si trovano sopra una collina chiamata Chicomoztoc (Sette grotte). Da ciascuna grotta emerge un gruppo etnico diverso, che è guidato da una persona potente, che porta un «involto sacro» nel quale sono contenute le reliquie del suo dio patrono, con il quale lui o lei è in comunicazione. La guida viene successivamente divinizzata. La terra promessa viene infine riconosciuta grazie a un segno divino.

Anche se la maggior parte dei gruppi etnici della Mesoamerica hanno una storia di pellegrinaggio, la meglio conosciuta è quella dei Mexica, che furono guidati da Huitzilopochtli fino a raggiungere la terra promessa, riconosciuta dal segno dell'aquila ritta sopra un fico d'India.

Graulich ritrova in questa espulsione dalla terra di origine la medesima struttura dell'esilio degli dei da Tamoanchan: anch'essi, dopo aver vagato nelle tenebre, arrivano infine nella luce della terra promessa.

Il pellegrinaggio degli Huichol verso Wirikuta, la sacra terra del peyote, fu intrapreso per la prima volta dai loro antenati, che formarono il primo gruppo di *peyoteros* che raggiunsero il deserto di Real de Catorce. Qui, avendo provato il cactus psicotropo per la prima volta, essi poterono diventare dei ed essere trasformati in tutti gli elementi della natura di cui i loro discendenti, gli uomini, hanno bisogno per vivere. L'itinerario e le avventure accadute durante questo pellegrinaggio sono cantate ai bambini huichol dagli sciamani nel corso di una speciale cerimonia. Questo permette loro di viaggiare con la propria immaginazione (Anguiano e Fürst, 1976).

Gli animali. Gli animali sono importanti in molti miti. In vari gruppi etnici si credeva che gli animali e gli esseri umani fossero uniti nel tempo delle origini. Gli Huichol chiamavano i loro antenati mitici *hewi*, che erano allo stesso tempo animali e uomini. In ogni parte del Messico tutte le persone hanno un loro compagno animale, che in genere vive sopra una montagna vicina al villaggio; quando l'animale viene ferito o viene ucciso, la persona subisce il medesimo destino. Questa è una credenza davvero molto diffusa e fin dall'epoca preispanica le persone più influenti hanno creduto di potersi trasformare in animali chiamati *nahual*.

In molti miti, specialmente tra i Maya, si incontra spesso l'affermazione che alcuni animali erano in precedenza uomini, oppure che gli animali ereditarono le loro caratteristiche da persone che erano vissute in altre ere (come il *tepezcuintle*, l'armadillo, gli scoiattoli, il coati, l'orsetto lavatore e le scimmie).

Vi sono anche i Signori degli animali, che intervengono affinché gli animali loro affidati non vengano uccisi in grande quantità dai cacciatori: in qualsiasi momento essi possono punire i cacciatori.

Nel Messico centrale, così come tra i Maya, il mostro della terra ha le sembianze di un coccodrillo. Il supremo creatore dei Maya, Itzamna, è invece un'iguana. Alcuni degli dei creatori dei Maya hanno nomi di animali: *tlacuache*, coyote, grande coati bianco, grande cinghiale e *guacamaya*.

Anche se vi sono molte rappresentazioni iconografiche del serpente, non esiste alcun mito su di lui. Il nome di Quetzalcoatl, Serpente piumato, sembra essere anche il nome di una antica divinità della fertilità che si è mescolata con il mitico eroe culturale. Anche tra i Maya l'eroe culturale e demiurgo è chiamato Gukumatz (Serpente piumato). Tra gli Huichol e i Cora un serpente dell'Ovest è la personificazione del cielo notturno senza stelle, che è concepito come acqua, e che viene trapassato da una freccia ogni mattina. Tra gli Huichol, infine, l'acqua in forma di serpente, associata al tuono, è concepita come una dea acquatica che vive nel centro delle nuvole della pioggia.

Il cane conduce l'anima del defunto oltre il fiume del mondo sotterraneo e una cagna è l'antenato della razza umana. Il dio Xolotl è rappresentato come un cane.

L'opossum ruba il fuoco agli dei, viene ucciso e poi fatto a pezzi; rivive e porta il fuoco agli uomini. López Austin lo identifica con Quetzalcoatl.

Le persone che vissero nella seconda era furono trasformate in scimmie. E Hunahpu e Xbalanque tramutarono i loro fratellastri in scimmie.

[Vedi *TRICKSTER NELLE AMERICHE*, articolo *Trickster dell'America centrale e meridionale*].

BIBLIOGRAFIA

Miti preispanici

J. Bierhorst (ed. e trad.), *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*, Tucson/Ariz. 1992.

T. Dennis (ed. e trad.), *Popol Vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life*, New York 1996 (trad. it. *Popol Vuh*, Milano 1998).

D. Durán, *Historia de las Indias de Nueva-España e islas de Tierra Firme*, México c. 1581. Tradotta in inglese come *The History of the Indies of New Spain*, Doris Heyden (ed. e trad.), Norman/Okl. 1994.

A.M. Garibay (ed.), *Teogonía e historia de los Mexicanos. Tres opúscolos del siglo XVI*, México 1964. Contiene *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, *Historia de México* e *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*.

G. de Mendieta (ed.), *Historia Eclesiástica Indiana*, México 1971.

B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1569-1582), México 1829-1830, 1956 (trad. it. parz. in T. Todorov e G. Baudot [curr.], *Racconti aztechi della Conquista*, Torino 1988, che contiene una traduzione integrale dal nahuatl del Libro XII). Opera tradotta in inglese come *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, I-XIII, A.J.O. Anderson e Ch.E. Dibble (edd.), Santa Fe 1950-1982.

Libri di autori moderni sui miti mesoamericani

B.C. Castellón, *Análisis estructural del ciclo de Quetzalcóatl. Una aproximación a la lógica del mito en el México antiguo*, México 1997.

Y. González Torres, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, Madrid 1991.

M. Graulich, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruxelles 1987.

A. López Austin, *Los mitos del Tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México 1990.

A. López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México 1994.

J. Monjarás-Ruiz (cur.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, México 1987.

H.B. Nicholson, *Topiltzin Quetzalcoatl. The once and future Lord of the Toltecs*, Boulder/Col. 2001.

Bibliografia etnografica

Marina Anguiano e P. Fürst, *«To Fly as Birds». Myth and Ritual as Agents of Enculturation among the Huichol Indians of Mexico*, in J. Wilbert (cur.), *Enculturation in Latin America. An Anthology*, Los Angeles 1976, pp. 95-181.

F. Báez-Jorge, *Dioses, héroes y demonios*, Xalapa 2002.

Alicia Barabas e M. Bartolomé, *Héroes culturales e identidades étnicas. La tradicción mesiánica de mixes y chontales*, in F. Navarrete e G. Olivier (curr.), *El héroe entre el mito y la historia*, México 2000, pp. 219-34.

G.H. Foster, *Sierra Popoluca Folklore and Beliefs*, in «American Archaeology and Ethnology», 42/2 (1945), pp. 177-250.

A. Ichon, *La Religion actuelle des indiens totonaques dans le nord de la Sierra de Puebla*, Paris 1969.

DORIS HEYDEN, YOLOTL GONZÁLEZ TORRES
e DAVÍD CARRASCO

Storia degli studi

Per studiare i sistemi religiosi dell'antica Mesoamerica esistono numerose risorse primarie, prime fra tutte le testimonianze archeologiche. L'indagine su questa documentazione costituisce l'unico mezzo per ottenere informazioni sulle culture della Mesoamerica dal periodo Preclassico (che comincia intorno al 1500 a.C.) fino a poco prima dell'inizio del XVI secolo, quando l'Impero azteco fu distrutto dagli Spagnoli. La maggior parte delle vestigia archeologiche è costituita da strutture edificate a scopo religioso.

I testi antichi. Diciotto documenti pittorici preispanici furono salvati dallo zelo religioso dei conquistatori spagnoli. Alcuni di questi sono *tonalamatl*, o «libri del destino», che trattano del calendario divinatorio di 260 giorni. Essi sono di particolare importanza per lo studio della religione preispanica, perché nelle loro pagine, piegate a fisarmonica, sono contenute illustrazioni degli aspetti religiosi del calendario, così come altre pitture esoteriche sulle concezioni astronomiche della Mesoamerica. Alcuni di questi libri non sono stati ancora completamente decifrati o interpretati.

I *tonalamatl* più importanti sono i sei del gruppo *Borgia* (originario della regione Mixteca-Puebla), il *Codice di Dresda* (dell'area maya) e il Codice Borbonico dell'Altopiano messicano. Oltre a questi manoscritti preispanici ve ne sono altri che i preti e i governanti spagnoli commissionarono per scopi personali: solitamente erano eseguiti nello stile pittorico spagnolo. Tra questi meritano una menzione speciale il *Codice Magliabechiano* e quello *Fiorentino*, entrambi contenenti importanti informazioni sulla religione.

Durante i secoli che seguirono alla Conquista numerosi manoscritti furono redatti da preti, il cui interesse particolare per le credenze e le usanze degli Indios era dettato dal desiderio di sopprimerne il sistema religioso. Toribio Motolinía fu uno dei primi dodici frati francescani a viaggiare, nel 1524, nella recentemente conquistata «Nuova Spagna» per evangelizzare gli Indios. Il suo lavoro rappresenta una delle prime testimonian-

ze sulla cultura indigena della Mesoamerica; purtroppo soltanto una parte dei suoi scritti è sopravvissuta. Una ricostruzione di Edmundo O'Gorman del lavoro originale è stata pubblicata con il titolo *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella* (México 1971).

Senza alcun dubbio il lavoro più importante sulle abitudini degli antichi Messicani è quello compilato da *fray* Bernardino de Sahagún. I suoi informatori erano anziani nativi che dettavano in nahuatl a giovani indios che erano stati addestrati da Sahagún. Essi redassero numerosi manoscritti, che sono stati chiamati con il nome del luogo nel quale si trovano ora: Codice Fiorentino e Codice di Madrid. Il primo è il più celebre, conosciuto con il nome che gli dette Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Compilato in 12 volumi tra il 1569 ed il 1582, esso fu pubblicato per la prima volta nel 1820. L'opera è stata tradotta in inglese da Arthur J.O. Anderson e Charles E. Dibble e pubblicata con il nome *Florentine Codex* (I-XIII, Santa Fe 1950-1982). I primi cinque libri del lavoro di Sahagún, che trattano delle divinità, dei miti, del calendario, dei templi e dei sacerdoti della capitale azteca, Tenochtitlan, costituiscono la fonte più importante per lo studio della religione degli antichi abitanti del Messico.

Diego Durán, un domenicano, era arrivato nella Nuova Spagna da bambino e aveva imparato il nahuatl e alcune delle antiche tradizioni dai nativi della valle del Messico. Egli ebbe anche accesso agli antichi manoscritti. Dedicò il secondo volume della sua *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme* (concluso nel 1581) alla descrizione delle divinità, dei riti e del calendario dell'antico Messico. Diego de Landa, il responsabile di aver bruciato una grande quantità di preziosi manoscritti antichi dei Maya nella cittadina di Mani, nel 1562, fu anche l'autore del primo libro sulla cultura e sulla religione maya, *Relación de las cosas de Yucatán* (pubblicato per la prima volta nel 1864). Juan de Torquemada, un francescano, fu il primo a scrivere una storia «comparata» sulla gente della Nuova Spagna. Egli era profondamente interessato alla storiografia e gran parte delle lunghe digressioni nel suo libro *Monarquía indiana* (Sevilla 1615), in cui utilizza riferimenti biblici e classici, serviva a dimostrare che anche le culture native degli Indios obbedivano alle leggi universali della storia. Quattro capitoli del suo libro confrontano la religione nativa con la «vera» religione, quella cristiana. Interessanti per lo studio della religione sono anche il *Codice Chimalpopoca*, *Anales de Cuauhtitlan* e *Leyenda de los soles*, tre manoscritti redatti nella seconda metà del XVI secolo, due anonimi in nahuatl e uno in spagnolo di Pedro Ponce, e infine la *Historia de Tlaxcala*, scritta anch'essa nel XVI secolo in spagnolo dal *mestizo* Diego de Muñoz Camargo.

Il XVIII secolo. Il gesuita Francisco Javier Clavigero parlava perfettamente il nahuatl e aveva anche una certa conoscenza di altre lingue indigene. Egli fu il primo a scrivere un lavoro dedicato esclusivamente alla storia del Messico, *Storia antica del Messico* (Cesena 1780-1781), scritto e pubblicato in Italia. Il lavoro contiene un eccellete capitolo sulla religione. Nonostante che il suo scritto tenda, come c'era da aspettarsi data l'epoca nella quale scrive, a usare i testi sacri cristiani e la teologia come metri di giudizio, questa inclinazione tinge appena la descrizione che l'autore fa della religione nativa. Essa affiora, infatti, soltanto in un passaggio in cui descrive l'antica religione indigena come un'accozzaglia di pratiche sbagliate, crudeli e infantili: la conoscenza di ciò avrebbe potuto aiutare i discendenti degli antichi Indios a comprendere i grandi vantaggi del Cristianesimo. Claviergo condivideva la credenza, diffusa tra i suoi contemporanei, che gli antichi Messicani conoscessero gli eventi biblici e reiterava l'opinione, comune all'epoca, che Quetzalcoatl non fosse altri che Tommaso, il discepolo di Gesù, che era andato in America per evangelizzare i suoi abitanti. Il libro di Clavigero fu ampiamente diffuso e contribuì ad aumentare l'interesse per la storia e la cultura dell'antico Messico. Esso incoraggiò anche lo spirito nazionalista tra la popolazione meticcia della Nuova Spagna.

Il Messico dopo l'indipendenza. Poco dopo l'indipendenza messicana del 1821 venne fondato il Museo Nacional per ospitare le antichità anteriori alla Conquista. In congiunzione con la fondazione del Museo cominciarono a prodursi numerosi studi sull'antica cultura messicana. Influenzato dalle correnti idee liberali e positiviste, un gruppo di specialisti messicani avviò lo studio delle antiche civiltà messicane. Manuel Orozco y Berra, Francisco del Paso y Troncoso, Cecilio A. Robelo e Alfredo Chavero furono i primi a indagare le religioni della Mesoamerica in questo nuovo modo. Il primo volume di Orozco y Berra, *Historia antigua y de la Conquista de México* (I-IV, México 1880-1881), è dedicato a uno studio dei miti e del pensiero indigeno, che l'autore compara con le filosofie pitagorica e induista, senza dubbio con l'obiettivo di dimostrare il valore universale delle idee nahuatl. Tra gli altri lavori spicca la cronaca erudita e ben documentata di Paso y Troncoso, *Codex Borbonicus. Descripción, historia y exposición del códice pictórico de los antiguos náuas* (Firenze 1898). Robelo compilò anche un *Diccionario de mitología nahuatl* (México 1911), che contiene materiale di base e l'interpretazione generale degli studiosi sull'antica religione messicana.

Chavero scrisse vari lavori su questo tema, tra i quali

Historia antigua y de la Conquista (México 1888), il primo volume di un ambizioso progetto di pubblicazione, diretto da D.V. Riva Palacio e intitolato *México a través de los siglos*. In questo volume Chavero abbraccia la credenza secondo la quale le idee religiose forniscono un mezzo per misurare il grado di progresso delle genti messicane e per determinare le loro attitudini sociali. Egli sostiene la tesi che afferma che la religione nativa della Mesoamerica era materialista, poiché non possedeva la credenza nello spirito o nell'anima. In seguito gli studiosi respinsero le interpretazioni di Chavero, definite di pura fantasia.

L'inizio della pubblicazione periodica degli «Anales del Museo Nacional de México», nel 1877, segnò la trasformazione della ricerca in Messico da uno sforzo privato a un'attività accademica. Durante la seconda metà del XIX secolo il contributo messicano alla ricostruzione del passato indigeno fu maggiore di quello di qualunque altro gruppo nazionale.

Altre scuole nazionali. Alexander von Humboldt, viaggiatore, naturalista e uomo di lettere tedesco, visitò la Nuova Spagna nel 1803-1804 e ritornò in Europa portando con sé una personale visione del Nuovo Mondo, che era fino ad allora sfuggito all'attenzione degli studiosi europei. Humbold rimase talmente colpito dalle vestigia delle antiche culture precolombiane che affermò che tali civiltà erano comparabili con quelle dell'antico Egitto. Egli pubblicò i sui più importanti libri sulle Americhe in francese. In uno di questi, *Vues des Cordillères, et monuments des peuples indigènes de l'Amérique* (Paris 1810), che contiene dipinti e immagini che catturano l'attenzione, si occupa ampiamente di calendari, di miti e di riti preispanici. Verso la seconda metà del XIX secolo ondate di viaggiatori europei visitarono il Messico. Essi fecero disegni e scattarono fotografie delle rovine preispaniche e portarono in Europa antichi manoscritti e molti oggetti, ampliando così l'interesse verso le antiche culture mesoamericane.

Francia. Nel 1858 in Francia un gruppo di persone fondò la Société des Américanistes de France e cominciò a pubblicare una rivista specializzata. Come conseguenza di questo fatto, a Nancy, nel 1874, si svolse il primo Congresso degli americanisti. Alcuni dei primi studiosi francesi a scrivere sulla religione della Mesoamerica furono Albert Réville (*Les Religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou*, Paris 1885), Hyacinthe de Charency (*Le Mythe de Votan*, Alençon 1871) e León de Rosny (*L'Interprétation des anciens textes mayas*, Paris 1875, che spicca tra dozzine di altri lavori). Molto più tardi l'etnologo Jacques Soustelle, della scuola sociologica francese, lavorò sulla religione della Mesoamerica. Nel suo libro *La Pensée cosmologique des anciens Mexicaines* (Paris 1940) Soustelle affermò che l'immagine messicana dell'universo rifletteva le persone che l'avevano creata e che gli dei Huitzilopochtli e Quetzalcoatl corrispondevano agli ideali di una particolare fazione della classe dominante della società azteca.

Germania. Dal tempo di von Humboldt e fino ad oggi molti studiosi tedeschi hanno approfondito lo studio sulle religioni della Mesoamerica, anche come parte di lavori sulla religione in generale (per esempio F. Majer, *Mythologisches Taschenbuch oder Darstellung und Schilderung der Mythen. Religiösen Ideen und Gebräuche aller Völker*, I-II, Weimar 1811-1813), oppure sotto forma di monografie concentrate in maniera specifica sulla Mesoamerica (per esempio J.G. Müller, *Geschichte der amerikanischen Urreligionen*, Basel 1867; e K. Haebler, *Die Religion des mittleren Amerika*, Münster 1899). Partendo dall'analisi dei Codici maya, Paul Schellhas ricavò la prima classificazione delle divinità maya (*Die Göttergestalten der Mayahandschriften. Ein mythologisches Kulturbild aus dem alten Amerika*, Dresden 1897).

Forse lo studioso tedesco più importante sulla religione della Mesoamerica fu Eduard Seler. Egli fu influenzato nelle sue interpretazioni sull'origine dei miti dal suo contemporaneo Fr. Max Müller (1823-1900) e ancora di più dalle idee di Ernst Siecke sulla mitologia lunare. Il lavoro più importante di Seler fu *Codex Borgia. Eine altmexikanische Bilderschrift der Bibliothek der Congregatio de Propaganda Fide*, I-III, Berlin 1904-1909. La prima parte del volume IV della raccolta di tutti i lavori di Seler (*Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde*, I-V, Berlin 1902-1923) è dedicata alla mitologia e alla religione degli antichi Messicani. Hermann Beyer, uno degli allievi di Seler, pubblicò più di quaranta articoli (1908-1924) sulla religione e sul simbolismo preispanici, che furono raccolti nel 1965 nel numero 10 di «El México antiguo». Beyer cercò di dimostrare che la visione azteca del cosmo era monistica e panteistica.

Un altro dei discepoli di Seler, Konrad T. Preuss, fu il primo a usare la religione preispanica della Mesoamerica come base per gli studi etnografici. Il suo lavoro più importante fu *Die Nayarit-Expedition*, I, *Die Religion der Cora-Indianer*, Leipzig 1912. Walter Krickeberg pubblicò una raccolta di miti americani, *Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca*, Jena 1928; egli pubblicò anche *Altmexikanische Kulturen*, Berlin 1956, libro nel quale sottolineava la forte connessione tra la religione e l'arte nel pensiero messicano.

Inghilterra. L'interesse per le antichità americane fu stimolato in Inghilterra dal progetto di E.K. Kingsborough, *Antiquities of Mexico*, che alla fine venne pubblicato in 9 grandi volumi (London 1830-1848). Per lo

più gli studiosi britannici si specializzarono in archeologia dei Maya. Tra loro spicca J. Eric S. Thompson, che dal 1927 al 1972 pubblicò numerosi libri e articoli e contribuì al deciframento della scrittura geroglifica dei Maya. In *Maya History and Religion* (Norman/Okl. 1970), Thompson riassume tutta la sua ricerca. Nei suoi ultimi anni espresse alcuni dubbi sul fatto che la religione dei Maya potesse essere compresa a fondo, soprattutto se si considera il tipo di dati che sono disponibili per gli studiosi.

Lewis T. Spence, lo storico e mitologo inglese, ebbe un approccio abbastanza diverso: fu uno dei pochi studiosi della Mesoamerica specificamente interessato alla religione. Oltre ai suoi libri sulle Americhe (per esempio, *The Mythologies of Ancient Mexico and Peru*, London 1907; *The Civilization of Ancient Mexico*, Cambridge 1912; *The Myths of Mexico and Peru*, London 1913; *The Gods of Mexico*, London 1923; e *The Magic and Mysteries of Mexico*, London 1930), scrisse sui leggendari continenti di Atlantide e Lemuria, sui misteri delle antiche Bretagna e Spagna e su quelli di Egitto, Roma, Babilonia e Assiria. Spence è noto per aver introdotto alcune idee che sono ancora importanti per gli studiosi contemporanei. Per esempio afferma che il culto di Quetzalcoatl fosse una «religione di saggezza», che insegnava una forma altamente sviluppata di misticismo e che era simile alle religioni misteriche che fiorirono nei tempi antichi in Bretagna, Grecia ed Egitto. Le differenze tra i sistemi del Vecchio e del Nuovo Mondo erano superficiali, egli affermò, e derivano da un mutamento delle pratiche magiche. La religione misterica della Mesoamerica era fondamentalmente un culto complesso della pioggia sul quale, in seguito, si sovrappose il culto della pioggia di Quetzalcoatl.

Stati Uniti. Un altro importante ricercatore nel campo della mitologia della Mesoamerica fu Daniel Garrison Brinton. I suoi lavori più importanti furono *The Myths of the New World. A Treatise on the Symbolism and Mythology of the Red Race of America*, New York 1868 e *Nagualism. A Study in Native American Folk-lore and History*, Philadelphia 1894. Brinton affermava di usare metodi moderni di studio e, in contrasto con la generale opinione accademica, sostenne che gli dei delle popolazioni dell'Amercia hanno la loro origine nell'osservazione dei fenomeni naturali, piuttosto che in capi o eroi storici. Cercò di provare che gli dei della Mesoamerica erano umani e benigni, che erano amati piuttosto che temuti e che la loro venerazione portava con sé i semi di sentimenti benevoli e di sani princìpi morali.

Uno dei grandi studiosi della religione e del rituale presso i Maya fu Alfred Tozzer, che condusse importanti ricerche archeologiche a Tikal e Chichen Itza e che sviluppò un metodo meticoloso per organizzare il proprio lavoro sul campo. Tozzer cercò i resti a lui contemporanei del rituale maya preispanico. Nel suo *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones*, New York 1907, dedicò più di metà libro alla descrizione di riti e cerimonie alle quali ebbe la possibilità di prendere parte.

Il ricercatore norvegese Carl Lumholtz condusse, durante l'ultima decade del secolo XIX, una spedizione in Messico che rivelò vividi esempi della religiosità e della vita quotidiana tra le tribù della Sierra Madre occidentale. Gli fu permesso di fotografare luoghi e pratiche rituali, così come di intervistare e raccogliere la tradizione orale e i miti. I suoi *Symbolism of the Huichol Indians*, New York 1900 e *El México desconocido*, New York 1904, forniscono dati importanti sulla visione del mondo e sulla vita rituale delle popolazioni Huichol e Tarahumara.

Prospettive contemporanee. Tra gli anni '30 e '40 del secolo scorso si realizzò qualche ricerca etnografica e storica pionieristica, come *Dioses y espíritus paganos de los mayas de Quintana Roo* (1941) di Alfonso Villa Rojas, *Nagualism in Mexico and Guatemala* di George Foster (1944) e *The Huichol. Primitive artists* (1938) di Robert M. Zingg. Nel 1949 la Sociedad Mexicana de Antropología iniziò a organizzare le sue Tavole rotonde, in cui si discutevano importanti argomenti sulla Mesoamerica.

Negli anni '50 furono pubblicati molti importanti libri che avevano per soggetto le religioni della Mesoamerica preispanica. Uno di essi, *El pueblo del Sol*, México 1953, dell'archeologo messicano Alfonso Caso, fu il primo libro di divulgazione che offriva una panoramica generale sulla religione degli Aztechi. Caso distingueva tre livelli di religiosità in quella cultura: il popolare e politeistico, il sacerdotale e il filosofico che, secondo Caso, sfiorava quasi il monoteismo. Egli sottolineava che le azioni degli Aztechi e, quindi, il loro senso della vita, derivavano dalla convinzione di essere una popolazione a cui era affidata una missione. Gli Aztechi si consideravano un popolo favorito dal Sole, alleato con le forze del bene e impegnato in una battaglia morale contro le forze del male.

Una delle voci più eminenti in materia di filosofia e di religione della Mesoamerica è Miguel León-Portilla, i cui numerosi libri e articoli costituiscono un punto di riferimento per chiunque voglia scrivere sulla visione del mondo, sull'uso della metafora e sulla poesia dei popoli della Mesoamerica. Il suo primo libro, *La filosofía náhuatl* (México 1956), cercò di dimostrare che tra gli antichi Messicani c'era un gruppo di autentici filosofi, separati dalla classe sacerdotale. León-Portilla sosteneva che tra gli antichi abitanti della Mesoamerica esi-

stevano due punti di vista opposti rispetto alla vita e all'universo. Uno era mistico-militarista, orientato alla guerra e ai sacrifici di sangue (il cui obiettivo principale era preservare la vita del sole, intimidito dalla minaccia del cataclisma finale). L'altro atteggiamento, rappresentato dal simbolo nahuatl della conoscenza, Quetzalcoatl, era filosofico e cercava di trovare il significato della vita attraverso mezzi intellettuali. León-Portilla, nel suo *Tiempo y realidad en el pensamiento Maya* (México 1968), ci fornisce un'utile analisi di come erano concepiti il tempo e il suo scorrere per poter permeare ogni momento della vita quotidiana e della realtà tra i Maya. Successivamente egli scrisse altri libri, tra i quali *La religión de los nicaraos* (México 1972) e *México-Tenochtitlán, su espacio y tiempo sagrados* (México 1978). Annesso a *Tiempo y realidad* si trova l'importante saggio di Villa Rojas, *Los conceptos de espacio y tiempo entre los grupos mayences contemporaneos*.

Corona Nuñez scrisse due testi sui Taraschi: *La religión de los tarascos* (1946) e *Mitología tarasca* (México 1957). Pedro Carrasco (1950) scrisse uno studio etnostorico sugli Otomi, e Barbro Dahlgren (1954) sulla Mixteca, con sezioni molto importanti sulla religione di questi gruppi etnici.

In *Burning water. Thought and Religion in Ancient Mexico*, New York 1957 (trad. it. *Quetzalcoatl. Il serpente piumato*, Milano 1959) l'archeologa francese Laurette Séjourné sintetizza la sua interpretazione della religione messicana. Secondo l'autrice, il mito di Quetzalcoatl costituisce la rivelazione paradigmatica che si trova al cuore della tradizione degli Aztechi, che può essere comparata ad alcune delle grandi religioni dell'umanità. Per la Séjourné la differenza principale con le altre grandi religioni si trova nel particolare linguaggio simbolico della tradizione di Quetzalcoatl, che rivela che l'anima umana attraversa diversi stadi e prove fino a raggiungere una consapevolezza liberata.

Dagli anni '50 e specialmente negli anni '60 ci fu un incremento della ricerca etnografica, che rivolse particolare attenzione alla cosmologia indigena e alle pratiche religiose, alle credenze legate alla medicina e al sincretismo religioso indio e spagnolo. La maggior parte di questi studi si realizzarono nell'ambito di progetti di ricerca dell'Università di Chicago e dell'Università di Harvard. Molti argomenti sono ancora di grande interesse: la fertilità associata alla morte; l'importanza dei miti agricoli, soprattutto quelli associati al ciclo della pioggia; i concetti di caldo e freddo, dell'anima, di *tona* e *nagual*; le malattie legate alla sfera spirituale; gli operatori rituali le cui funzioni principali erano quelle rivolte alla cura delle persone. Gran parte di queste ricerche sono sintetizzate in articoli pubblicati in *Handbook of Middle American Indians* e un articolo in particolare costituisce uno spartiacque nello studio delle religioni della Mesoamerica: si tratta dello studio classico di H.B. Nicholson *Religion in Pre-Hispanic Central Mexico* che compare nel X volume (1971) e che ci fornisce uno scrupoloso resoconto della religione del Messico centrale preispanico. Questo saggio presta particolare attenzione alla cosmogonia, alla cosmologia, ai principali temi di culto, alle fonti documentali e pittoriche e agli autori che si erano occupati di questi temi fino alla sua pubblicazione.

Nei volumi VII e VIII (1969), dedicati all'etnologia, gli autori scrivono sui differenti gruppi etnici e ciascun articolo ha una sezione sulla religione. Il volume VI, sull'antropologia sociale (1967), include numerosi articoli che trattano anche della religione: *Religious Syncretism* di William Madsen, *Religious and Political Organization* di Frank Canciani e *Ritual and Cosmology* di Michael E. Mendelson, basato sulle ricerche e sugli studi etnografici pubblicati fino a quel momento. Egli rivolge la sua attenzione all'acculturazione degli Indios e degli Spagnoli, dando priorità alle popolazioni maya, alla distribuzione degli addetti ai rituali e allo studio generale delle forme rituali e dei contenuti del mito.

Altri libri importanti scritti in quegli anni furono *Perils of the Soul* (New York 1961) di Calixta Guiteras Holmes; *Medicina maya en los altos de Chiapas* (México 1963) di William R. Holland; *Medicina y magia. El proceso de aculturación y la estructura colonial* (México 1963) di Gonzalo Aguirre Beltrán; e *La Religion actuelle des indiens totonaques dans le nord de la Sierra de Puebla* (Paris 1969) di Alain Ichon.

Nel 1972 la dodicesima Tavola rotonda della Sociedad Mexicana de Antropología si svolse a Cholula, in Messico. Durante il Congresso, che era intitolato «Religione nella Mesoamerica», 96 studiosi presentarono conferenze, molte delle quali furono in seguito pubblicate in un volume (1972): esse costituirono i semi di nuove ricerche. Il dibattito al Congresso si concentrò sull'eterna questione degli studi sulla religione della Mesoamerica: essa è un solo sistema religioso oppure sono molti? Da un lato vi erano Alfonso Caso e Jiménez Moreno, che postulavano l'unità delle religioni. Dall'altro vi era George Kubler, che sosteneva una co-tradizione mesoamericana, seguendo la suggestione di Bennet del 1948 di una co-tradizione peruviana. Il problema metodologico fu sollevato, nuovamente dalla voce critica di Kubler, contro la validità dell'uso delle analogie etnologiche moderne per spiegare la religione preispanica. In effetti Kubler era contrario anche all'utilizzo di analogie coloniali del XVI secolo per interpretare la religione preispanica che spiegava le antiche culture mesoamericane. Propose invece il principio della disgiunzione di Panowsky.

Gli studi moderni sulla Mesoamerica hanno dimostrato l'unità di quella cultura, della sua visione del mondo e della sua religione. Nel 1973 si svolse la prima Tavola rotonda di Palenque, organizzata da Merle Green, che continua fino ad oggi con la pubblicazione degli Atti, che sono il risultato di importanti studi.

Fin dalla fine degli anni '70 nuove scoperte nel campo dell'etnografia e dell'archeologia della Mesoamerica e dell'epigrafia maya hanno portato a una quantità importante di ricerche che si occupano dei sistemi religiosi della Mesoamerica. Esse comprendevano anche nuovi approcci teorici, come il marxismo, lo strutturalismo, l'antropologia cognitiva, l'antropologia simbolica, la fenomenologia, l'ermeneutica e lo studio scientifico della religione. L'aumento delle pubblicazioni è talmente grande che è impossibile menzionare tutti i nomi coinvolti, per cui verranno menzionati soltanto i più significativi.

Eva Hunt, nel suo libro *The Transformation of the Hummingbird. Cultural Roots of a Zinacantecan Mythical Poem* (Ithaca/N.Y. 1977), dichiara di impiegare le teorie socio-scientifiche di Auguste Comte, Karl Marx, Émile Durkheim, Sigmund Freud, Claude Lévi-Strauss e Victor Turner – tra gli altri – come strumento di interpretazione. Ella interpreta un poema moderno dei Maya di Zinacantan alla luce degli antecedenti che possediamo nella mitologia della Mesoamerica. Conclude che la religione della Mesoamerica è un tipo caratteristico delle culture di agricoltori e che si basa su un paradigma agricolo di spazio e tempo.

Altri libri importanti sui gruppi maya sono G. Gossen, *Chamulas in the Worl of the Sun*, Cambridge 1974 e E.Z. Vogt, *Ofrendas para los dioses*, México 1979.

Alfredo López Austin ha apportato molte nuove idee nel campo delle religioni della Mesoamerica. Il suo libro *Cuerpo humano e ideología* (I-II, México 1980) analizza i concetti nahuatl sul corpo umano (del quale l'anima era considerata una parte), tratteggiando anche il profilo della società dalla quale tali concetti sorgevano. Le interpretazioni di quelle che l'autore chiama «entità spirituali» rappresentano un nuovo tipo di lettura del pensiero religioso dell'antica Mesoamerica. Egli propone anche l'ipotesi di un «nucleo duro» della cultura della Mesoamerica, un complesso di idee molto resistenti al cambiamento, ma con un'unità culturale dinamica che ammette varianti culturali: questa ipotesi è adottata ora da quasi tutti i mesoamericanisti messicani.

Nelle sue pubblicazioni *Los mitos del Tlacuache* (México 1990) e *Tamoanchan y Tlalocan* (México 1994), López Austin studia la tipologia cosmica e il suo significato, la fondazione della mitologia della Mesoamerica dai tempi preispanici al presente e propone un archetipo di tipo vegetale con i concetti relativi alla vegetazione e al ciclo della vita e della morte, dove si enfatizza il ruolo predominante del mais.

López Austin sviluppa anche una concezione cosmologica della dualità dei mitici Tamoanchan e Tlalocan. Per lui Tamoanchan è il grande albero cosmico situato al centro dell'universo, che sprofonda le sue radici nel mondo sotterraneo e prolunga il suo fogliame fino al cielo. Attraverso i suoi due tronchi intrecciati, in forma elicoidale, corrono i flussi di forze opposte che, nella loro lotta, producono il tempo.

Numerosi studiosi, tra i quali Michel Graulich, Doris Heyden, Johanna Broda e Yolotl González Torres, hanno indagato la varietà e la complessità delle mitologie della Mesoamerica. Graulich crede che un fondamentale schema ricorrente nella mitologia segua le trasgressioni degli dei e la loro espulsione dal paradiso, il cui risultato sono le strategie di sacrificio dell'uomo per ritornare, in modo simbolico o reale, in un mondo glorioso. Il lavoro di Doris Heyden ha mostrato come piante, grotte e pietre venissero concepite come impregnate di poteri mitici e in tal modo divenissero sostanze che permettevano alle persone comuni e alle *élite* di partecipare ai mondi degli dei. González Torres ci mostra come i miti di sacrificio non servivano soltanto come modelli per il sacrificio rituale, ma funzionavano anche per intrecciare l'autorità e l'egemonia politiche con il potere e il prestigio religiosi. La Broda ha dato particolare importanza ai riti, soprattutto a quelli agricoli, e alle colline come modello dell'universo e *axis mundi*, asse centrale del mondo. Questa autrice vede in tutti questi elementi un riflesso dell'osservazione della natura e del cosmo.

Spicca tra i molti autori che hanno scritto sulla religione dei Maya, Mercedes de la Garza, il cui approccio metodologico è quello della scienza della religione. Ella considera la religione dei Maya come un fenomeno culturale autonomo, non occupandosi delle interpretazioni dell'archeologia e di altre discipline. I suoi libri comprendono: *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas* (México 1984) e *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya* (México 1990).

Altri testi sulla religione dei Maya sono: K.A. Taube, *The Major Gods of Ancient Yucatan*, Washington/D.C. 1992; Linda Schele e Mary Ellen Miller, *The Blood of Kings. Dinasty and Ritual in Maya Art*, New York 1986 e D. Friedel, Linda Schele e Joy Parker, *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*, New York 1993. Gli autori di questi libri analizzano le usanze sacrificali e lo sviluppo della religione e della cosmologia dei Maya attraverso l'iconografia e l'epigrafia. Fin dagli anni '90 le scoperte epigrafiche di David Stuart e Stephen Houston nel campo del soprannaturale e delle essenze spirituali hanno aumentato la conoscenza della religione dei Maya del periodo Classico.

I vari tipi di studi. Lo studio delle religioni della Mesoamerica è stato dominato da archeologi, etnologi, storici dell'arte, storici della religione e sociologi. La maggior parte della letteratura è stata pubblicata in riviste antropologiche, come *American Anthropologist* (Washington/D.C. 1899-), *Anthropos* (Salzburg 1906-1979), *Zeitschrift für Ethnologie* (Berlin 1869-), *Anales del Museo Nacional* (México 1877-1945), *Estudios de cultura náhuatl* (1959-), *Estudios de cultura maya* (1962-), *Tlalocan* (1943-) e molte altre. Una nuova rivista è *Arqueología* (1993-), che contiene articoli di antropologia e di storia del Messico superbamente illustrati, dove la religione occupa un ruolo importante. Vi sono molti altri articoli sugli «dei messicani», sul «sacrificio», sul «rituale» e così via, scritti da specialisti dell'argomento.

Molti musei in Messico, Stati Uniti, Europa e Asia hanno ospitato esposizioni di oggetti preispanici, molti dei quali sono religiosi, ritrovati in luoghi di sepoltura o in centri cerimoniali. Queste esposizioni hanno contribuito alla conoscenza e alla diffusione della cultura e della religione preispaniche. Le più rilevanti sono state: «Il sangue dei re», Forth Worth/Tex. (1986); «Aztechi, il mondo di Moctezuma», Denver/Col. (1992); «Teotihuacan. Arte della città degli dei», San Francisco (1993); «Dei dell'antico Messico», Città del Messico (1995-1996); «Maya», Venezia e Città del Messico (1999); «Un viaggio attraverso la terra degli dei», Amsterdam (2000); e «Aztechi», Londra (2002), Berlino (2003) e Washington (2004).

Alcuni dei cataloghi di queste mostre riproducono materiale già discusso in altre pubblicazioni, mentre altri cataloghi offrono nuove ricerche tanto da diventare a loro volta testi.

Vi sono articoli scritti da diversi studiosi sulla religione della Mesoamerica nelle enciclopedie delle mitologie e delle religioni (*Larousse World Mythology*, New York 1981; *Man and His Gods*, London 1971), oppure nelle storie generali delle religioni, come la *Introducción a la Historia de las Religiones* (Madrid 2002) di Francisco Diez de Velasco. Sono anche stati pubblicati dizionari di religione della Mesoamerica, tra cui *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica* (Madrid 1991) di Yolotl González Torres, e *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya* (London 1993) di Mary Ellen Miller e Karl Taube.

Molti istituti di ricerca, soprattutto in Messico, stanno compiendo studi sulla religione della Mesoamerica; tra questi: l'Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), con i suoi vari musei e centri regionali; molti istituti di ricerca dell'Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); e molte altre università e centri educativi. Il francese Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), la Missione Etnologica Italiana in Messico (MEIM) e il polacco Centro de Estudios Latinoamericanos (CESLA) hanno pubblicato libri come: J. Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México 1990 (CEMCA); G. Olivier, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le «Seigneur au miroir fumant»*, Paris 1997 (CEMCA); Anne-Marie Vié-Wohrer, *Xipe Totec. Notre Seigneur l'Écorché*, I-II, México 1999 (CEMCA); I. Signorini e A. Lupo, *I tre cardini della vita. Anime, corpo, infermità tra i Nahua della Sierra di Puebla*, Palermo 1989 (MEIM); A. Lupo, *La tierra nos escucha. La cosmología de los Nahuas a través de las súplicas rituales*, México 1995 (MEIM); e A. Wiercinski, *Tillan-Tlapallan. Estudio sobre la religión mesoamericana*, Warszawa 1998 (CESLA).

José Alcina Franch ha scritto due importanti articoli: *Los dioses del panteón zapoteco* (1972) e *El «temazcal» en Mesoamérica. Evolución, forma y función* (1982). Miguel Rivera Dorado ha scritto *Religión maya* (Madrid 1986).

Lo studio delle religioni della Mesoamerica ha ricevuto grande stimolo dagli sbalorditivi ritrovamenti fatti nel centro di Città del Messico dal Proyecto Templo Mayor tra il 1979 e il 1985. Guidato da Eduardo Matos Moctezuma, questo scavo davvero multidisciplinare portò alla luce il principale santuario religioso e politico dell'Impero degli Aztechi. Lo scavo scoprì sette fasi complete di ricostruzione del Grande Tempio. Ancor più stupefacente fu il rinvenimento di più di 115 offerte rituali sepolte dagli Aztechi durante cerimonie religiose celebrate tra il XIV e il XVI secolo. Tra i numerosi importanti testi su queste scoperte c'è l'eccellente sintesi di Leonardo López Luján, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan* (México 1993). Questa pubblicazione rappresenta parte degli studi sul Templo Mayor condotti durante la ventennale collaborazione tra Eduardo Matos e Davíd Carrasco, il quale creò il Mesoamerican Archive dell'Università del Colorado nel 1984. Insieme essi hanno organizzato importanti ricerche archeologiche, etnostoriche e ideologiche sull'analisi dello spazio sacro, sulla pianificazione urbana e sulle usanze cerimoniali nell'antica Mesoamerica. L'archivio del Peabody Museum dell'Università di Harvard, in collaborazione con la University Press del Colorado, pubblica la collana «Mesoamerican Worlds», che comprende libri come *To Change Place. Aztec Ceremonial Landscapes* (Niwot/Col. 1991) a cura di Davíd Carrasco. Questi è anche l'autore di *Religions of Mesoamerica. Cosmovision and Ceremonial Centers* (San Francisco 1990) e l'*editor-in-chief* di *Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures* (I-III, New York 2001).

La religione della Mesoamerica è l'argomento – a volte esclusivo – di numerosi incontri di istituzioni e associazioni scientifiche come l'International Congress of

Americanists, l'American Anthropological Association, la Dumbarton Oaks Foundation e, recentemente, l'International Association for the History of Religions.

L'Instituto de Investigaciones Antropológicas della UNAM e la Sociedad Mexicana de Estudios de la Religión organizzarono tre convegni intitolati *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines*. I suoi Atti furono pubblicati da Barbro Dahlgren in 3 volumi (México 1987, 1990 e 1993).

Negli ultimi anni si è assistito a una esplosione delle pubblicazioni etnostoriche e interpretative. Un lavoro significativo è stato realizzato dagli storici dell'arte, che hanno sviluppato una nuova comprensione delle tradizioni iconografiche, che connette la religione con la politica e con gli stili artistici. Di particolare importanza sono i lavori di Doris Heyden, George Kubler, H.B. Nicholson, Esther Pasztory, Richard Townsend, Elizabeth Boone e Carmen Aguilera. La crescita della comunità degli studiosi della Mesoamerica, che hanno sviluppato intense discussioni tra loro, ha determinato una perdita d'interesse per le analisi comparative che mettono in relazione la Mesoamerica con altre parti del mondo. Questo si deve in parte al fatto che recentemente è risultato screditato l'approccio diffusionista dei primi studiosi. Può darsi che con il tempo nasceranno nuove ricerche comparative, che si tradurranno in strumenti utili per lo sviluppo di una visione più ampia sulla nascita e la complessità delle diverse società. Mentre l'interpretazione storica del mito seguita a dominare le ricerche, una piccola ma valida serie di pubblicazioni condotte secondo l'approccio strutturalista continua a contribuire alla nostra comprensione della religione e dell'ideologia.

Il problema del mito e della storia ha continuato a impegnare studiosi come Alfredo López Austin, Yolotl González Torres, Enrique Florescano, Davíd Carrasco e H.B. Nicholson, specialmente rispetto alla tradizione dei Toltechi. Carrasco (*Quetzalcoatl and the Irony of Empire. Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*, Chicago 1982) e Florescano (*Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, México 2004) sostengono, in modi diversi, che Teotihuacan o richiamava l'idea di Tollan nella mente delle popolazioni della Mesoamerica, o era addirittura la Tollan originaria. In una recente e celebre pubblicazione, H.B. Nicholson (*Topiltzin Quetzalcoatl. The Once and Future Lord of the Toltecs*, Boulder/Col. 2001) sottolinea la possibilità di un certo grado di storicità nel racconto di Topiltzin Quetzalcoatl. Altri autori, tra cui López Austin e López Luján, evidenziano che Quetzalcoatl e Tollan sono stati intesi anzitutto come figure e luoghi mitici.

Grazie al successo dei lavori di Anthony Aveni, Franz Tichy, Johanna Broda, S. Milbrath e González Torres, i mesoamericanisti hanno rivolto una crescente attenzione su allineamenti, fenomeni e schemi astronomici nell'interpretazione delle religioni e delle società della Mesoamerica. Nuovi campi di studio, quali l'archeoastronomia e l'etnoastronomia, sono emersi come risultato delle loro pubblicazioni e si è svolta una serie di conferenze in Messico, negli Stati Uniti e in Europa.

Altri studi esplorano la relazione tra energia, uomo e cosmo nel pensiero della Mesoamerica, antica e moderna. Queste idee sono state messe in relazione al concetto di *mana*. Molti autori le hanno collegate con le idee di energia calda (positiva) e fredda (negativa), che circola tra il mondo sotterraneo, la terra e il mondo superiore attraverso gli alberi cosmici e anche con l'intensa consapevolezza dell'entropia, che, secondo Christian Duverger nel suo *La Fleur létale. Économie du sacrifice aztèque* (Paris 1979; trad. it. *Il fiore letale. Economia del sacrificio azteco*, Milano 1981), caratterizzava l'intero pensiero degli Aztechi.

Idee sul rapporto dell'uomo con la natura e con il cosmo, che si manifesta in credenze, simboli e riti, permeano quasi ogni indagine sulla Mesoamerica. Sono state anche importanti le ricerche sugli specialisti della religione: *rezanderos* (sciamani e guaritori) e *graniceros* (indovini e streghe).

Per molto tempo il principale compito per tutti i ricercatori che studiavano le tradizioni della Mesoamerica è stato quello di raccogliere tutto il materiale etnografico ed etnostorico e di cercare, sulla base di queste evidenze, di ricostruire i differenti aspetti delle culture della Mesoamerica, e in particolare i loro sistemi religiosi. Questa ricostruzione continua ancora oggi, visto che nuove scoperte archeologiche ed etnografiche forniscono costantemente nuovi dati. Recenti studi etnologici hanno dimostrato che è possibile usare la conoscenza delle moderne religioni indigene per interpretare i dati relativi alla religione precedente alla Conquista, e viceversa.

Questo principio mostra l'unità e la continuità della visione del cosmo della Mesoamerica, nonostante l'ingresso del Cattolicesimo, che ha portato alla religione di tipo sincretistico chiamata «religione popolare» e che è divenuta un ampio campo di studio. Uno degli studiosi più prolifici in questo ambito è Félix Báez-Jorge, autore di *Los oficios de las diosas* (Xalapa 1988), *Las voces del agua* (Xalapa 1992), *La parentela de María* (Xalapa 1994) e *Entre los naguales y los santos* (Xalapa 1998). Altre importanti opere su questo tema sono: J. Dow, *Santos y supervivencias*, México 1974; G. Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México 1978; G. Aguirre Beltrán, *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*, Xalapa 1986.

Isabel Kelly (1961), Isabel Lagarriga (1975) e Silvia

Ortiz Echaniz (1991) hanno studiato lo «spiritualismo trinitario mariano», una diffusa forma religiosa popolare che attribuisce somma importanza alla guarigione spirituale.

Anche il ruolo della religione e della consapevolezza dell'identità è divenuto un importante aspetto da studiare, collegato al nativismo e al recupero delle religioni. Un'area in particolare ha ricevuto l'attenzione dei ricercatori: le usanze religiose contemporanee nelle comunità vicine al lago Atitlán, in Guatemala. Su queste usanze sono disponibili tre poderose pubblicazioni: R. Carlsen, *The War for the Heart and Soul of Highland Maya Town*, Austin/Tex. 1997; V. Stanzione, *Rituals of Sacrifice. Walking the Face of the Earth on the Sacred Path of the Sun*, Albuquerque 2003; e N. Tarn e M. Prechtel, *Scandals in the House of Birds. Shamans and Priests on Lake Atitlán*, New York 1998.

La rielaborazione simbolica operata dagli Indios di storie e feste cristiane, come la celebrazione della Santa Croce a maggio e il giorno dei morti a novembre, così come il carnevale e la Settimana Santa, i santuari, i pellegrinaggi, le danze religiose e il culto della Vergine di Guadalupe, così fortemente legato all'identità messicana, è l'argomento di numerose ricerche (de la Maza, 1981; Nebel, 1992; Noguez, 1993). Fin dagli anni '80 vi è stata una rapida diffusione del Protestantesimo nelle comunità della Mesoamerica, specialmente tra i gruppi maya del Messico e del Guatemala. Questo fenomeno, unito all'influenza della teologia della liberazione, ha fortemente cambiato la visione del mondo dei differenti gruppi etnici, portando all'instaurarsi di molti conflitti religiosi.

Appaiono anche alcuni movimenti di rinascita e movimenti nativisti, formati per lo più da non Indios influenzati dalle idee del New Age e dai movimenti panindios. Essi cercano di ridare vita a una religione azteca idealizzata, rigettando, comunque, l'usanza del sacrificio umano. Essi hanno adottato come uno dei loro riti principali quello del *canchero*, la danza azteca, e affermano che i maggiori siti archeologici sono i loro luoghi di culto, caricati della sacralità dei «loro antenati», specialmente durante gli equinozi e i solstizi. Alcuni gruppi hanno adottato come loro rito principale la Danza del Sole dei Lakota dell'America settentrionale. Questi movimenti religiosi di rinascita stanno dilagando rapidamente in Messico, tra i Messicani americani e anche in Europa. Vi sono anche alcuni preti che, dopo il Concilio Vaticano II (1962-1965), in cui si affermò che le persone hanno uguali diritti culturali e religiosi, hanno seguito quella che chiamano la teologia india. Essi affermano che gli Indios avevano una loro originale teologia fin dai tempi preispanici e che ora dovrebbe esserci un dialogo tra la teologia cristiana e la religiosità dei popoli indios.

[Vedi anche *CALENDARI*, articolo *I calendari nella Mesoamerica*].

BIBLIOGRAFIA

H. Beyer, *Mito y simbologìa del México antiguo*, México 1965.

Y. González Torres, *La religión y la cosmovisión mesoamericanas*, in C. García Mora (cur.), *La Antropología en México*, III, México 1988, pp. 599-617.

Y. González Torres, *The Revival of Mexican Religions. The Impact of Nativism*, in «Numen», 43 (1993), pp. 1-31.

Y. González Torres, *Nativism in México*, in M. Pye e Y. González Torres (curr.), *Religion and Society. Proceedings of the Seventeenth Quinquennial Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*, Cambridge 2003, pp. 29-47.

Y. González Torres, *The History of Religion and the Study of Religion in Mexico*, in A. Geerz e R. McCutcheon (curr.), *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religions. Adjunct Proceedings of the XVII^th^ Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995*, Boston 2000, pp. 38-48.

H.G. Gossen e M. León-Portilla, *South and Meso-American Native Spirituality. From the Cult of the Feathered Serpent to the Theology of Liberation*, New York 1993.

A. Hvidtfeldt, *Teotl and Ixiptlatli. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion*, København 1958.

Jaime Litvak King e Neomí Tejero Castillo (curr.), *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda*, México 1972.

F. de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, México 1981.

E. Matos Moctezuma, *Messico. La scoperta del passato*, Milano 2010.

R. Nebel, *Santa María Tonantzin, Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexiko*, Immensee 1992.

A. Medina, *La cosmovisión mesoamericana. Una mirada desde la etnografía*, in Johanna Broda e F. Báez-Jorge (curr.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México 2001, pp. 67-158.

H.B. Nicholson, *Topiltzin Quetzalcoatl. The once and future Lord of the Toltecs*, Boulder/Col. 2001.

X. Noguez, *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías en el Tepeyac*, México 1993.

R. Wauchope et al. (curr.), *Handbook of Middle American Indians*, I-XVI, Austin/Tex. 1964-1976. Cfr. VI (1967), VII (1969), VIII (1969) e X (1971).

YOLOTL GONZÁLEZ TORRES

MUISCA, RELIGIONE DEI. Il territorio abitato dai Muisca, sull'altopiano colombiano, si estende per un'area lunga circa 300 chilometri e larga 125. Questa popolazione era un tempo nota con il nome di *Chibcha*, che deriva da Chibchacum, una delle divinità principali (Von Hagen, 1974, p. 78). I Muisca erano orga-

nizzati in una confederazione di due regni principali che, prima della Conquista spagnola del 1537, erano stati governati per quattro generazioni da due monarchi ereditari: lo Zipa a Bacatá (attuale Bogotà), nel Sud, e lo Zaque a Hunsa, nel Nord. La regione settentrionale comprendeva anche altri regni minori. La città di Sugamuxi, governata da un *cacique*, un capo nominato per elezione, era un importante centro religioso (Falchetti e Plazas de Nieto, 1973, pp. 39-45).

A differenza dei grandi Imperi teocratici del Messico e del Perù, il piccolo Stato dei Muisca non aveva piramidi né templi o sculture; esso, tuttavia, aveva in comune con tutte le teocrazie dell'America centrale e meridionale l'enfasi particolare posta sulla venerazione del sole. Nella cosmologia dei Muisca, infatti, la divinità suprema, Chiminigagua, era equiparata alla luce. Il mito racconta che, in principio, le tenebre e il silenzio regnavano sopra un mondo sterile. La luce esisteva soltanto nella forma dell'onnisciente Chiminigagua, all'interno di un impenetrabile guscio di argilla. Poi fu la prima aurora: il dio ruppe l'involucro e illuminò di splendore tutto ciò che fino ad allora era stato solamente caos. Quindi inviò due corvi ai confini della terra; mentre gli uccelli si libravano in volo, la luce brillante che emanava dai loro becchi rivelava tutto ciò che il dio onnipotente aveva creato: il sole, la luna, gli uccelli vivaci che animavano il cielo, gli animali e le piante della terra (Pérez de Barradas, 1950-1951, II, p. 372; Samper, 1937, p. 186).

Complementare a questo mito dell'aurora creatrice è la leggenda di Bachue, una divinità femminile legata alla fecondità e alla matrilinearità. Una mattina di primavera, i raggi del sole, come uno smeraldo brillante, proiettavano bagliori colorati sulla landa desolata; una brezza tiepida dissolse la foschia mentre uccelli dalle tinte vivaci volavano a pelo d'acqua sul lago Iguaque. Con un leggero rumore d'acqua, Bachue emerse dalle onde con il suo bimbo di tre anni. La dea allevò il figlio fino all'età matura, dopo di che si sposarono; a ogni gravidanza Bachue dava alla luce cinque o sei figli, popolando così l'intero regno dei Muisca. Insieme al suo consorte, Bachue istruì la popolazione sui precetti morali della società; infine, dopo molti anni, la coppia tornò nell'Iguaque, dove entrambi si tramutarono in serpenti e scomparvero nelle profondità del lago. Mentre Chiminigagua, dunque, è la potenza che fornisce energia all'universo, Bachue è la capostipite del popolo dei Muisca (Arango Cano, 1970, pp. 29-40).

Bochica è invece una divinità protettrice: inviato da Chiminigagua, Bochica avvertì i Muisca del pericolo imminente costituito da una catastrofica inondazione provocata dall'ira del dio Chibchacum (Triana, 1970, p. 82). Dall'alto dell'arcobaleno, Bochica scagliò un bastone dorato con cui disperse le nuvole portatrici di tempesta e frantumò le montagne sottostanti, facendo defluire le acque che diedero così origine alle cascate del Tequendama. Per la crudeltà mostrata nei confronti dei Muisca, Chibchacum fu condannato in eterno a portare la terra sulle spalle; quando egli sposta il peso della terra da una spalla all'altra, ecco che sulla terra si avvertono i terremoti (Arango Cano, 1970, pp. 65-72). Questo conflitto tra le due divinità viene in genere interpretato come simbolo della rivalità tra la classe dominante, protetta da Bochica, e la classe dei mercanti, patrocinata invece da Chibchacum (Pérez de Barradas, 1950-1951, II, p. 401).

Le divinità dei Muisca venivano venerate nella natura, nei pressi dei fiumi, dei laghi, delle cascate e delle montagne. Erano oggetto di culto anche alcune rocce che si credeva recassero le impronte dei piedi di Bochica, oltre a molti precipizi o pareti rocciose su cui venivano scolpite o dipinte rappresentazioni sacre (Pérez de Barradas, 1950-1951, II, pp. 340-54). Il luogo di culto maggiormente venerato era il Tempio del Sole, una modesta struttura circolare con muri di canne intonacati con il fango e pavimenti coperti di stuoie di sparto. Su basamenti addossati ai muri erano collocate le mummie degli antenati illustri, ai quali i fedeli offrivano smeraldi e oro che riponevano in recipienti cavi di legno o di ceramica. Gli oggetti d'oro o di *tumbaga* (una lega metallica di oro e rame), chiamati *tunja*, erano modellati in forme umane oppure di animali quali serpenti, lucertole, uccelli, scimmie o felini. Inginocchiandosi con riverenza nel tempio con le braccia alzate, i richiedenti cantavano inni allo spirito onnipotente del Sole (Camargo Pérez, 1937, pp. 53-59; Samper, 1937, p. 190).

Un grande numero di uccelli veniva offerto in sacrificio all'interno del tempio, soprattutto are variopinte e pappagalli, che si credeva sapessero parlare; dopo il sacrificio ne venivano conservate le teste. Prima della partenza per una guerra venivano compiuti sacrifici umani; e le teste dei nemici venivano collocate nel tempio come trofeo decorativo. Durante la costruzione di un tempio, i pilastri venivano conficcati nel terreno attraversando il corpo di schiavi ancora vivi distesi a terra. Dai territori circostanti venivano inoltre deportati alcuni fanciulli, detti *moxa*, che venivano cresciuti nel tempio per essere preparati al ruolo di sacerdoti. Essi erano considerati sacri, in grado di comunicare con il Sole per mezzo del canto e i loro movimenti erano limitati da severissimi divieti. Ancora vergini, giunti alla pubertà venivano infine sacrificati: in mezzo al canto degli inni, il cuore e gli intestini del *moxa* venivano rimossi, la testa recisa e il sangue versato sui pilastri del tempio. Per placare il Sole nei periodi di siccità un giovane veniva sacrificato prima dell'alba sulla vetta di una montagna; le rocce rivolte a oriente venivano asperse con il suo

sangue e il corpo veniva esposto sulla montagna per essere consumato dal Sole (Kroeber, 1946, p. 907).

Un'altra importante cerimonia sacrificale, in memoria di una principessa leggendaria, aveva luogo nei pressi del lago di Guatavita. Si narra che un sovrano, avendo scoperto la relazione adulterina tra sua moglie e un giovane guerriero, avesse fatto torturare e impalare l'uomo e costretto la moglie a mangiare il cuore e i genitali del suo amante. Prostrata dal dolore, la principessa fuggì, cercando rifugio presso gli spiriti guardiani del lago sacro. In preda al rimorso, il sovrano inviò allora alcuni sacerdoti per richiamare a sé la moglie, ma quelli scoprirono che il palazzo incantato dove la principessa dimorava era custodito da un enorme serpente. Il sovrano allora offrì doni generosi in memoria della moglie oltraggiata, istituendo una tradizione sacrale: da quel giorno la principessa appare sulle acque, nelle notti di plenilunio, per ricordare ai Muisca il loro impegno e per portare prosperità a tutto il popolo.

In occasione dell'investitura di un regnante, le offerte avevano lo scopo di ottenere il favore degli spiriti protettori del lago. Prima dell'alba, al suono di flauti e tamburi, il sovrano veniva portato a spalla da guerrieri dal corpo dipinto fin sulle rive del lago di Guatavita; salito a bordo di una zattera, egli si denudava togliendosi il mantello. Il suo corpo era unto di resine odorose e cosparso di polvere d'oro. Scortata da nobili e sacerdoti, la zattera raggiungeva il centro del lago mentre, dalla riva, tutti gli astanti intonavano inni sacri. Al sorgere dei primi raggi all'orizzonte, il monarca, rivestito d'oro e splendente alla luce divina del sole, emetteva un grido di giubilo al quale faceva eco quello dei sudditi riverenti. Sull'acqua venivano deposte offerte di oro e smeraldi e quindi il sovrano si immergeva nel lago per lavare via le preziose pagliuzze dorate. Tornando trionfante verso la riva, egli veniva infine accolto con acclamazioni e festeggiamenti (Arango Cano, 1970, pp. 101-19).

BIBLIOGRAFIA

J. Arango Cano, *Mitos, leyendas y dioses Chibchas*, Manizales 1970.

G. Camargo Pérez (cur.), *La roma de los Chibchas*, Boyacá 1937.

Ana María Falchetti e Clemencia Plazas de Nieto, *El territorio de los Muiscas a la llegada de los Españoles*, Bogotá 1973.

A.L. Kroeber, *The Chibcha*, in J.H. Steward (cur.), *Handbook of South American Indians*, II, *The Andean Civilizations*, Washington/D.C. 1946, pp. 887-909.

J. Pérez de Barradas, *Los Muiscas antes de la Conquista*, I-II, Madrid 1950-1951.

G. Samper, *El culto del sol*, in G. Camargo Pérez (cur.), *La roma de los Chibchas*, Boyaca 1937, pp. 184-92.

M. Triana, *La civilización Chibcha*, Bogotá (1922) 1984, 5ª ed.

V.W. Von Hagen, *The Golden Man. A Quest for El Dorado*, London 1974 (trad. it. *L'Eldorado*, Milano 1976).

[Aggiornamenti bibliografici:

María Clara Llano Restrepo e Marcela Campuzano Cifuentes, *La chicha, una bebida fermentada a través de la historia*, Bogotá 1994.

J. Rozo Gautá, *Espacio y tiempo entre los muiscas*, Bogotá 1997.

J. Rozo Gautá, *Mito y rito entre los muiscas*, Bogotá 1997.

C.H. Langebaek Rueda, *Regional Archaeology in the Muisca Territory. A Study of the Fúquene and Susa Valleys*, Pittsburgh/Penn. 1995.

F. Urbina Rangel e M.G. Púa, *Vida cotidiana de las culturas amerindias. Aztecas, Muiscas, Uitotos, Araucanos*, Bogotá 2001.

In italiano segnaliamo:

Nermin Vlora Falaschi, *Considerazioni sulla civiltà precolombiana chibcha*, Roma 1981].

PITA KELEKNA

MUSICA E RELIGIONE NELLE AMERICHE.

[Questa voce è composta di tre parti: *Panoramica generale*, *Musica e religione nella Mesoamerica* e *Musica e religione nell'America meridionale*].

Panoramica generale

Le prime testimonianze di insediamenti umani, tanto nell'America settentrionale quanto in quella meridionale, risalgono a un periodo compreso approssimativamente tra 15.000 e 20.000 anni fa e sono relative allo sviluppo di culture di cacciatori. Già nell'arco di tempo tra il 5000 e il 3000 a.C. nella Mesoamerica e nell'America meridionale compaiono tracce di vita agricola e segni dell'insediamento di villaggi e, in seguito all'invenzione della terracotta, cominciano le testimonianze riguardanti l'esistenza di strumenti musicali. Gli strumenti di terracotta (fischietti, flauti di vario tipo, sonagli e ocarine, ma anche trombe e tamburi) sono reperti indistruttibili: anche qualora si rompessero, i frammenti non si degradano ed è pertanto possibile operare delle ricostruzioni. Ossa, corna di cervo, pietre e conchiglie sono altri materiali durevoli dai quali venivano ricavati strumenti musicali.

È possibile dedurre, da prove etnologiche e archeologiche, che questo ricco assortimento musicale aveva una funzione fortemente legata alla religione e che molti degli strumenti di cui si è detto servivano per accompagnare il canto. Fin dal tempo delle prime testimonianze storiche scritte (XV secolo), infatti, è emerso con crescente certezza che la musica indigena, nell'intero emisfero, è stata prevalentemente vocale. L'esecuzione strumentale da parte di solisti o di gruppi si sviluppò

ampiamente nella Mesoamerica e nell'America meridionale, ma quasi per nulla nell'America settentrionale.

America meridionale e Mesoamerica. I primi immigrati che si diressero verso l'America meridionale, che parlavano molte lingue differenti, svilupparono un'enorme varietà di culture nel corso dei millenni. Il pensiero religioso delle popolazioni indigene dell'America meridionale e della Mesoamerica sembra comunque essere stato caratterizzato da alcuni elementi ricorrenti, quali ad esempio il culto di divinità dai tratti felini e un profondo dualismo che accosta forze cosmiche maschili e femminili, come la terra e il cielo oppure il sole e la luna. Eroi gemelli, creature del giorno e della notte, forze del bene e del male in eterna competizione sono motivi presenti nella mitologia e nel pensiero religioso sia di piccoli gruppi tribali isolati, sia delle grandi civiltà della Mesoamerica e delle Ande. Tamburi accoppiati, corni, flauti e altri strumenti doppi, spesso indicati rispettivamente come «maschio» e «femmina», esprimono questo concetto di dualità nel campo della musica. Momenti culturali assai popolari sono i riti di pubertà, durante i quali i canti sono accompagnati dal suono di sonagli, nonché i riti di guarigione, in cui vengono invocate le potenze soprannaturali attraverso il canto e l'accompagnamento di percussioni quali tamburi, strumenti a raschiamento, sonagli o bastoni ritmici.

Fino a poco tempo fa gli studi sulle popolazioni indigene della Mesoamerica e dell'America meridionale erano rivolti quasi esclusivamente alle civiltà dei Maya, degli Aztechi e degli Inca. Soltanto in anni recenti si è sviluppata, come conseguenza soprattutto di ricerche sul campo, una certa attenzione per la vita religiosa e per l'attività musicale delle culture più modeste e più isolate. Si sono così prodotte, per esempio, varie intuizioni circa la natura delle culture urbane nelle loro prime fasi; si è compreso che l'esistenza di un complesso sacerdotale non è essenziale allo sviluppo di una elaborata visione dell'universo; si è scoperto che le avanzatissime scoperte astronomiche e matematiche e le raffinate speculazioni religiose a cui i Maya si dedicavano nelle loro città sacre possono essere accostate alle intuizioni mitiche e religiose dei Witoto, che vivono nel profondo della giungla brasiliana. Per mostrare in sintesi la continuità e gli sviluppi che caratterizzano questo continente, si forniscono qui di seguito alcuni brevi esempi: essi riguardano, nell'ordine, la religione e la musica di un gruppo tribale, le culture urbane sviluppatesi prima della Conquista spagnola e i mutamenti culturali che si sono verificati in seguito all'invasione europea.

I Tucano, che vivono al confine nordoccidentale del Brasile, assomigliano, dal punto di vista culturale, a molte delle altre tribù delle foreste che occupano i vastissimi bacini fluviali e le aree coperte dalla giungla in tutta l'America meridionale. Essi vivono di caccia, di pesca e di agricoltura. La manioca rappresenta per loro la principale base alimentare. Opportunamente fermentata, essa viene utilizzata per produrre anche una varietà di *chicha*. I Tucano posseggono sorprendenti conoscenze chimiche: sono in grado di ricavare l'acido cianidrico dalla manioca mediante un complesso procedimento, cacciano e combattono usando frecce avvelenate e fanno uso di una vasta gamma di sostanze stupefacenti, che vengono masticate, bevute oppure inalate.

La vita religiosa dei Tucano attribuisce grande importanza alla comunicazione con gli spiriti degli antenati, che si può realizzare attraverso la musica e la danza, allo scopo di garantire la vita e la crescita. Alcuni strumenti musicali sono considerati di proprietà di esseri divini come il Serpente, il Giaguaro, il Pesce, la Farfalla e la Civetta; le trombe appaiate, lunghe quasi quattro metri e mezzo, fatte di corteccia arrotolata e utilizzate nelle cerimonie più importanti, sono esse stesse divine: vengono chiamate Nonna e Nonno, poiché secondo i Tucano furono i primi morti fra gli antenati. Essi insegnarono al popolo come piangere e come fabbricare le maschere con una particolare fibra ricavata dalla corteccia.

La cerimonia più importante per i Tucano è il rito funerario che si celebra in onore di un membro di riguardo del *maloca* (la grande casa comune in cui vivono grandi clan familiari che possono contare oltre un centinaio di persone): subito dopo la morte, il corpo viene sepolto sotto il pavimento del *maloca*, accompagnato da lamenti, canti funerari e dalle cantilene degli anziani che raccontano gli avvenimenti principali della vita del defunto. A distanza di un anno vengono convocati, dai *maloca* vicini, numerosi ospiti per eseguire i canti e i balli caratteristici delle varie divinità. I partecipanti, mascherati in modo tale da rappresentare insieme tutti gli elementi del cosmo, ballano per tre giorni e tre notti. Il canto è accompagnato dalle note profonde di grandi trombe che sono state trasportate sulle canoe; si suonano anche flauti, campane, flauti di Pan, corni di terracotta, strumenti a frizione costruiti con carapaci di tartaruga e trombe fatte con conchiglie. Vengono consumate grandi quantità di cibo e di sostanze eccitanti e, grazie alla crescente sensazione di rilassatezza e intimità che si produce, viene realizzata l'unione tra tutti i partecipanti e tra essi e gli antenati. Trascorso ancora un anno, il complesso rituale prevede una giornata finale di canti e balli che si concluderà con il rogo delle trombe e delle maschere di corteccia. Durante la notte si continua a bere e a ballare e, all'alba, il definitivo allontanamento dello spirito del defunto viene sottolineato da una sorta di commiato collettivo, prima che esso giunga alla dimora degli antenati. Il canto costituisce il sottofondo basso e melodico per le sequenze mu-

sicali che vengono continuamente ripetute dai flauti, dai fischietti e dalle trombe.

Alcune descrizioni di esibizioni musicali azteche si devono a cronisti spagnoli del XVI secolo, che ne furono testimoni oculari. Anche il celebre calendario degli Aztechi aveva a che fare con la musica, perché scandiva i tempi delle feste religiose: ogni venti giorni, infatti, avevano luogo grandi feste dedicate alle specifiche divinità che regolavano le stagioni, le attività agricole e la guerra. Erano occasione di celebrazione anche le vittorie in guerra, la nomina di nuovi membri della nobiltà, i matrimoni e la commemorazione dei grandi episodi del passato e delle imprese dei capi tribù defunti.

Nei templi, ma anche nelle corti e nelle case private dei benestanti, venivano istruiti cori sotto la guida di capaci maestri di musica: i loro membri erano molto preparati e tra essi figuravano spesso i figli dei nobili. Per i riti privati, di ambito familiare, i cantanti con voci profonde di basso erano ritenuti molto importanti. Gli strumenti indispensabili per l'accompagnamento erano una coppia di tamburi, lo *huehuetl* e il *teponaztli*, che un tempo, si credeva, erano stati due divinità, in seguito bandite dal cielo per la loro simpatia nei confronti del genere umano. Lo *huehuetl* è un tamburo a barile verticale, di larghezza variabile e alto alcune decine di centimetri. Si suona con le mani: la membrana è di pelle di cervo e produce due note separate da un intervallo di quinta. Il *teponaztli* è invece un tamburo di tipo orizzontale a fessura, con due lamelle che producono due diverse note; si suona con bacchette dalle estremità ricoperte di gomma.

Il suono dei fischietti annunciava l'inizio di ogni esecuzione musicale, che veniva guidata da due maestri. I tamburi cominciavano allora una delicata introduzione, dopo la quale il coro iniziava lentamente, in una tonalità bassa. I canti erano composti da distici rimati; durante la pausa che seguiva il primo brano, lo *huehuetl* veniva accordato su una scala più alta, quindi iniziava un altro canto, più veloce e in una tonalità più alta. Altri strumenti poi si aggregavano: fischietti, flauti, trombe e zufoli. I danzatori indossavano manti splendenti e portavano in mano fiori e ventagli di piume e d'oro; per alcuni spettacoli portavano anche delle corone o delle maschere che rappresentavano le divinità. A volte tutto il pubblico si univa alle danze: centinaia o addirittura migliaia di persone eseguivano movimenti aggraziati e perfettamente a tempo con la musica. Bernardino de Sahagún ci informa che la corretta esecuzione del rito sacro era talmente importante che cantanti, danzatori e addirittura maestri di musica, se responsabili di qualche errore, rischiavano di subire la pena capitale.

Anche se la grande cultura dei Maya era già scomparsa all'arrivo dei conquistatori spagnoli, i loro strumenti musicali erano per lo più simili a quelli degli Aztechi. I bassorilievi e i dipinti parietali ritrovati nei loro templi, infatti, mostrano scene assai simili a quelle sopra descritte.

Gli Inca delle regioni andine avevano una civiltà rigidamente regolata e praticavano una metallurgia ancor più ricca di quella azteca; inoltre non praticavano il sacrificio umano. Una fioritura straordinaria di flauti di Pan, trombe a spirale di terracotta e ornate di conchiglie o campanelle metalliche, flauti con l'imboccatura a tacca (*quena*) e fischietti a forma di animali li colloca, quanto alla varietà dei loro strumenti, ben al di sopra degli altri popoli della Mesoamerica. Essi avevano persino apposite scuole di formazione musicale. Seguivano le festività del calendario e, in occasione delle loro tre principali celebrazioni di ringraziamento e di purificazione, cantavano versioni musicate delle storie del passato, invocando le divinità locali e onorando il sole, l'antenato dei loro divini sovrani. Si faceva musica anche durante una eclissi, per infondere nuova vita alla luna morente.

Coloro che partecipavano a un lutto si recavano in processione nelle località che erano state frequentate dai defunti, suonando tamburi e flauti e cantando motivi malinconici che descrivevano episodi della vita degli estinti. Tra i teschi, le conchiglie e i corni che venivano utilizzati per amplificare il suono delle trombe, la conchiglia gigante era particolarmente pregiata: la prima nave europea a navigare in acque peruviane (nel 1526) intercettò una zattera d'alto mare carica di tessuti, oro, argento e gioielli destinati a essere scambiati nei Caraibi con conchiglie giganti.

Uno dei principali obiettivi durante il periodo coloniale fu la conversione degli Indios al Cristianesimo: ben presto eccellenti formazioni corali furono in grado di eseguire la Messa cantata e altra musica liturgica. Degli oltre duecento libri pubblicati in Messico nel XVI secolo, tredici trattavano esclusivamente di musica sacra. L'entusiasmo degli indigeni per i canti della liturgia cattolica fu talmente grande che negli anni '60 del XVI secolo appositi decreti regali posero precisi limiti al numero di musicisti operanti nelle chiese, altrimenti troppi indigeni sarebbero stati sottratti al lavoro.

Nelle zone rurali la musica tradizionale delle religioni locali combinò in vari modi strumenti e idee musicali dei nativi con nuovi elementi provenienti dall'Europa. Ancora oggi una vasta gamma di strumenti tradizionali, come i flauti di Pan e le *quena* nelle Ande, i flauti, le percussioni e i fischietti in Messico, viene suonata insieme a violini, arpe e altri strumenti di origine europea.

Nel corso del XX secolo si è sviluppato un nuovo interesse per la musica indigena, legato ai tentativi di al-

cuni compositori di creare autentici stili nazionali. L'uso di strumenti e di melodie indigene, tuttavia, è rimasto nell'America Latina odierna limitato alla musica popolare e a quella d'autore.

America settentrionale. Alcuni elementi caratteristici delle grandi civiltà della Mesoamerica e dell'America meridionale compaiono anche nell'America settentrionale: villaggi sacri si svilupparono in tutta la vasta area del Mississippi e, fino a 2.000 anni fa, tumuli piramidali e zoomorfi di grande estensione rivelavano la sottomissione di grandi popolazioni a potenti sovrani o sacerdoti. La grande varietà di strumenti musicali dell'America centrale e meridionale, invece, non trova riscontro nella documentazione archeologica dell'America settentrionale. I resoconti degli esploratori e dei conquistatori spagnoli e francesi del XVII e XVIII secolo, inoltre, non ci dicono quasi nulla della musica del continente nordamericano. La presente trattazione, dunque, si riferisce essenzialmente alla situazione attuale, alcuni aspetti della quale hanno forse avuto origine parecchi secoli or sono.

In tutta l'America settentrionale la musica indigena è quasi esclusivamente vocale, accompagnata di solito da strumenti a percussione come tamburi e sonagli. Gli unici strumenti melodici tradizionali sono flauti e zufoli utilizzati nel corteggiamento e, presso pochissime tribù, qualche strumento ad arco impiegato in occasioni speciali di natura comunitaria. I tamburi e i sonagli sono innumerevoli per forma e per numero; molti sono utilizzati nel corso di una particolare cerimonia, da una sola tribù, e hanno sempre un profondo significato simbolico. Gli Irochesi usano un caratteristico sonaglio di tartaruga azzannatrice (*Chelydra serpentina*), che viene utilizzato solamente per la cerimonia delle Facce False: nessun'altra tribù usa questo particolare tipo di sonaglio. Forme e usi specifici hanno anche i tamburi ad acqua fatti con vasi di terracotta, barili di legno o recipienti in ferro o alluminio. Vari tipi di fischietti e *bull-roarer* (tavolette piatte che si fanno roteare, trattenute da una corda, e che producono un caratteristico sibilo), infine, riproducono la voce di qualche divinità o creatura mitica e scandiscono importanti momenti rituali.

La natura delle celebrazioni religiose tra gli Indiani dell'America settentrionale è molto varia: si passa da modestissime cerimonie private, trasmesse di generazione in generazione oppure prescritte in occasione di un sogno, a grandiose e complesse feste collettive e assai spettacolari, gestite da particolari associazioni religiose o dai sacerdoti. A seconda delle tribù e della regione geografica varia anche la funzione religiosa delle cerimonie. Tra gli Indiani delle Foreste orientali il loro scopo principale è il ringraziamento; gli Athabasca privilegiano l'aspetto terapeutico; le tribù agricole dei Pueblo del Sud-Ovest pregano soprattutto per la pioggia e per un buon raccolto. Le culture di cacciatori, come gli Inuit dell'Artico e gli Indiani delle Foreste nordorientali e delle Pianure, celebrano riti essenzialmente per ottenere una selvaggina abbondante. Varia naturalmente è anche la musica: da motivetti assai brevi a canti lunghissimi, composti di molti brani in serie che possono richiedere anche alcuni giorni e alcune notti per essere eseguiti. I testi possono essere semplicissime sequenze di sillabe intraducibili, pochi versi significativi, oppure lunghi poemi che narrano le storie della creazione.

Le danze *kachina* dei Pueblo del Sud-Ovest sono tra le cerimonie più famose dei Nativi dell'America settentrionale, alla stregua dei canti di guarigione dei Navajo, del Midewiwin dei Chippewa e di altre tribù della regione dei Grandi laghi, della Danza del Sole delle tribù delle Pianure, del *potlatch* delle tribù della Costa nordoccidentale e della Festa dei morti degli Irochesi del Nord-Est.

Le *kachina* sono figure di antenati divinizzati che trascorrono metà dell'anno sulle montagne o presso un lago sacro e l'altra metà nei villaggi dei loro discendenti. Durante la cerimonia, che ha luogo in autunno, alcuni danzatori mascherati rappresentano le divinità: per i successivi sei mesi essi interverranno in una serie di rappresentazioni rituali che hanno lo scopo di provocare la pioggia e perciò un abbondante raccolto. Speciali confraternite di sacerdoti curano l'esecuzione delle cerimonie pubbliche e delle danze ad esse associate. Le melodie dei canti *kachina* sono tra le più lunghe e complesse in tutto il repertorio della musica indigena dell'America settentrionale. Sono caratterizzate da inattese interruzioni del ritmo e la maggior parte dei loro testi riguarda le nuvole, la pioggia e i prodotti dei campi. Gli interpreti cantano con voci profonde e potenti e sono accompagnati da un grande tamburo a barile.

I canti di guarigione dei Navajo, invece, illustrano la convinzione di questo popolo che la voce umana sia il suono articolato del vento, la forza cosmica più grande. Gli dei del cielo, della terra e dei monti, oltre ai regni animale e vegetale, vengono invocati affinché portino armonia e guarigione ai malati. Le divinità si manifestano anche nei famosi dipinti di sabbia dei Navajo e, in occasione di alcune cerimonie, si incarnano nei danzatori o negli attori mascherati. La musica è assai diversa da quella dei Pueblo: le melodie sono piuttosto brevi e ripetitive e i testi non contano più di quindici o venti versi. Il tono del canto è alto e nasale, con grandi salti di tonalità nei cori e una varietà assai ridotta di ritmi. Gli operatori professionali del cerimoniale, che hanno imparato i canti dopo un lungo apprendistato, guidano i

partecipanti ai cori, che sono in genere amici e parenti dei malati.

Anche il Midewiwin ha come scopo principale la guarigione, ma la sua funzione è anche quella di fornire ai membri della Società di Medicina nozioni sulle conoscenze e sui poteri soprannaturali. Man mano che i membri avanzano verso livelli di formazione più elevati, la loro capacità di guarire e il loro repertorio di canti aumentano. È necessario che imparino moltissimi canti, ma si tratta di composizioni brevi, spesso costituite da semplici trasposizioni di una o due frasi musicali in tonalità più basse. I testi fanno riferimento in maniera alquanto criptica alle varie divinità da cui viene attinta potenza durante la cerimonia (per esempio: «Egli appare / simile a uno spirito»). I Chippewa cantano con voce robusta ed enfatica, molto simile a quella dei canti folcloristici europei, ma nella cerimonia del Midewiwin il loro stile canoro è caratterizzato da un vibrato molto accentuato.

L'isolamento degli Indiani d'America nelle riserve ha contribuito a preservare le culture tradizionali. Nel tempo, tuttavia, sempre maggiori influenze esterne hanno toccato ogni aspetto della vita di questi popoli, compresa la musica religiosa. Verso la fine del XIX secolo, quando la resistenza armata contro i bianchi si rivelò fallimentare, si diffusero presso molte tribù alcune forme religiose di tipo nativistico. La Danza degli Spiriti, per esempio, attendeva la seconda venuta di Cristo e un ritorno delle potenze indigene in aiuto degli Indiani. Essa prevedeva danze di gruppo e canti struggenti composti da versi legati alla cultura tipica delle regioni dell'Altopiano, dove il movimento religioso aveva avuto origine. Oggi il culto del peyote (Native American Church) registra un'ampia adesione da parte di tutte le tribù. La liturgia, che dura tutta la notte, prevede preghiere e canti dedicati sia a divinità indigene che cristiane, alle quali si chiede la salute e la soluzione dei problemi personali. I motivi musicali, che vengono eseguite a gruppi di quattro, sono cantati a ritmo rapido e forte, scandito da un tamburo ad acqua fatto con un recipiente di metallo. Vengono eseguiti in stato di estasi e di profonda partecipazione e hanno lo scopo di descrivere le visioni indotte dalle intense sensazioni della cerimonia oppure dall'assunzione rituale del peyote (*Lophophora williamsii*).

In seguito alla diffusione del Cristianesimo tra gli Indiani d'America, alla musica tradizionale si è aggiunta una innodia unica nel suo genere: canti fissi, spesso con testi indigeni, vengono eseguiti con molto sentimento e con ritmi lenti e trascinanti. Alcune tribù delle Foreste sudorientali, come i Cherokee, hanno creato delle improvvisazioni armoniche che somigliano al *Sacred Harp Singing* (il Canto dell'arpa consacrata, una forma di musica corale sacra che ha avuto origine nelle regioni meridionali degli Stati Uniti). In tempi recenti la musica *gospel* contemporanea ha catturato l'interesse anche dei giovani indiani, così come la musica *country*, il *rock* e altre forme di musica popolare.

Per esprimere gli attuali valori religiosi degli Indiani vengono ora composte forme musicali del tutto nuove, utilizzando chitarre, attrezzature musicali elettroniche e altri strumenti di provenienza occidentale: esse accompagnano canti sulla natura, sul sentimento familiare e sull'amicizia, tutti elementi fondamentali dello «stile di vita» degli Indiani. Adeguandosi a una sempre maggiore esposizione al mondo esterno, gli Indiani d'America continueranno a esprimere un prezioso aspetto della loro cultura attraverso lo sviluppo della musica e della religione tradizionali in forme nuove, ma comunque sempre caratterizzate dal sincretismo. Alcuni attivisti indiani dell'America settentrionale hanno iniziato, come alcuni Indios dell'America meridionale, una lotta contro la discriminazione e l'espropriazione culturale. Uno scambio sempre più intenso di idee musicali e religiose è forse uno dei risultati più probabili di questa nuova spinta verso un certo pantribalismo.

[Vedi anche *TEATRO RELIGIOSO DEI NATIVI NORDAMERICANI*].

BIBLIOGRAFIA

G. Chase, *A Guide to the Music of Latin America*, Washington/D.C. 1962.

F. Densmore, *Chippewa Music*, I-II, Washington/D.C. 1910-1913 (Bureau of American Ethnology Bulletin, 43 e 53).

Marcia Herndon, *Native American Music*, Norwood/Penn. 1980.

K.G. Izikowitz, *Musical and Other Sound Instruments of the South America Indians*, Göteborg 1935.

Gertrude P. Kurath, *Iroquois Music and Dance. Ceremonial Arts of Two Seneca Longhouses*, Washington/D.C. 1964 (Bureau of American Ethnology Bulletin, 187).

S. Martí, *Canto, danza y música precortesianos*, México 1961.

D.P. McAllester, *Peyote Music*, New York 1949 (Viking Fund Publications in Anthropology, 13).

B. Nettl, *North American Indian Musical Styles*, Philadelphia 1954 (Memoirs of the American Folklore Society, 45).

R.M. Stevenson, *Music in Aztec and Inca Territory*, Berkeley 1968.

D. Taylor, *The Music of Some Indian Tribes of Colombia*, London 1972. Comprende tre dischi in vinile 12".

[In italiano segnaliamo:

S. Zavatti (cur.), *Dove soffia il vento. Canti degli Indiani d'America*, Roma 1997].

DAVID P. MCALLESTER

Musica e religione nella Mesoamerica

Le tante (e diverse) culture musicali della Mesoamerica sono caratterizzate da un antico substrato comune di funzioni e di significati condivisi. La ritualizzazione religiosa della musica (sia vocale che strumentale) e della danza è stato un tratto comune a tutte le culture. Molti studi hanno analizzato le tradizioni musicali preispaniche (a partire da Cresson, 1883; e Seler, 1898); soltanto pochi, invece, hanno affrontato esplicitamente i fondamentali aspetti religiosi autoctoni che hanno caratterizzato quelle tradizioni (Stanford, 1984; Stevenson, 1996).

La metodologia. Lo studio dell'antica cultura musicale della Mesoamerica dispone di una grande mole di materiale da cui attingere. Si sono conservati numerosi strumenti musicali, ma anche una grande quantità di raffigurazioni artistiche che illustrano le funzioni rituali della musica. Anche i documenti scritti risalenti all'inizio del periodo coloniale (XVI secolo e inizi del XVII secolo) forniscono informazioni illuminanti. È sempre possibile, infine, tentare comparazioni etnomusicologiche sulla base della continuità culturale.

L'archeologia. I reperti archeologici, come ad esempio il contesto dei manufatti musicali che sono stati riportati alla luce, sono di grande importanza poiché, rispondendo a un preciso ordine cronologico, forniscono informazioni preziose sulla funzione e sul significato della musica nelle culture preispaniche. La deposizione di strumenti musicali nelle tombe ne testimonia l'utilizzazione nei riti funerari, mentre il fatto che fossero impiegati come offerte (nei ritrovamenti nelle parti superiori dei templi sopraelevati) dimostra l'uso di tali strumenti nel corso delle cerimonie celebrate in questi luoghi. Entrambi i casi illustrano una concezione della musica in funzione spirituale. Perciò questi strumenti, che costituivano probabilmente il patrimonio personale del defunto, potevano accompagnarlo nel mondo dei morti. Alcune delle offerte rinvenute nel Templo Mayor, nel Bacino del Messico (1325-1521 d.C.), portano rappresentazioni di cosmogrammi, che rinviano alla nozione di sfere numinose riempite di suoni particolari.

L'iconografia musicale. Sia gli strumenti musicali che gli altri reperti archeologici che ci sono giunti in buono stato di conservazione rivestono un grande interesse dal punto di vista iconografico. Ricordiamo per esempio le statuette di musici, le riproduzioni votive di strumenti musicali e in particolare i bassorilievi in pietra raffiguranti musici e ballerini, gli affreschi murali, le decorazioni sul vasellame e i manoscritti illustrati. Grazie a questi documenti è possibile ricostruire accuratamente le funzioni specifiche dei vari strumenti e il contesto delle pratiche musicali. Gli abbellimenti decorativi e le volute forniscono un indizio pittografico che illustra la musica strumentale e i canti recitativi che a Teotihuacan, sull'altopiano del Messico (circa 150 a.C.-750 d.C.), raggiungevano una notevole complessità simbolica, decifrata soltanto in maniera incompleta (LaGamma, 1991). Nella Mesoamerica le volute simboleggiavano anche i profumi, il fumo e i liquidi preziosi (come l'acqua e il sangue) e, nella rappresentazione delle offerte e delle azioni sacrificali, indicavano genericamente un collegamento con il mondo spirituale (Heyden, 1979; Houston e Taube, 2000).

L'etnostoria. Le fonti scritte risalenti all'inizio del periodo coloniale forniscono un quadro approfondito delle tradizioni musicali della Mesoamerica. Ma gli autori di queste fonti sono prevalentemente missionari spagnoli, per cui è necessaria una interpretazione critica per evitare fraintendimenti e disinformazione. Le descrizioni delle pratiche musicali delle popolazioni indigene contengono preziose informazioni sulle danze cerimoniali, sulle processioni e sui riti celebrati nei templi; ma egualmente preziose sono le indicazioni contenute nei miti tradizionali, nei quali gli strumenti musicali ricoprono un ruolo fondamentale (cfr. la sezione *La musica nel mito azteco*, qui di seguito). Anche i dizionari e le cronache bilingui forniscono un contributo importante alla comprensione delle tradizioni musicali autoctone. Oltre alla terminologia azteca, anche quella mixteca e quelle di altre popolazioni indicano una concezione piuttosto uniforme della musica diffusa in tutta la Mesoamerica (Stanford, 1966).

L'etnomusicologia. Nonostante una secolare stratificazione di tipo sincretistico, alcun pratiche musicali dei gruppi etnici contemporanei che vivono in Messico e in Guatemala conservano ancora oggi alcuni elementi preispanici. Gli studi di tipo etnomusicologico, pertanto, possono rivelare dati molto interessanti. Va sottolineato, peraltro, che la ricerca si complica in maniera direttamente proporzionale alla lontananza spaziale e temporale che separa i punti di riferimento culturali. Il problema diventa evidente se si considera, per esempio, la funzione degli strumenti lignei a raschiamento usati da diversi gruppi etnici messicani (come i Tarahumara, abitanti nella Sierra Madre occidentale, nel Chihuahua), e la si confronta con quella di consimili strumenti di epoca azteca, che erano invece ricavati da femori umani. I Tarahumara, per esempio, durante la danza del peyote fanno risuonare ritualmente, al di sopra della testa del malato, una raspa di legno su una cassa di risonanza anch'essa in legno (Deimel, 2000), laddove gli Aztechi, durante i loro riti funerari, per aiutare il defunto nel suo difficile cammino nell'oltretomba usavano il suo teschio come cassa di risonanza quando facevano risuonare la raspa di osso (Seler, 1898). La

raspa, chiamata dagli Aztechi *omichicahuaztli* (strumento per rafforzare le ossa), ha conservato la sua funzione magica fino ad oggi, anche se i suoi significati, specificamente legati alla cultura, devono essere tenuti nettamente distinti.

La storia della musica nella Mesoamerica. Alcuni strumenti a percussione (idiofoni e membranofoni) e gli strumenti a fiato (aerofoni) utilizzati nella Mesoamerica sono unici al mondo per quanto riguarda la loro forma e le loro funzioni tecniche. Ricerche storiche hanno dimostrato che la cultura musicale della Mesoamerica risale a più di 3.000 anni prima della Conquista spagnola (Castellanos, 1970; Dultzin Dubin e Nava Gómez Tagle, 1984).

Il periodo Arcaico (prima del 2500 a.C.). Nel Nuovo Mondo la conoscenza di flauti in osso risale presumibilmente al tempo della prima popolazione del continente americano, poiché tali strumenti venivano già prodotti nel Vecchio Mondo durante il Paleolitico superiore (circa 40.000-10.000 a.C.). Tra gli strumenti musicali preistorici della Mesoamerica, fabbricati da cacciatori e raccoglitori intorno al 10.000 a.C., annoveriamo fischietti ottenuti da ossa di animali ungulati e costole con semplici fori che venivano utilizzate probabilmente per produrre richiami sonori (Schöndube Baumbach, 1986, p. 91, foto 1-2). La capacità di imitare specifici suoni dell'ambiente naturale utilizzando il fiato umano e con l'aiuto di strumenti acustici rappresentava evidentemente un efficace mezzo di comunicazione con il mondo esterno, un mezzo per controllare e comandare l'ambiente, in modo simile a quanto accade con l'imitazione dei versi degli animali attraverso i richiami per la caccia. Queste associazioni sonore devono avere svolto un ruolo sempre più importante quando si iniziò a realizzare strumenti capaci di produrre suoni non presenti in natura. Tra i primi strumenti che rimandavano ad associazioni sonore c'erano strumenti a percussione come conchiglie tintinnanti, raspe fatte con scapole di cervi e carapaci di tartaruga con cui creare ritmi complessi percuotendoli con corna di cervo.

Il periodo Preclassico (circa 2500 a.C.-150 d.C.). I reperti archeologici confermano che lo strumentario musicale preispanico era già ampiamente sviluppato nel periodo Preclassico, durante il quale furono costruiti i primi grandi centri cerimoniali. Contemporaneamente al primo utilizzo della terracotta furono prodotti fischietti e flauti tanto sofisticati che è difficile distinguerli dagli strumenti successivi (Martí, 1968). Ciò suggerisce che strumenti analoghi, ma realizzati con materiali deperibili, come i flauti di Pan, fossero conosciuti già alcuni secoli prima. Le trombe ricavate da conchiglie sono fra i primi strumenti musicali ritrovati nelle sepolture di Tlatilco, nel Bacino del Messico, risalenti al 1400-1200 a.C., che rivelano l'esistenza di complesse relazioni commerciali (García Moll et al., 1991, p. 220). Queste trombe probabilmente svolgevano un ruolo importante come strumenti cerimoniali di segnalazione poiché il loro suono potente e vibrante poteva essere udito anche da lunghe distanze. A Tlatilco sono stati scoperti anche piccoli sonagli sferici in terracotta che probabilmente erano usati come semplici sonagli a mano (García Moll et al., 1991). Alcune «strisce di sonagli», invece, come suggeriscono certe statuette in terracotta, facevano probabilmente parte dell'abbigliamento rituale dei danzatori (Feuchtwanger, 1980, p. 140, figg. 28s.). Altre statuette mostrano sonagli di zucca, tamburi a cavalletto e suonatori di flauto (Feuchtwanger, 1980, p. 141, figg. 32-36). Questi reperti attestano la complessità che gli spettacoli di musica e di danza avevano già raggiunto nel periodo Preclassico medio (circa 1200-300 a.C.). Tra gli strumenti usati a Tlatilco c'era anche una sorta di bottiglia sonora, il cui funzionamento si basava sul sibilo prodotto dall'aria espulsa dal recipiente nel momento in cui l'acqua contenuta al suo interno veniva agitata (Martí, 1968, pp. 110-19). Poiché questo strumento sembrava suonare di propria iniziativa, esso fu verosimilmente collegato a una particolare funzione rituale, dalle implicazioni, peraltro, ancora sconosciute. Anche la produzione di flauti e di fischietti a forma di uccelli e di altri animali, specialmente serpenti, suggerisce un loro specifico uso cultuale, poiché gli animali erano visti come manifestazioni degli esseri soprannaturali e gli strumenti non sempre potevano imitare l'animale che rappresentavano.

I grandi ritrovamenti di trombe ricavate da conchiglie e accuratamente decorate nelle tombe a pozzo nel Messico occidentale, risalenti al periodo Preclassico tardo (300 a.C.-150 d.C.), indicano che alcuni strumenti musicali erano divenuti degli *status symbol* per gli appartenenti alla classe dominante (Furst, 1966; López Mestas Camberos e Ramos de la Vega, 1998). Sulla base di alcune statuette del Messico occidentale che raffigurano dei suonatori a cavalcioni sui loro tamburi, Peter T. Furst ha ipotizzato che i tamburi servissero come veicoli sui quali intraprendere il cammino verso il mondo spirituale (Furst, 1998, pp. 183-85). La grande importanza per le pratiche sciamaniche di strumenti come i sonagli e i tamburi in legno, che continuano a essere tutt'oggi usati in Messico nelle cerimonie sacre di vari gruppi etnici, va attribuita probabilmente alla produzione di strutture ritmiche ripetitive, che favorivano il raggiungimento dello stato di *trance* da parte dei musicisti, dei danzatori e dei cantori. Il tono acuto, caratteristico di molti strumenti a fiato in terracotta, che non esce dalla gamma acustica sensoriale ma che provoca effetti di interferenza quando viene eseguito contempo-

raneamente da più strumenti, può anche produrre forti effetti psicologici (Both, *The Songs of Tlaloc*). Tra le altre tecniche utilizzate per provocare in maniera volontaria stati alterati di coscienza si ricordano l'iperventilazione e l'assunzione, a scopo rituale, di sostanze psicotrope ottenute da varie piante associate alle divinità musicali (Wasson, 1980, pp. 56-78; Heyden, 1985, pp. 21-39).

Il periodo Classico (circa 150-750/900 d.C.). Nel periodo Classico, durante il quale si svilupparono nella Mesoamerica molte culture importanti, la varietà degli strumenti musicali fu ulteriormente ampliata. La grande quantità di strumenti ritrovati nei centri rituali e riconoscibili nelle raffigurazioni artistiche che ci sono pervenute, siano essi affreschi murali o rilievi, mostra l'importanza attribuita nelle pratiche rituali alla musica e alla danza. La grande produzione di vari tipi di flauti e di fischietti in terracotta ci fa comprendere che anche i piccoli centri locali erano caratterizzati da una propria tipologia musicale caratteristica. Numerosi ritrovamenti, tra cui parecchi flauti in terracotta rinvenuti all'interno di una sepoltura a Tres Zapotes, nello Stato di Veracruz, indicano che alcuni di questi strumenti venivano già utilizzati nel periodo Classico antico (Martí, 1968, pp. 95-106). La produzione di flauti a canne multiple, che raggiunse la sua massima diffusione a Teotihuacan, suggerisce lo sviluppo di un complesso sistema di scale musicali (Martí, 1968, pp. 191-213). L'uso di tamburi a fessura nel periodo Classico antico è invece suggerito dal ritrovamento di rappresentazioni figurative votive nel Messico occidentale e a Monte Albán, nello Stato di Oaxaca (Furst, 1998, p. 184, fig. 23; Martí, 1970, p. 104, fig. 88). Inizialmente questi strumenti avevano una forma a scatola con quattro piedi, come indicano alcune sculture in pietra presenti nella regione abitata dai Maya (Castellanos, 1970, pp. 47s., figg. 7.B-8.A).

È stato inoltre dimostrato, in base a quanto raffigurato nelle rappresentazioni che sono giunte fino a noi, che anche le trombe di terracotta e quelle a forma di lunghi tubi, realizzate con materiale vegetale, venivano usate in occasioni particolari quali battaglie, processioni e riti di autosacrificio. Tra i dipinti murali della Struttura 1 a Bonampak, nel Chiapas (790 d.C.), è conservato un affresco maya raffigurante una cerimonia di corte, in cui i musicanti suonano trombe tubolari, carapaci di tartaruga, un tamburo su un treppiede e sonagli di zucca. Le trombe ricavate da conchiglie erano particolarmente importanti, tanto che esistono addirittura luoghi sacri a esse dedicati: ne è un esempio il Tempio delle Conchiglie Piumate, eretto a Teotihuacan intorno al 200 d.C. (Bernal, 1963, foto 15s., Lám 7). Nel Palazzo del Giaguaro di Teotihuacan (circa 450-700 d.C.) sono stati scoperti alcuni affreschi murali che rappresentano dei quadrupedi che avanzano suonando trombe ricavate da conchiglie, il che fa pensare a una processione di uomini travestiti da giaguari (Fuente, 1996, pp. 115-19). Altri affreschi di Teotihuacan mostrano trombe che suonano da sole, probabilmente per chiamare alcuni esseri divini legati al culto della fertilità (Séjourné, 1966, fig. 142; Kubler, 1967, fig. 5). A Teotihuacan lo strumento utilizzato durante le cerimonie era decorato con le piume iridescenti della coda dell'uccello *quetzal*. Anche nella regione abitata dai Maya alle conchiglie venivano apportate alcune modifiche strutturali, praticandovi dei fori per le dita. È probabile che gli strumenti venissero divinizzati sia a Teotihuacan sia nella cultura dei Maya; essi erano strettamente legati al culto della fertilità, alle pratiche sacrificali e all'oltretomba. Altri strumenti insoliti, forse associati anch'essi all'oltretomba, erano delle enormi raspe fatte con costole di balena, che sono state scoperte a Monte Albán e che facevano certamente parte di una offerta (Caso et al., 1967, p. 103, figg. 70s.). Anche se il significato di questi strumenti non può essere determinato con assoluta certezza, si può ipotizzare che le ossa di balena fossero considerate i resti di esseri giganteschi vissuti in epoche passate, come i mammut e altri animali preistorici.

Il periodo Postclassico (900-1521 d.C.). Nella Mesoamerica del periodo Postclassico alcune nozioni furono ulteriormente sviluppate. Il complesso degli strumenti musicali fu ampliato con campane e dischi metallici che potrebbero essere stati usati come gong (Flores Dorantes, 1979). Alcune campane in lega di rame e oro sono state trovate nel Cenote Sacro di Chichen Itza, nello Yucatán (750/900-1200 d.C.), e nelle tombe in seguito riutilizzate da Zapotechi e Mixtechi a Monte Albán (900-1400 d.C.). I suoni metallici leggeri divennero probabilmente espressione del potere politico (Hosler, 1994).

La cultura musicale degli Aztechi si sviluppò infine nel periodo Postclassico tardo (1325-1521 d.C.). I bastoni a sonagli divennero strumenti importanti a cui era attribuita una funzione magica nei culti dedicati alla pioggia, all'acqua e agli dei della montagna (Neumann, 1976, pp. 247s.). I tamburi a fessura che si sono conservati, dalla forma a scatola e decorati in modo elaborato con figure umane e animali, suggeriscono un'alta qualità artigianale nella produzione di tamburi di legno (Castañeda e Mendoza, 1933). Sul famoso tamburo a tre piedi di Malinalco sono raffigurati i segni dei «quattro movimenti» (*nahui ollin*) della quinta era cosmica e un'immagine del dio della musica Xochipilli (Principe dei Fiori), che indossa un costume da uccello. Il tamburo è inoltre decorato con immagini di guerra, quali la danza dei giaguari e delle aquile, nonché con ornamenti a forma di *atl tlachinolli*, un segno

grafico che è stato riconosciuto come una metafora della guerra (Seler, 1904). Un'altra riproduzione, su scala ridotta, di un tamburo a fessura, in pietra, mostra Macuilxochitl (Cinque Fiori), una divinità della musica strettamente legata a Xochipilli. Alcuni tratti di questa figura meritano particolare attenzione: gli occhi contengono il palmo delle mani, e i fiori che circondano la bocca rappresentano metaforicamente la musica, il sacrificio e l'estasi. Sui lati del tamburo, inoltre, sono raffigurate delle pelli di giaguaro: ciò suggerisce l'esistenza di uno strumento ibrido, costituito da un tamburo a fessura e da un tamburo cilindrico a due facce, che avrebbe potuto essere suonato da due sacerdoti contemporaneamente.

Nel corso degli scavi effettuati nell'area del tempio azteco di Tenochtitlan, nel centro di Città del Messico, sono stati rinvenuti molti strumenti musicali: campane di metallo, conchiglie tintinnanti, flauti di terracotta, trombe ricavate da conchiglie, anche in frammenti, e mestoli da incenso con sonagli attaccati al manico (López Luján, 1993). Il contesto in cui questi ritrovamenti sono avvenuti fornisce dati importanti sulla musica rituale eseguita dagli Aztechi durante i riti nel tempio e rende ancora più chiara l'associazione di specifici suoni con il mondo sotterraneo oppure con le sfere paradisiache di Tlaloc, il dio della pioggia.

In molti santuari, chiamati Templi Rossi, le divinità azteche della musica e degli strumenti musicali venivano venerate sotto la forma di rappresentazioni figurative di natura votiva (Olmedo Vera, 2002). Nel cortile orientale del Templo Mayor è stata trovata una grande (quasi 90 cm) riproduzione in pietra di una tromba ricavata da conchiglia accanto a un altare da cui, probabilmente, era stata rimossa (Luna Erreguerena, 1982). La scultura dimostra la grande importanza della tromba: nessun altro strumento, infatti, è stato riprodotto con dimensioni così grandi.

Le fonti scritte del primo periodo coloniale indicano che nella Mesoamerica del periodo Postclassico tardo si verificò una differenziazione tra la musica cultuale, eseguita da sacerdoti specializzati, e la musica di corte, praticata da musici professionisti (Both, 2001). Si può immaginare che una simile differenziazione fosse in atto anche in epoche precedenti. I sacerdoti responsabili della musica nel tempio di Tenochtitlan cominciavano le loro pratiche sacrificali notturne con il rituale del *tlatlapitzaliztli* (suono frequente di strumenti a fiato), eseguito con trombe ricavate da conchiglie (Sahagún, 1997, p. 80). A mezzanotte aveva inizio il rito del *tozohualiztli*, la veglia notturna dei suonatori di tamburi, che era collegato a canti e a osservazioni astronomiche dalla cima dei templi (Sahagún, 1997, p. 80). Il rito del sacrificio umano era accompagnato dal suono di trombe e di tamburi a tre piedi (Sahagún, 1950-1982, III, 2, p. 28). In un tempio chiamato «casa di nebbia» (*ayauhcalli*), i sacerdoti suonavano trombe e gong durante la purificazione rituale (Sahagún, 1950-1982, III, 2, p. 77). La musica rituale era comunemente eseguita anche dalle donne, che fungevano da rappresentanti delle divinità femminili; esse suonavano tamburi a fessura o bastoni a sonagli e in molte cerimonie facevano parte del gruppo dei cantori o dei danzatori del tempio.

Mentre i sacerdoti musici vivevano all'interno del tempio di Tenochtitlan, i suonatori professionisti formavano un gruppo che risiedeva a corte. Essi erano responsabili di provvedere alla musica nel palazzo reale e in occasione delle grandi danze cerimoniali che avevano luogo nello spazio interno del tempio, in cui si celebravano le varie pratiche cultuali, come i sacrifici umani (Both, 2001). Dalla rappresentazione delle danze in circolo, che sono documentate nei manoscritti illustrati, si può rilevare che i danzatori agitavano spesso dei sonagli di zucca decorati con piume, mentre i suonatori di tamburo erano posizionati al centro (Martí e Prokosch Kurath, 1964). Ma esistono anche riferimenti a una musica per tromba, flauto e tamburo portatile da suonare durante le battaglie: il rumore di quest'ultimo strumento serviva a distrarre il nemico, in vista degli attacchi a sorpresa, e per mandare segnali (Moreno, 1961). Non è chiaro se fossero i sacerdoti o i musici di corte i responsabili di produrre questo genere di suoni oppure se esistesse un terzo gruppo di suonatori specializzati tra i guerrieri.

La musica nel mito azteco. Nella mitologia degli Aztechi è possibile rintracciare alcune informazioni che gettano luce sulla funzione e sul significato rituale degli strumenti musicali nella Mesoamerica. La *Leggenda dei Soli*, per esempio, oltre all'origine dell'umanità, racconta l'origine della tromba ricavata da una conchiglia (Johansson, 1997): all'inizio della quinta era cosmica il dio creatore Quetzalcoatl (Serpente piumato) viaggiò attraverso il regno dei morti, dominato dal dio Mictlantecuhtli, per procurarsi le ossa degli esseri vissuti nel passato, che avrebbero dovuto essere interrate e mescolate al sangue sacrificale delle divinità stesse al fine di creare l'umanità. Per ottenere il permesso di prendere le ossa, Quetzalcoatl avrebbe dovuto soffiare quattro volte nella conchiglia del sovrano dell'oltretomba e intanto, ciascuna volta, girare i quattro angoli del mondo. Ma prima di tutto egli avrebbe dovuto creare la prima tromba ricavata da una conchiglia, eliminando la sommità della conchiglia stessa per ricavare l'imboccatura. Quetzalcoatl realizzò ciò che sembrava impossibile grazie ai suoi poteri magici, con l'aiuto di bruchi e di api nere che scavarono una sorta di canale all'interno della conchiglia. Dopo che Quetzalcoatl ebbe realizzato il rito

della creazione della tromba, Mictlantecuhtli fu costretto a lasciarlo andare con le ossa.

Ciò che in questo mito appare particolarmente degno di nota è che la creazione dell'umanità fu preannunciata nell'Aldilà dalla tromba ricavata dalla conchiglia e che, dunque, al suo suono era attribuito un enorme potenziale creativo. In quanto strumento a fiato a forma di spirale, con un canale all'interno, la tromba è strettamente legata ai poteri magici di Quetzalcoatl (Corona Núñez, 1966). Il mito spiega anche perché gli strumenti musicali dovevano essere suonati quattro volte, nelle quattro direzioni dei punti cardinali, affinché l'efficacia di ogni rito fosse garantita. Questa pratica musicale era espressa con una espressione metaforica che può essere tradotta con «portare qualcosa [lo strumento musicale o il suono] quattro volte, in tutte le direzioni, intorno alla preziosa pietra verde circolare [il centro del mondo]» (*nauhpa xictlayahualochti in chalchiuhteyahualco*). È importante segnalare che il simbolismo numerico e l'attenzione per la direzione del suono, anche in collaborazione con altri strumenti (come il flauto rituale del dio Tezcatlipoca), ha spesso svolto un ruolo importante (Both, *Aztec Flower-Flutes*).

Un altro mito, tramandato in due differenti versioni, narra l'origine del tamburo a tre piedi (*huehuetl*) e del tamburo a fessura (*teponaztli*) (Ceballos Novelo, 1956). Quando la musica non esisteva ancora sulla terra, questi strumenti vivevano presso la corte del Sole in forma di cantori; uno aveva tre piedi e l'altro aveva grandi orecchie. Per offrire agli uomini la possibilità di celebrare le cerimonie sacre e, quindi, di mettersi in contatto con le divinità, un personaggio (un rappresentante di Tezcatlipoca in una versione, il dio del vento Ehecatl nell'altra) iniziò a camminare verso il Sole intonando un canto rituale per indurre i cantori celesti a manifestarsi in forma di tamburi sulla terra. A tal fine chiamò in suo aiuto balene e tartarughe, che formarono un ponte che dall'oceano giungeva fino al cielo. Il Sole vietò ai cantori di ascoltare quel canto, ma esso era così potente che quelli furono infine invogliati a scendere sulla terra.

In questo mito i tamburi sono descritti come oggetti divini provenienti dal Sole. Stando alle rappresentazioni degli strumenti pervenuti fino a noi, potrebbe trattarsi di Xochipilli e Macuilxochitl. È quindi lecito supporre che i tamburi rappresentassero degli idoli sonori, dei recipienti in cui le rispettive divinità risiedevano durante il rito. In questo senso la musica era forse interpretata come l'insieme delle voci degli dei. Questa idea è ancora presente presso alcuni gruppi etnici del Messico moderno: i tamburi di terracotta divinizzati dei Maya Lacandoni (Selva Lacandona, Chiapas) presentano dei fori per il suono collocati in modo tale che il suono pare provenire dall'effigie del dio K'ayom (Ochoa Cabrera et al., 1998, p. 70); in modo simile, i fori nel tamburo a tre piedi degli Huichol (Sierra Madre occidentale, Nayarit e Jalisco) sono considerati la bocca del dio T'epu (Berrin, 1978, pp. 180s.). Nella Mesoamerica questo concetto è stato applicato anche ad altri strumenti, in particolare ai flauti di terracotta (Both, *Aztec Flower-Flutes*). Secondo fonti etnostoriche, Tezcatlipoca parlava attraverso il flauto per annunciare la propria volontà (Sahagún, 1950-1982, VII, 6, p. 50).

Nella Mesoamerica i musicanti assunsero il ruolo di esperti mediatori: essi possedevano una forma di comunicazione con il mondo spirituale che permetteva di ascoltare le voci degli dei e perciò furono fatti oggetto di grande riverenza. Questo spiega anche l'alto grado di formalizzazione delle pratiche musicali, che già all'epoca della Conquista spagnola potevano contare su almeno 3.000 anni di storia. Ancora poco dopo la Conquista, del resto, i missionari vietarono ogni pratica musicale, che ai loro occhi rappresentava un elemento essenziale ed esclusivo dell'attività religiosa.

[Vedi anche *AZTECHI, RELIGIONE DEGLI*; *ICONOGRAFIA NELLE AMERICHE*, articolo *Iconografia della Mesoamerica*; *MAYA, RELIGIONE DEI*; *MESOAMERICA, RELIGIONI DELLA*; articolo *Culture del Classico*; *SACRIFICIO UMANO PRESSO GLI AZTECHI*; *TEZCATLIPOCA*; *TLALOC*; e inoltre *RITI FUNERARI*, vol. 2; e *ALDILÀ* e *OLTRETOMBA*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

I. Bernal, *Teotihuacán*, México 1963.

Kathleen Berrin (cur.), *Art of the Huichol Indians*, New York 1978.

A.A. Both, *Die Musikkultur der Azteken*, in «Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte», 22 (2001), pp. 43-8.

A.A. Both, *Aztec Flower-Flutes. The Symbolic Organization of Sound in Late Postclassic Mesoamerica*, in Ellen Hickmann, Anne D. Kilmer e R. Eichmann (curr.), *Studien zur Musikarchäologie*, III, Rahden 2002, pp. 279-89.

A.A. Both, *The Songs of Tlaloc. Interference of Ten Ceramic Duct Flutes. Offering 89 of the Aztec Templo Mayor*, in «Journal of the Acoustical Society of America», 112/5 (2002), p. 2367.

A. Caso, I. Bernal e J.R. Acosta, *La cerámica de Monte Albán*, México 1967.

D. Castañeda e V.T. Mendoza, *Instrumental precortesiano. Instrumentos de percusión*, México 1933.

P. Castellanos, *Horizontes de la música precortesiana*, México 1970.

R.C. Ceballos Novelo, *Los instrumentos musicales. Su origen legendario*, in AA.VV., *Estudios Antropológicos publicados en homenaje al doctor Manuel Gamio*, México 1956, pp. 317-20.

J. Corona Núñez, *La palabra creadora representada por el joyel*

del viento, in AA.VV., *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México 1966, pp. 187-92.
H.T. Cresson, *Aztec Music*, in «Proceedings of the Academy of Natural Sciences of Philadelphia», 35 (1883), pp. 86-94.
C. Deimel, *Der Peyote-Schraper der Rarámuri (Tarahumara)*, in C. Deimel e Elke Ruhnau (curr.), *Jaguar und Schlange. Der Kosmos der Indianer in Mittel- und Südamerika*, Berlin 2000, pp. 169-80.
Susana Dultzin Dubín e J.A. Nava Gómez Tagle, *La música en el panorama histórico de Mesoamérica*, in J. Estrada (cur.), *La música de México*, I, *Historia*, México 1984, pp. 16-34.
F. Feuchtwanger, *Tlatilco-Terrakotten von Akrobaten, Ballspielern, Musikanten und Tanzenden*, in «Baessler-Archiv», 28 (1980), pp. 131-53.
Flores Dorantes e F. de Jesús, *Los instrumentos musicales de metal en Mesoamérica*, in AA.VV., *Los procesos de cambio. XV Mesa Redonda*, II, Mexico 1979, pp. 49-58.
Beatriz de la Fuente (cur.), *La pintura mural prehispánica en México*, I, *Teotihuacán*, México 1996.
P.T. Furst, *Shaft Tombs, Shell Trumpets, and Shamanism. A Culture-Historical Approach to West Mexican Archaeology*, Diss. Los Angeles 1966.
P.T. Furst, *Shamanistic Symbolism, Transformation, and Deities in West Mexican Funerary Art*, in R.F. Townsend (cur.), *Ancient West Mexico. Art and Archaeology of the Unknown Past*, Chicago 1998, pp. 168-203.
R. García Moll, D. Juárez Cossio, Carmen Pijoan Aguade, M. Elena Salas Cuesta e Marcela Salas Cuesta, *Catálogo de entierros de San Luis Tlatilco, México. Temporada IV*, México 1991.
Doris Heyden, *La comunicación no verbal en el ritual prehispánico*, México 1979 (Cuadernos de trabajo, 25).
Doris Heyden, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehipánico*, México 1983.
Dorothy Hosler, *The Sounds and Colors of Power. The Sacred Metallurgical Technology of Ancient West Mexico*, Cambridge/Mass. 1994.
St. Houston e K. Taube, *An Archaeology of the Senses. Perception and Cultural Expression in Ancient Mesoamerica*, in «Cambridge Archaeological Journal», 10/2 (2000), pp. 261-94.
P.K. Johansson, *La fecundación del hombre en el mictlan y el origen de la vida breve*, in «Estudios de Cultura Náhuatl», 27 (1997), pp. 69-88.
G. Kubler, *The Iconography of the Art of Teotihuacán*, Washington/D.C. 1967 (Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, 4).
Alisa LaGamma, *A Visual Sonata at Teotihuacan*, in «Ancient Mesoamerica», 2/2 (1991), pp. 275-84.
L. López Luján, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlán*, México 1993.
Lorenza López Mestas Camberos e J. Ramos de la Vega, *Excavating the Tomb at Huitzilapa*, in R.F. Townsend (cur.), *Ancient West Mexico. Art and Archaeology of the Unknown Past*, Chicago 1998, pp. 52-70.
P. Luna Erreguerena, *El caracol marino de piedra rosa*, in E. Matos Moctezuma (cur.), *El Templo Mayor. Excavaciones y estudios*, México 1982, pp. 241-44.
S. Martí, *Instrumentos musicales precortesianos*, México 1968.
S. Martí, *Alt-Amerika. Musik der Indianer in präkolumbischer Zeit*, Leipzig 1970 (Musikgeschichte in Bildern, 2/7).
S. Martí e Gertrude Prokosch Kurath, *Dances of Anáhuac. The Choreography and Music of Precortesian Dances*, Chicago 1964 (Viking Fund Publications in Anthropology, 38).
S. Moreno, *La música en la Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, in «Cuadernos Hispanoamericanos», 134 (1961), pp. 201-15.
F.J. Neumann, *The Rattle-Stick of Xipe Totec. A Shamanic Element in Pre-Hispanic Mesoamerican* Religion, in «Actas del XII Congreso International de Americanistas», 2 (1976), pp. 243-51.
J.A. Ochoa Cabrera, Claudia Linda Cortés Hernández e Nancy Cortés Hernández, *Los oficios de k'ayom. Música Hach Winik (Lacandona)*, México 1998.
Bertina Olmedo Vera, *Los Templos Rojos del Recinto Sagrado de Tenochtitlan*, México 2002 (Colección Científica, 439).
B. de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, I-XIII, A.J.O. Anderson e Ch.E. Dibble (edd.), Santa Fe 1950-1982.
B. de Sahagún, *Primeros Memoriales*, Thelma D. Sullivan (trad.), H.B. Nicholson, A.J.O. Anderson, Ch.E. Dibble, Eloise Quiñones Keber e W. Ruwet (curr.), Norman/Okl. 1997.
O. Schöndube Baumbach, *Instrumentos musicales del occidente de México. Las Tumbas de Tiro y otras evidencias*, in «Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad», 7/28 (1986), pp. 85-110.
Laurette Séjourné, *Arquitéctura y pintura en Teotihuacán*, México 1966.
Ed. Seler, *Altmexikanische Knochenrasseln*, in «Globus», 74/6 (1898), pp. 85-93.
Ed. Seler, *Die holzgeschnitzte Pauke von Malinalco und das Zeichen atl-tlachinolli*, in «Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien», 34 (1904), pp. 222-74.
Th. Stanford, *A Linguistic Analysis of Music and Dance Terms from Three Sixteenth-Century Dictionaries of Mexican Indian Languages*, in «Inter-American Institute for Musical Research Yearbook», 2 (1966), pp. 101-59.
Th. Stanford, *El concepto indígena de la música, el canto y la danza*, in J. Estrada (cur.), *La música de México*, I, *Historia*, México 1984, pp. 63-76.
R.M. Stevenson, *Reflexiones sobre el concepto de música precortesiana en México*, in «Heterofonía», 114-115 (1996), pp. 25-37.
R.G. Wasson, *The Wondrous Mushroom. Mycolatry in Mesoamerica*, New York 1980.

ARND ADJE BOTH

Musica e religione nell'America meridionale

L'America meridionale è un continente dalla notevole cultura musicale e religiosa: tutti gli Stati che ne fanno parte conservano forti tradizioni popolari di matrice indigena, largamente fondate sulla musica e sulla danza. Il Cattolicesimo è la religione ufficiale che domina in tutta l'America meridionale, ma gli scenari religiosi

del continente sono diversi e in continuo mutamento, grazie in particolare alla recente crescita della Chiesa evangelica e allo sviluppo di molte forme religiose alternative, la maggior parte delle quali derivano da tradizioni locali e sono caratterizzate da un notevole sincretismo.

Un tratto comune alla maggior parte delle pratiche religiose dell'America meridionale è il ruolo attribuito alla musica nella religiosità e nella comunicazione con le entità spirituali: la centralità della musica nei riti sacri è stata evidenziata non soltanto dalle ricerche etnologiche ed etnostoriche, ma anche dai reperti archeologici di strumenti musicali di epoca precolombiana. Durante gli ultimi decenni, infatti, l'aumento delle conoscenze generali sulle società precolombiane dell'America meridionale ha fatto sì che esse non fossero più considerate semplicemente marginali e residuali rispetto alle grandi e ben più articolate culture andine. Secondo le ricerche archeologiche più recenti, per esempio, gli insediamenti lungo il Rio delle Amazzoni corrispondevano anch'essi a società complesse e altamente specializzate, perfettamente organizzate secondo princìpi agricoli e con un'intensa vita rituale. Queste scoperte hanno cambiato profondamente la percezione delle civiltà amazzoniche del passato e, in particolare, della loro musica. Pochi reperti archeologici, in realtà, sono stati finora ritrovati in Brasile, a causa delle condizioni climatiche e del fatto che la maggior parte degli strumenti musicali era realizzata con materiali deperibili. Unica eccezione è il flauto di osso di cervo scoperto presso il sito di Madre do Brejo, nella regione nordorientale di Zona da Mata, che si stima risalente a circa 2.000 anni fa. Assai numerosi, invece, sono i ritrovamenti di strumenti musicali sulle Ande e lungo le coste del Pacifico: sonagli di terracotta, cembali di metallo, corni e flauti di pietra e di terracotta e membranofoni di cuoio e legno.

Una notevole quantità di materiale etnografico deriva dagli scritti dei primi viaggiatori che visitarono l'America meridionale durante i secoli XVI e XVII. Un esempio è la descrizione di Jean de Léry dei riti religiosi musicali degli Indios Tupi della costa brasiliana, considerata il primo resoconto di interesse etnomusicologico. I visitatori che attraversarono il continente dalla costa brasiliana al Perù, lungo quel percorso precoloniale che fu chiamato Peabiru, fornirono importanti descrizioni delle grandi feste religiose degli Indios Guarani. Esistono resoconti che documentano come riti musicali simili fossero presenti anche presso numerose altre civiltà stanziate sui bassopiani dell'America meridionale e la ricerca archeologica conferma tali descrizioni con la scoperta di enormi contenitori di terracotta adibiti ad abbeveratoi rituali.

Fin dall'inizio dell'invasione dell'America meridionale da parte degli Europei, i missionari misero in atto un sistematico sforzo strategico per convertire le società indigene al Cristianesimo, cercando di convincerle ad abbandonare le loro convinzioni e i loro culti originari. I metodi dei missionari furono talvolta violenti, prevedendo anche la distruzione degli strumenti musicali e la demonizzazione di certi repertori musicali. Per raggiungere questo obiettivo e attrarre le popolazioni indigene nei centri di evangelizzazione, in tutta l'America meridionale venne strategicamente usata la musica sacra europea, accompagnata dalla traduzione dei testi nelle lingue degli indigeni. Un esempio significativo delle dimensioni dell'attività missionaria è il cosiddetto Sete Povos das Missões (Sette popoli delle missioni), un insieme di centri missionari gesuiti fondati nella zona meridionale del Brasile e in quella settentrionale dell'Argentina nel XVII secolo. In queste *reduções* («riduzioni», come tali missioni venivano chiamate) a centinaia di Indios fu insegnato come comporre e come suonare la musica barocca, che in Europa a quell'epoca si andava diffondendo. Alla fine del XVII secolo Antonio Sepp, un missionario gesuita particolarmente dedito alle attività musicali, scrisse in una sua lettera che musicisti indios suonavano regolarmente durante la messa e che il numero totale di questi suonatori ammontava a circa 3.000 persone.

Durante il periodo coloniale (1500-1822) in Brasile fu portato un grande numero di schiavi dall'Africa occidentale. Le pratiche religiose di queste persone avevano la musica come elemento centrale: ciò influenzò notevolmente la musica e la cultura brasiliane dell'epoca e fino ai giorni nostri. Molti elementi storici riguardanti le pratiche musicali e religiose afrobrasiliane sono stati preservati; in Perù, al contrario, la musica di origine africana fu praticamente ignorata e l'accento fu invece posto sul patrimonio musicale nativo. Entrambi i casi dimostrano, tuttavia, che il periodo coloniale fu determinante per la costruzione della religiosità popolare dell'America meridionale. Per tutte le feste popolari dell'America meridionale, molte delle quali, nonostante le differenze regionali, derivano essenzialmente dal calendario cattolico, l'eredità coloniale è stata in genere interpretata come un fenomeno di sincretismo religioso.

Molte feste popolari nel Brasile contemporaneo sono imperniate sulla danza e sulla musica: alla Festa do Divino Espírito Santo, per esempio, che ricorre sette settimane dopo Pasqua, sono rappresentati diversi generi musicali, come la *congada* e la *catira*; durante questo rito un gruppo di cantori visita le case degli abitanti del villaggio chiedendo delle offerte. Tra il 25 dicembre e il 6 gennaio, invece, in centinaia di città del Brasile viene celebrata la Folia de Reis, i cui canti ricordano i Re Magi e il viaggio da costoro intrapreso per rendere omaggio al

Bambino Gesù. I cantori sono accompagnati da suonatori di *viola* (chitarra a cinque corde), di *pandeiro* (tamburello) e di *cavaquinho* (chitarra a quattro corde simile a un mandolino). Durante le Festas Juninas (Feste di giugno), infine, in cui si celebrano san Pietro, sant'Antonio e san Giovanni, il genere musicale maggiormente suonato è il *forró*, originario del Brasile nordorientale ed eseguito solitamente da un trio composto da un fisarmonicista, che fa anche da cantante, un suonatore di triangolo e uno di *zabumba* (una sorta di grancassa).

Ciò che accade in Brasile, dove la religiosità popolare si esprime attraverso l'attività musicale, rappresenta una realtà diffusa in tutta l'America meridionale, considerato il retaggio culturale comune tra le popolazioni indigene, i colonizzatori e gli immigrati provenienti dall'Europa. Altri esempi di questo fenomeno sono il Señor de los temblores (Cuzco, Perù), il Señor de los Milagros (Lima, Perù) e la Fiesta de Cuasimodo (Cile). Quest'ultima è una processione religiosa che ha luogo la domenica dopo Pasqua. Esiste comunque una grande varietà per quanto riguarda gli strumenti musicali impiegati e i brani musicali in repertorio.

In Perù le feste popolari cattoliche di carattere agricolo sono al centro della vita delle comunità andine di tutti i villaggi, come quello di Conima, dove si celebrano almeno una volta al mese. Durante i riti del *t'inka* e del *ch'alla*, gli Aymara del Perù venerano le divinità locali e certi luoghi sacri, in particolare alcuni fiumi, che considerano vivi e potenti. Colui che costruisce gli strumenti musicali è un membro della comunità considerato detentore di conoscenze esoteriche. Recenti analisi di riti analoghi hanno individuato alcuni simboli indigeni di identità e di sovversione codificati nella musica, nelle coreografie e negli stili delle maschere.

A partire dalla seconda metà del XX secolo la ricerca in ambito etnologico ha dimostrato che lo sciamanismo non consiste soltanto in un sistema di rimedi curativi, ma è fondamentalmente una pratica religiosa che facilita l'interazione tra gli uomini e le entità soprannaturali. La visione del mondo delle società indigene che vivono nei bassopiani dell'America meridionale rivela contemporaneamente un profondo senso religioso e una modalità musicale di percepire il mondo. Presso tutti questi popoli lo sciamano ricopre un ruolo centrale, sia come guaritore sia come mediatore tra gli uomini e gli spiriti. È proprio il legame tra tradizione, mito e vita quotidiana a far sì che queste visioni del mondo possano essere considerate autentici sistemi di pensiero indigeni relativi all'universo, cioè vere e proprie religioni.

Le popolazioni indigene che vivono nella zona centrale del Brasile, nella parte superiore del parco dello Xingu, credono che il cosmo sia popolato da entità spirituali che interferiscono profondamente con la vita umana: spiriti mostruosi e invisibili, connessi con animali, piante e altre entità naturali, che soltanto lo sciamano può vedere grazie allo stato di *trance* autoindotto. Il popolo degli Xinguano crede che tutte le malattie provengano dall'azione di questi spiriti sul corpo umano: gli spiriti lancerebbero contro di esso degli oggetti invisibili, allo scopo di provocare malattie e morte e per sottrarre all'uomo la sua preziosa anima. La cura di un ammalato è profondamente legata a una dimensione estetica, nel senso che il ristabilimento della salute può essere equiparato al ripristino delle condizioni originarie di bellezza. È necessario celebrare un rito in cui viene suonata la musica appropriata allo spirito specifico che ha provocato la malattia. Tutta la musica nativa appartiene a tali entità spirituali e viene suonata nei riti di guarigione per compiacere gli spiriti e trasformarli da nemici dell'infermo a suoi alleati per tutta la vita.

I Guarani rappresentano una delle maggiori società indigene dell'America meridionale: la popolazione totale è pari a circa 150.000 persone, che vivono in Paraguay, Bolivia, Brasile, Argentina e Uruguay. Nonostante più di cinquecento anni di contatto con i colonizzatori europei, di sottomissione al lavoro forzato da parte degli invasori portoghesi e spagnoli e di minacce subìte da parte dei missionari gesuiti allo scopo di estirpare le loro convinzioni religiose, i Guarani continuano a parlare la loro lingua e a suonare la loro musica durante i riti quotidiani. Ogni giorno, quando il sole (l'eroe creatore) sorge all'orizzonte, i Guarani suonano, cantano e danzano, poiché la musica rappresenta la strada per raggiungere il divino. Per i Guarani la comunicazione con gli spiriti è un mezzo per esprimere la loro condizione di orfani, in quanto i loro antenati furono abbandonati dalle divinità quando queste ultime lasciarono la terra. I riti hanno lo scopo di allontanare la malinconia e di esercitare il corpo e, al tempo stesso, servono alla salute e alla cura di tutta la terra. I Guarani Kaiowa utilizzano *maracas* e bastoni ritmici, mentre gli Mbya adoperano anche chitarra, violino e tamburo. I Chiriguano della Bolivia, agghindati di maschere di cuoio o di legno, suonano il flauto *quena* durante il lungo calendario delle festività. L'uso di chitarra e violino da parte degli Mbya è un esempio di come gli strumenti musicali introdotti dai colonizzatori europei nei primi anni di contatto siano stati perfettamente integrati dagli Indios nella loro mitologia tradizionale. Già nel XVII secolo, del resto, un dizionario di lingua guarani redatto dai gesuiti presentava una definizione di *mbaraka* annoverando, oltre al sonaglio, strumenti a corda come la chitarra e il violino. Attualmente i Guarani del Brasile sudorientale e dell'Argentina utilizzano nel corso dei loro riti una chitarra a cinque corde che richiede un'accordatura particolare.

Tutti i riti indigeni attribuiscono un ruolo particolarmente importante alla musica e perciò possono essere considerati di fatto riti musicali. Al tempo stesso queste attività rituali coinvolgono entità spirituali, o soprannaturali, e comprendono miti e credenze mitiche, cioè una visione del mondo, una cosmologia. Gli etnologi hanno studiato la cosmologia amerinda giungendo a definirla come essenzialmente sciamanica, sostenendo cioè che la figura dello sciamano è centrale in tutti i riti e lungo tutto il pensiero mitico, in quanto egli è il soggetto che può percepire le differenti prospettive dell'universo. Diversi studiosi hanno inoltre dato rilievo alla pratica sciamanica come elemento insieme terapeutico e musicale: gli Shipibo-Conibo dell'Amazzonia peruviana, per esempio, traducono i canti sciamanici in disegni invisibili tracciati sulla pelle del paziente.

Negli ultimi decenni le società indigene dell'America meridionale hanno sperimentato un significativo rafforzamento dell'identità nativa e, contemporaneamente, hanno fronteggiato la crescente presenza di varie Chiese protestanti nei loro villaggi. In questo scenario, nel quale le cosmologie indigene hanno dimostrato straordinarie capacità di adattamento oltre che di appropriazione di elementi tipici di queste Chiese, il ruolo della musica è rimasto strategico, come dimostra la popolazione dei Wichi dell'Argentina.

Fin dagli anni '90 del XX secolo si è registrata una notevole crescita delle Chiese evangeliche (e in particolare del Movimento pentecostale) in tutta l'America meridionale. Questo incremento è parallelo al ridimensionamento del Cattolicesimo, in atto perfino in Brasile, che è considerato il Paese cattolico più grande del mondo. Una reazione da parte della Chiesa cattolica è stata la nascita del cosiddetto Movimento carismatico, che ha fatto proprie gran parte delle strategie tipicamente evangeliche direttamente connesse con la musica. Si sono così verificati un incoraggiamento generale della pratica musicale e un'apertura in direzione di una grande varietà di generi musicali, in particolare quelli apprezzati dalle nuove generazioni, come il *rock* e il *rap*. Questo modello, importato dalle Chiese protestanti nordamericane, è oggi ampiamente adottato in Brasile e in tutti i Paesi dell'America meridionale. La musica nera americana, come il *gospel*, ha influenzato in maniera sostanziale la diffusione di questo movimento musicale evangelico. Il Movimento carismatico cattolico, dal canto suo, ha cercato invece di adottare generi musicali di origine popolare, ma le correnti più conservatrici del Cattolicesimo non approvano tali cambiamenti. Il Vaticano, per esempio, ha diffuso un documento con cui ordina il ritorno alla maniera originaria di celebrare la messa, condannando l'uso della musica popolare.

Per la cultura brasiliana ciò che è ufficiale e ciò che è popolare, la religiosità e la superstizione, si fondono in maniera tale da dare vita a un processo generativo che viene costantemente rielaborato. La religiosità brasiliana è un insieme di approcci distinti al sacro, ma è contemporaneamente inclusiva ed esclusiva, con una chiara tendenza al sincretismo. Nuovi centri religiosi si sviluppano accanto alle fedi ufficiali, proponendo un quadro religioso sempre mutevole e in aumento, soprattutto tra le classi più povere. Qualche cosa di simile accade per quanto riguarda la musica brasiliana in generale, che si trasforma costantemente e in maniera creativa dando vita a nuovi generi musicali, come se la religione e la musica costituissero un mezzo per esprimere tanto la protesta sociale quanto il senso della vita. Recenti studi dimostrano che, invece di evidenziare in maniera eccessiva la componente africana delle tradizioni musicali sudamericane, bisognerebbe piuttosto considerare tutti gli importanti apporti che ormai in quelle consuetudini si sono perfettamente integrati.

Un famosissimo esempio di sincretismo brasiliano è il Candomblé, una religione afroamericana organizzata attorno al culto degli antenati mitici africani chiamati *orixas*, ma che fa riferimento anche a figure indigene (i cosiddetti *caboclas*) e ai santi cattolici. La musica, elemento fondamentale del Candomblé, eseguita durante i riti propri di questa forma di culto, rappresenta l'unico mezzo per entrare in contatto con gli spiriti degli antenati, passando per uno stato di *trance* e per la possessione spiritica. La pratica cultuale del Candomblé si sta diffondendo in Argentina e in Uruguay: le strade della capitale di quest'ultimo Paese, Montevideo, sono percorse parecchie volte all'anno dai discendenti delle popolazioni africane, con le loro orchestre di strumenti a percussione. Questi riti, che hanno lo scopo di rinnovare l'identità culturale, sono fortemente caratterizzati da atteggiamenti bellicosi, che la musica contribuisce a riprodurre.

Nelle città dell'America meridionale le giovani generazioni che negli anni '80 del secolo scorso seguivano il movimento New Age sono ancora alla ricerca di nuove modalità di sviluppo della loro religiosità. Per questo motivo si è verificata una notevole crescita degli adepti di religioni orientali come il Buddhismo. Si assiste, peraltro, anche a una energica valorizzazione delle identità locale e regionale, che indirizzano verso pratiche locali più autentiche, come quelle, per esempio, in cui la spiritualità e il mondo indigeno si trovano mescolati. Un esempio, in questa direzione, sono le recenti religioni basate sulle piante psicotrope, come la União do Vegetal (Unione del Vegetale) e il Santo Daime, che prevedono entrambi l'uso della *ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi*). La prima religione comprende nel suo repertorio musicale degli *hinos* (inni), che vengono cantati dalla guida reli-

giosa allo scopo di insegnare e di guidare l'esperienza allucinogena collettiva. Entrambi questi culti, insieme alle pratiche degli sciamani meticci e dei *vegetalistas* (vegetalisti), stanno conoscendo un'ampia diffusione in tutto il Brasile e negli Stati confinanti: non soltanto nei villaggi dell'Amazzonia, dove sono nati, ma anche nelle grandi città. Secondo i *vegetalistas* dell'Amazzonia peruviana è possibile acquisire il potere di curare e di viaggiare nel tempo e nello spazio attraverso la memorizzazione di melodie magiche e di canti, chiamati *icaros*, che si apprendono dagli spiriti delle piante, degli animali e delle rocce in occasione di sogni o di visioni.

Nel Brasile nordorientale, invece, i *toadas* e i *cantigas* guidano i riti religiosi durante i quali i partecipanti bevono gli estratti di una pianta psicotropa chiamata *jurema*. Tra le popolazioni indigene di questa regione tali riti vengono chiamati *toré* e presentano configurazioni diverse a seconda del gruppo che li celebra. Durante il consumo di *jurema*, gli Indios Xukuru intonano i canti *toré* accompagnati da sonagli e da flauti di plastica. Nel rituale di origine africana chiamato *catimbó-jurema* i cantori sono accompagnati dai tamburi. Entrambi questi riti in cui si consuma la *jurema* rivelano nel sottofondo sorprendenti elementi cattolici.

Tutte le esecuzioni musicali fin qui menzionate, e altre come quelle realizzate in occasione del Carnevale, contribuiscono all'estensione delle caratteristiche tipiche dell'ambito religioso verso altri settori sociali e politici. Questi riti non possono essere considerati autentici strumenti politici, ma certamente rafforzano i vincoli dell'identità sociale fondendo simboli etnici e simboli religiosi. Di conseguenza molti gruppi che nel corso della loro storia hanno subìto varie forme di pregiudizio sociale riconoscono oggi che la loro cultura si è preservata soprattutto grazie alla celebrazione dei riti religiosi: è il caso degli Indios del Brasile nordorientale, per i quali tali pratiche hanno oggi la funzione di affermare la loro identità etnica sempre più emergente. Questa particolare miscela di etnicità e religiosità è certamente una caratteristica del rapporto tra musica e religione nell'America meridionale.

BIBLIOGRAFIA

F. Card. Arinze (cur.), *Redemptionis Sacramentum. On Certain Matters to Be Observed or to Be Avoided Regarding the Most Holy Eucharist*, Roma 2004 (trad. it. *Redemptionis Sacramentum. L'Eucaristia azione di Cristo e della Chiesa*, Siena 2006).

Ellen B. Basso, *Musical View of the Universe. Kalapalo Myth and Ritual Performances*, Philadelphia 1985.

R. Bastide, *Les Religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*, Paris 1960.

G.H. Béhague, *Introduction*, in G.H. Béhague (cur.), *Music and Black Ethnicity. The Caribbean and South America*, Miami 1992.

Michelle Bigenho, *Sounding Indigenous. Authenticity in Bolivian Music Performance*, New York 2002.

Patrícia Birman (cur.), *Religião e espaço público*, Saõ Paulo 2003.

J.J. Carvalho, *Ritual and Music of the Sango Cults of Recife, Brazil*, Diss. Belfast 1984.

T. Cooley, *Casting shadows in the field. An introduction*, in G. Barz e T. Cooley (curr.), *Shadows in the Field. New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology*, New York 1997.

R. DaMatta, *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*, Rio de Janeiro 1978.

R. d'Harcourt e Marguérite d'Harcourt, *La Musique des Incas et ses survivances*, Paris 1925.

L. Ferreira, *Los tambores del candombe*, Montevideo 1997.

S. Ferretti, *Repensando o sincretismo*, Saõ Paulo 1995.

M. Garcia, *Conversión religiosa y cambio cultural*, in «Latin American Music Review», 19/2 (1998), pp. 203-17.

Angelika Gebhart-Sayer, *Una terapia estética de los diseños visionarios del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo*, in «América Indígena», 46/1 (1986), pp. 189-218.

C. Geertz, *Religion as a Cultural System*, in *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York 1973 (trad. it. *Interpretazione di culture*, Bologna 1987).

R. Grünewald (cur.), *Toré. Regime encantado dos índio do Nordeste*, Recife 2005.

D.M. Guss, *«Indianness» and the Construction of Ethnicity in the Day of the Monkey*, College Park/Mar. 1995 (Latin American Studies Series, 9).

E.J. Langdon e G. Baer (curr.), *Portals of Power. Shamanism in South America*, Albuquerque 1992.

Glaura Lucas, *Os Sons do Rosário. O Congado Mineiro dos Arturos e Jatobá*, Belo Horizonte 2002.

L.E. Luna, *Icaros. Magic Melodies among the Mestizo Shamans of the Peruvian Amazon*, in J. Langdon e G. Baer (curr.), *Portals of Power. Shamanism in South America*, Albuquerque 1992, pp. 231-53.

R.J. Menezes Bastos, *Apúap World Hearing. On the Kamayurá Phono-Auditory System and the Anthropological Concept of Culture*, in «The World of Music», 41/1 (1999), pp. 85-96.

Deise Lucy Montardo, *Através do «Mbaraka». Música e xamanismo guarani*, Diss. Saõ Paulo 2002.

Regina Novaes, *Errantes do novo milênio. Salmos e versículos bíblicos no espaço público*, in Patrícia Birman, *Religião e espaço público*, Saõ Paulo 2003.

A. Piedade, *O canto do Kawoká. Musica, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu*, Diss. Florianópolis 2004.

Suzel Ana Reily, *Voices of the Magi. Enchanted Journeys in Southeast Brazil*, Chicago 2002.

R.R. Romero (cur.), *Musica, danzas y mascaras en los Andes*, Lima 1993.

V. Rondón, *Musica y ritualidad misional en el Chile colonial. Raíces de la religiosidad popular actual*, in Maria Elizabeth Lucas e R.J. de Menezes Bastos (curr.), *Pesquisas Recentes em Estudos Musicais no Mercosul*, Porto Alegre 2000 (Série estudos, 4).

Anna C. Roosevelt (cur.), *Amazonian Indians from Prehistory to the Present. Anthropological Perspectives*, Tucson 1994.

W. Sánchez, *La Plaza Tomada. Proceso histórico y etnogénesis musical entre los Chiriguano de Bolivia*, in «Latin American Music Review», 19/2 (1998), pp. 218-43.
A. Sepp, *Viagem às Missões jesuíticas e trabalhos apostólicos* (1698), Saõ Paulo 1980.
T. Turino, *Moving Away from Silence. Music of the Peruvian Altiplano and the Experience of Urban Migration*, Chicago 1993.
H. Vianna, *O mistério do samba*, Rio de Janeiro 1995 (trad. it. *Il mistero del samba. Contaminazione e fantasmi dell'autenticità*, Milano 1998).
E. Viveiros de Castro, *Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», 4 (1998), pp. 469-88.
R.M. Wright (cur.), *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, Campinas 1999.

ACÁCIO TADEU DE CAMARGO PIEDADE
e DEISE LUCY OLIVEIRA MONTARDO

NAHUA, RELIGIONE DEI. Gli Indios Nahua parlano dialetti nahuatl e costituiscono attualmente il più grande gruppo etnico del Messico. Si tratta di circa 800.000 persone, che vivono principalmente nel Distretto Federale e negli Stati di Messico, Morelos, Puebla, Tlaxcala, Guerrero, Veracruz e San Luis Potosí. Una popolazione più ridotta è presente anche negli Stati di Jalisco, Nayarit, Oaxaca e Tabasco. La proporzione dei Nahua nel Messico centrale è in leggera diminuzione, ma il numero assoluto è abbastanza stabile e a questo si devono aggiungere i milioni di abitanti dei villaggi che, pur parlando spagnolo, conservano alcuni elementi dell'eredità culturale dei Nahua. Per tutti costoro sopravvivono le vestigia dell'antica religione preispanica dei Nahua, mescolate a un Cattolicesimo che conserva gran parte delle caratteristiche che derivano dalla sua origine spagnola, durante il XVI secolo.

Il Cattolicesimo popolare dei numerosi villaggi abitati dai Nahua costituisce molto di più che una semplice patina superficiale sovrapposta a un sostrato preispanico: esso rappresenta il significato più autentico della vita del villaggio. La solidarietà sociale, per esempio, viene espressa in termini di parentela spirituale, nelle forme del patrocinio e della commensalità rituale. Il patrocinio è associato non solamente con i sacramenti (battesimo, prima comunione, cresima e matrimonio), ma anche con alcune cerimonie non sacramentali che vanno dalla benedizione delle case, dei negozi, dei trattori e dei camion fino alle cerimonie per ottenere una guarigione o il buon esito negli esami scolastici. Il battesimo, gli altri sacramenti e tutti gli oggetti e le persone così benedette e santificate vengono uniti in una sorta di grande famiglia spirituale (il villaggio e il vicinato vengono concettualizzati come una comunità sacra).

La vita all'interno di questa famiglia spirituale è simboleggiata dalla *fiesta*, che possiede una chiara somiglianza con l'Eucarestia e con l'*agape* (la festa dell'amore) dei primi cristiani. La *fiesta*, o pasto rituale, consiste in genere in tre portate – riso, tacchino in salsa di *mole* e fagioli – accompagnate da bevande alcoliche. La *fiesta* serve a onorare i santi patroni del vicinato e del villaggio e segna i riti sacramentali di passaggio. Essa produce una condizione di convivialità e la sua preparazione promuove un'amicizia duratura, come conseguenza della richiesta agli abitanti del villaggio di donare generosamente il loro tempo e le loro risorse a beneficio degli altri. Il simbolismo familiare e i sentimenti legati al sistema della *fiesta* trovano la loro più ricca espressione durante la stagione del Natale e della Candelora, quando il tempo delle festività si concentra sulla Sacra Famiglia – Gesù bambino, Maria e Giuseppe.

Il 3 maggio, o in una data vicina, si svolge la *fiesta* per onorare le croci collocate sulle montagne, che proteggono le comunità e i loro vicini durante la stagione delle piogge. All'interno di un culto di tipo meteorologico che si celebra nella zona settentrionale dello Stato di Morelos, queste croci sono associate a san Michele arcangelo, a quattro santi che lanciano fulmini e a un gruppo di «nani della pioggia» (*awaque*). Gli sciamani che agiscono sugli eventi meteorologici celebrano le loro cerimonie in speciali edifici sacri collocati sulle montagne all'inizio di maggio e ancora nella prima parte di novembre, in genere all'inizio e alla fine della stagione delle piogge.

Ma accanto ai santi e ai membri della Sacra Famiglia esistono numerosi esseri maligni, in qualche modo lega-

ti a una primordialità adamica, che minacciano i villaggi. Alcuni di questi esseri vengono messi alla berlina dai danzatori che spesso, in occasione del Carnevale o nelle fiere di paese, rappresentano per esempio il diavolo in una figura vestita di rosso e con le corna. Talora, invece, il diavolo appare abbigliato come un gentiluomo spagnolo, un *hacendado*, a cavallo. Altri esseri sinistri sono la Morte; gli spiriti dei bambini non battezzati, che offrono alla donne denaro in cambio di favori sessuali; alcuni esseri-animali, detti *naguales*, che molestano gli ubriachi e la donne nelle strade buie durante la notte; *La Llorona*, anche nota come *La Malinche*, una apparizione in forma di sirena che provocò l'aborto o la morte dei suoi figli dopo essere stata abbandonata da un amante, solitamente identificato con il *conquistador* spagnolo Cortés; le streghe, che producono malattie e povertà e succhiano il sangue dal collo dei bambini; il Serpente d'acqua e il Piccolo bue, due animali di tipo soprannaturale che portano la pioggia e i venti che danneggiano i campi; e infine gli spiriti dannosi chiamati *ehecame* (soffi di vento) o *los aires*. Gli *ehecame* possono provocare paralisi, tic e convulsioni, nevralgie, svenimenti, reazioni allergiche e molte altre malattie. Le streghe usano una tecnica chiamata *aire echado* (aria gettata), nella quale i resti di una tomba contenente un *tonalli*, un'anima-ombra, vengono mescolati con altri ingredienti e lanciati contro l'abitazione della vittima.

Gli *ehecame* possono anche provocare il *susto* (spavento), una reazione emotiva che affligge l'anima-ombra di una persona e produce depressione, insonnia e perdita di appetito. Le diverse parti dell'anima-ombra sono normalmente veicolate dalla circolazione sanguigna, ma in risposta allo spavento esse si ritraggono verso il cuore o addirittura abbandonano il corpo. In alcune comunità i frammenti dell'anima-ombra sono considerati simili ad animali oppure si afferma che possono assumere la forma di animali quando sono fuori dal corpo. Le persone con una natura debole sono naturalmente le più vulnerabili allo spavento.

Lo spavento e altre credenze suggeriscono l'idea che chi possiede una natura forte – anche se eventualmente contaminata – gode comunque di una maggiore protezione contro il male rispetto a chi ha una natura debole o troppo sensibile. La natura, infatti, così come lo spirito, appare un elemento necessario e irrinunciabile nella composizione della persona. I riti dei Nahua esprimono quindi continuamente il ruolo fondamentale del male e della natura nello schema complessivo della cose. Le rappresentazioni rituali de La Malinche, di Cortés, degli Huehuenches (gli anziani), delle Tenanchis (le nonne di Gesù Bambino), nonché delle figure del toro e del cervo, testimoniano l'importanza di una certa primordialità adamica. Nell'imitazione dell'uccisione del toro e nella caccia al cervo, infatti, l'uccisore/cacciatore assume un ruolo analogo a quello del serpente che tenta Adamo ed Eva. Le Tenanchis, per esempio, appaiono durante il periodo tra Natale e la Candelora come figure che adescano e tentano Eva. Anche le danze degli Huehuenches durante il Carnevale rievocano qualche cosa che ha che fare con la primordialità adamica, ma in una maniera assai più sinistra: come agenti di Erode, infatti, essi rappresentano i nemici di Gesù Bambino. In alcune comunità la lotta tra le forze del bene e quelle del male viene fortemente drammatizzata, durante le feste locali, attraverso la rappresentazione di battaglie simulate tra i «Cristiani» e i «Mori».

Il complesso rituale dei Nahua conserva quindi numerose vestigia dell'antico pantheon preispanico, ma la sua struttura fondamentale è certamente cristiana: Eva e, attraverso di lei, Adamo vengono ingannati dal serpente e perciò viene loro negata l'immortalità, ma essi generano al contempo la vita naturale; in opposizione, Cristo viene ucciso da agenti del diavolo, ma la sua morte fornisce comunque l'immortalità spirituale. La tendenza a costruire queste polarità concettuali proviene forse agli abitanti dei villaggi dei Nahua dall'esperienza quotidiana della realtà e dalle contraddizioni della vita contadina. Essi accettano i valori spirituali, ma le esigenze della vita ricordano continuamente loro l'importanza della natura e del problema sempre presente del male.

[Vedi anche *AZTECHI, RELIGIONE DEGLI*; *CRISTIANESIMO NELLE AMERICHE*; e inoltre *SINCRETISMO*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

Una classica monografia etnografica, dedicata a una comunità di Nahua, ma che offre molte informazioni sulla religione, è W. Madsen, *The Virgin's Children*, Austin/Tex. 1960. H.G. Nutini e Betty Bell, *Ritual Kinship. The Structure and Historical Development of the Compadrazgo System in Rural Tlaxcala*, Princeton 1980: una completa descrizione del sistema del patrocinio rituale. Ottima analisi delle concezioni dei Nahua, antiche e moderne, sull'anima e su altri concetti è A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México 1980. D. Cordry, *Mexican Masks*, Austin/Tex. 1980: sulle maschere e i costumi rituali di varie regioni, compresa quella abitata dai Nahua.

[Aggiornamenti bibliografici:

J. Alcina Franch, *Mitos y literatura azteca*, Madrid 1989 (trad. it. *Miti e letterature precolombiani*, I, *Aztechi*, Torino 1991).

Louise M. Burkhart, *A Nahuatl Religious Drama of c. 1590*, in «Latin American Indian Literatures Journal», 7 (1991), pp. 153-71.

Louise M. Burkhart, *Flowery Heaven. The Aesthetic of Paradise in Nahuatl Devotional Literature*, in «Res. Anthropology and Aesthetics», 21 (1992), pp. 89-109.

History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca, J. Bierhorst (trad.), Tucson 1992.
F.J. Neumann, *Experience of Time in Nahuatl Religion*, in «Journal of the America Academy of Religion», 44 (1976), pp. 255-63].

JOHN M. INGHAM

NAVAJO, RELIGIONE DEI. I Navajo, che contavano circa 170.000 individui alla fine del secolo scorso, vivono principalmente nella Navajo Nation, una riserva grande all'incirca come il New England, a cavallo tra l'Arizona settentrionale e il New Mexico. I dati archeologici e linguistici indicano che essi giunsero tardi nel Sud-Ovest americano, tra il 1000 e il 1525 d.C. Entrati in contatto con gli Spagnoli e con popolazioni pueblo, anche i Navajo intrapresero l'allevamento di cavalli, pecore e capre e si dedicarono all'agricoltura. Secondo molti antropologi, i rifugiati pueblo che cercarono scampo presso i Navajo dopo la rivolta del 1680 ne influenzarono ampiamente la religione. Certe similitudini tra le leggende navajo delle origini e le corrispettive leggende pueblo, nonché i parallelismi tra le due cosmologie e l'impiego di maschere rituali e di dipinti di sabbia risalgono probabilmente a quel periodo.

Cosmogonia e visione del mondo. Il mito delle origini navajo narra dell'emersione del popolo navajo dai mondi sotterranei alla Superficie della Terra. Servendosi di un involto di medicina portato con loro dai mondi sotterranei, Primo Uomo, Prima Donna e altre Sacre Persone eseguirono una cerimonia notturna sul luogo dell'emersione dal mondo sotterraneo, nel corso della quale collocarono al loro posto le «forme interiori» dei fenomeni naturali (terra, cielo, montagne sacre, piante e animali), creando in tal modo il mondo presente. In questo mondo nacque Donna Mutevole la quale, incinta del sole, diede alla luce due gemelli. I gemelli uccisero vari mostri che mettevano in pericolo le Sacre Persone, mentre Donna Mutevole, grazie all'involto di medicina datole da Primo Uomo, creò il mais e, da residui epidermici strofinati via dalla sua pelle, creò anche le persone della Superficie della Terra, ossia il popolo dei Navajo.

Il mito di creazione navajo indica che non vi è dicotomia tra il naturale e il soprannaturale nella religione dei Navajo. L'umano (le Persone della Superficie della Terra) e il divino (le Sacre Persone) sono anzi concepiti nell'ambito dello stesso complesso di forze motivanti: la nozione di «vento» (*nítch'i*); il concetto di forma interiore (*bii'gistíín*), o «quel che sta dentro» (*bii'sizíinii*); e le opposte nozioni di «condizioni favorevoli», ossia l'armonia e l'equilibrio (*hózhǫ́*) e «cattive condizioni», ossia disarmonia e disordine (*hóchǫ́'*).

Il vento è un fenomeno unitario ed è la fonte di tutta la vita, del movimento e del comportamento. Tuttavia, esso ha vari aspetti che rivestono funzioni differenti e portano differenti nomi. Prima dell'Emersione, i venti fornivano i mezzi di vita (ossia il respiro) agli abitanti dei mondi sotterranei. Dopo l'Emersione, a ogni punto cardinale apparvero nebbie luminose e in ognuna delle quattro direzioni vennero create quattro montagne sacre. Ogni direzione possiede una forma interiore (*bii'gistíín*) e un vento a essa strettamente associato. Dai quattro punti cardinali questi venti forniscono i mezzi per vivere, il movimento, il pensiero e la comunicazione tra i fenomeni naturali, le Sacre Persone e i Navajo. Il Figlio del Vento è inviato a guidare e consigliare le Persone della Superficie della Terra. Infine, ciascun navajo ha anche un «vento dentro di sé» (*nítch'i bii'sizíinii*) che entra nell'essere umano alla nascita e guida l'individuo.

Sia i fenomeni naturali, sia gli esseri umani possiedono dunque delle forme interiori, «quelle che stanno dentro», animate dal vento. Come ha scritto Gary Witherspoon: «Nella maggior parte dei casi le Sacre Persone del quinto mondo sono le forme interiori di vari fenomeni e forze naturali, compresi gli animali. "Quelli che stanno dentro" sono i poteri che controllano e animano la natura. Il cerimoniale navajo ha il compito di controllare le Sacre Persone, che sono le forme interiori e gli agenti di controllo dei fenomeni naturali» (Witherspoon, 1983, p. 575).

Le Sacre Persone (*diyin dine'é*) sono immuni da pericolo, rovina e morte: la loro sacralità non consiste nella rettitudine morale, bensì nella potenza. Tocca ai Navajo mantenere relazioni armoniche con le Sacre Persone, le quali possono però essere persuase a intervenire nel caso in cui un individuo si ammali in seguito a un contatto improprio con loro. Nella religione navajo il termine *hózhǫ́* si riferisce a una condizione positiva o ideale. La frase *są'áh naaghái, bik'eh hózhǫ́* (lunga vita in perfetta felicità e armonia) ricorre nella maggior parte dei canti e delle preghiere rituali ed esprime in modo esemplare l'ideale navajo. Come sostiene Witherspoon: «Lo scopo della vita navajo in questo mondo è vivere fino alla maturità nella condizione descritta come *hózhǫ́* e morire in tarda età: in tal modo, si viene alla fine incorporati nella bellezza universale, nell'armonia e nella felicità descritte come *są'áh naaghái, bik'eh hózhǫ́*» (Witherspoon, 1983, p. 573).

La malattia è ritenuta uno stato di «condizione cattiva» (*hóchǫ́'*), risultato dal contatto dell'individuo con qualche elemento «pericoloso». Wyman e Kluckhohn (1938, pp. 13s.) elencano quattro gruppi di «fattori eziologici» che possono provocare malattie: 1) i fenomeni naturali come i lampi, il vento e i tuoni; 2) alcuni tipi di animali, tra i quali l'orso, il cervo, il coyote, il

porcospino, i serpenti, l'aquila e i pesci; 3) il contatto con gli accessori cerimoniali in periodi inappropriati; e 4) i fantasmi dei Navajo, gli estranei, le streghe e i lupi mannari. Quando la malattia è provocata da un attacco diretto, si ritiene che l'«arma» (*deezláá'*) o la «freccia» (*bik'a'*) dell'animale, oppure il fulmine, rimangano all'interno della persona, o che l'«interiorità» o il vento (*níłch'i*) di un animale pericoloso, di un fenomeno naturale, di una strega o di un fantasma entri nel corpo e diventi, temporaneamente o permanentemente, il «vento interiore» della persona. Il processo di cura tramite il «canto» navajo è volto a rimuovere le «cose cattive», come la rabbia, le armi oppure l'«essere interno» penetrato nel corpo del malato, affinché quest'ultimo possa riguadagnare lo stato di *hózhǫ́*.

Tipi di canti. Gli antropologi hanno identificato ventiquattro complessi di canti dei quali, negli anni '70 del secolo scorso, soltanto otto erano ancora diffusi ed eseguiti correntemente, mentre sei erano ormai estinti e quattro stavano cadendo in disuso. Sia i consulenti navajo, sia gli antropologi non concordano pienamente sull'ordine sistemico di questi canti (vedi Wyman e Kluckhohn, 1938; Haile, 1938; Reichard, 1950; Wyman, 1983; Witherspoon, 1983; e Werner et al., 1983).

Una delle cerimonie principali dei Navajo, in ogni caso, è la Via della Benedizione. Il suo mito (la cui narrazione completa è contenuta in Wyman, 1970) narra gli eventi della creazione del popolo navajo dopo l'Emersione, eventi incentrati soprattutto sulle azioni di Donna Mutevole. La cerimonia della Via della Benedizione, che dura due notti, ha lo scopo di prevenire lo stato di *hóchǫ́'* e preservare lo stato di *hózhǫ́*, ossia di benedizione. Anche il Kinaalda, il rito di pubertà femminile, si serve dei canti della Via della Benedizione nel ricordare la prima mestruazione di Donna Mutevole.

La Via del Nemico (*'anaa'jí*), al contrario, serve a contrastare il contatto con gli altri popoli e a esorcizzarne i fantasmi. Secondo Wyman (1983, p. 541) questo rito faceva parte di un gruppo di cerimonie di guerra ormai quasi completamente cadute in disuso ed è stato ora inserito tra altre cerimonie dette Via del Male (*hóchǫ́'ojí*). La Via del Nemico dura tre notti e il suo simbolismo verte per lo più sulla guerra e sull'esorcismo delle «cose cattive»; la cerimonia include una finta battaglia e la caccia di uno scalpo.

Altri canti (i più famosi dei quali sono la Via della Caccia, la Via della Bellezza, la Via della Montagna, la Via della Notte e la Via del Vento navajo) sono soggetti all'uno o all'altro dei tre modi in cui si possono eseguire i canti: la Via della Vita, la Via del Male e la Via della Santità. Al rito della Via della Vita possono essere ricondotti due canti e uno di essi, detto Via della Selce, riveste ancora grande importanza. Alla Via della Vita si ricorre per curare le ferite accidentali: nel corso del rito, il paziente che intraprende il trattamento è dipinto di rosso, colore della carne e del sangue, che simboleggia il ritorno alla vita e alla salute. Il rito della Via del Male è invece caratterizzato dalle tecniche per esorcizzare i fantasmi dei Navajo e per scacciare le «cose cattive». La maggior parte dei canti viene tuttavia eseguita secondo il rito della Via della Santità, indirizzato alle Sacre Persone e volto ad attrarre il bene e a curare il paziente. Per questa ragione, è opportuno affrontare nel dettaglio la versione navajo del rito della Via della Santità per illustrarne i temi e il processo stesso di risanamento del paziente.

I canti della Via della Santità. I canti della Via della Santità navajo durano due, cinque o nove notti (una «notte» è l'arco di tempo compreso da un tramonto all'altro) e sono costituiti da cerimonie collegate in un determinato ordine. Molti di questi riti comprendono anche un bagno, la realizzazione di dipinti di sabbia, una cerimonia di sudorazione a scopo emetico e un canto che si protrae per l'intera notte finale del rito. Ciascuna cerimonia è composta di atti rituali diretti contro i fattori eziologici (per esempio, orsi, serpenti o fulmini) cause della malattia che è chiamata a curare.

Il modello navajo del cosmo, così com'è narrato nel mito della creazione, viene espresso nell'ambientazione della cerimonia stessa. Il canto è eseguito in uno *hogan* navajo, circolare come l'orizzonte. Il movimento, durante un rito, è sempre in senso orario o «nella direzione del sole». Gli uomini siedono nel lato sud dello *hogan*, mentre le donne siedono nel lato nord, il cantore si posiziona nel lato sud-ovest e il paziente, quando rimane fermo, nel lato nord-ovest. L'Est, dove si trova la porta dello *hogan*, è associato con i *diyin*, e dunque i bastoni della preghiera e le altre offerte sono depositati verso est. Il Nord è invece associato con lo *hóchǫ́'*, e gli oggetti che sono stati a contatto col paziente per rimuovere lo *hóchǫ́'* sono quindi depositati a nord. Ogni canto si serve del colore e del simbolismo direzionale come un codice compendiato atto a ordinare e interpretare la miriade di azioni rituali eseguite durante il rito.

Nel corso della cerimonia, il cantore si serve di una serie di oggetti rituali che comprendono: 1) i feticci che formano parte integrante dei suoi strumenti; 2) gli oggetti costruiti durante il rito, come i bastoni di preghiera e i dipinti di sabbia, provenienti in parte dai suoi strumenti e in parte da materiali (come pietre, radici di yucca e farina di granturco) appositamente richiesti ai parenti del paziente; e 3) medicine preparate durante il rito con i pollini e le erbe che fanno parte dell'armamentario del cantore.

Durante il rito, gli oggetti rituali sono combinati con diversi tipi di atti rituali: dotazioni alle Sacre Persone,

azioni che identificano il paziente con il soprannaturale e azioni di rimozione che liberano il corpo del paziente dalle «cattive condizioni». L'identificazione con le Sacre Persone ha luogo mediante azioni di «attribuzione» o «inclusione», per esempio premendo strumenti o sostanze dell'armamentario del cantore contro il corpo del paziente così da renderlo *diyin*. Altre importanti azioni rituali sono la somministrazione al paziente di «cibo sacro» o di medicine a base di erbe, l'applicazione sul suo corpo di sabbia proveniente dai dipinti che raffigurano poteri soprannaturali e l'inalazione della brezza dell'alba, o *nítch'í*, al termine del canto. Vi sono, poi, diverse azioni atte a rimuovere le «cose cattive», come la «cerimonia di scioglimento», durante la quale involti contenenti piume o erbe legate con strisce di yucca vengono premuti contro il paziente e poi strappati via e, ancora, il vomito indotto durante la cerimonia di sudorazione a scopo emetico.

I tre temi della dotazione, della rimozione e dell'identificazione ricorrono più volte nel corso dell'intero canto della Via della Santità e vengono ripetuti in ogni subcerimonia, in ogni preghiera e in ogni serie di canti. Tuttavia, uno di essi può essere dominante o enfatizzato in una certa subcerimonia. Durante la cerimonia dei bastoni della preghiera, nella quale un potere soprannaturale è costretto ad aiutare un paziente, prevale la dotazione; nel corso di una cerimonia di sudorazione a scopo emetico è cruciale la rimozione dello *hóchǫ́'*, e in una cerimonia incentrata sui dipinti di sabbia l'identificazione del paziente con il *diyin* è lo scopo primario.

Confronti. Singolari affinità accomunano le cerimonie dei Navajo con quelle degli Apache da un lato, e con quelle dei Pueblo dall'altro. Sia i Navajo sia gli Apache enfatizzano il tema centrale della lunga vita ed entrambi incentrano le proprie cerimonie sull'individuo, ossia sull'azione di cambiare lo stato di una persona tramite la dotazione, la rimozione di oggetti malvagi e l'identificazione con un potere soprannaturale. Così come la religione pueblo, anche la religione navajo comporta una visione del cosmo strutturato in un universo limitato, in cui il mondo presente sta all'apice di diversi mondi stratificati dai quali sono emersi gli antenati. Il rituale navajo replica il cosmo in forma più chiara di quanto non accada nel rituale apache; tuttavia, impiegando a tal fine colore, sesso e simbolismo direzionale, la religione navajo si avvicina piuttosto al rito e alla visione del mondo dei Pueblo (vedi Heib, 1979; Tedlock, 1979; e Ortiz, 1969).

Le affinità tra le cerimonie di Navajo, Apache e Pueblo suggeriscono l'esistenza di tratti unificanti nel cerimonialismo delle culture native del Sud-Ovest. La religione dei popoli sudoccidentali, così come quella di altre culture native americane, è strettamente legata all'ambiente naturale. Le cosmologie dei nativi affondano le proprie radici in concezioni del tempo e dello spazio che dispongono il territorio secondo una forma particolare, permeandolo di significati soprannaturali. Gli oggetti naturali vengono trasformati in oggetti rituali e impiegati per attirare i poteri soprannaturali positivi, per rimuovere i poteri dannosi e per rappresentare la presenza sacra. I professionisti del cerimoniale si servono di questi oggetti e delle azioni rituali per comunicare con i poteri soprannaturali, al fine di assicurare alla comunità che le piante selvatiche e coltivate così come la vita animale continueranno ad abbondare, e che la salute e la prosperità individuale e comunitaria saranno preservate.

BIBLIOGRAFIA

D.F. Aberle, *The Navajo Singer's 'Fee'. Payment or Prestation?*, in D.H. Hymes e W.E. Bittle (curr.), *Studies in Southwestern Ethnolinguistics*, The Hague 1967, pp. 15-32.

B. Haile, *Navaho Chantways and Ceremonials*, in «American Anthropologist», 40 (1938), pp. 639-52.

L. Heib, *Hopi World View*, in A. Ortiz (cur.), *Handbook of North American Indians*, IX, Washington/D.C. 1979, pp. 577-80.

B. Kaplan e D. Johnson, *The Social Meaning of Navajo Psychopathology and Psychotherapy*, in A. Kiev (cur.), *Magic, Faith, and Healing*, New York 1964, pp. 203-29.

Louise Lamphere, *Symbolic Elements in Navajo Ritual*, in «Southwestern Journal of Anthropology», 25 (1969), pp. 279-305.

Louise Lamphere, *Southwestern Ceremonialism*, in A. Ortiz (cur.), *Handbook of North American Indians*, X, Washington/D.C. 1983, pp. 743-63.

J.K. McNeley, *Holy Wind in Navajo Philosophy*, Tucson 1981.

A. Ortiz, *The Tewa World. Space, Time, Being and Becoming in a Pueblo society*, Chicago 1969.

Gladys A. Reichard, *Navajo Religion. A Study of Symbolism*, I-II, New York 1950, rist. Princeton 1990.

D. Tedlock, *Zuni Religion and World View*, in A. Ortiz (cur.), *Handbook of North American Indians*, IX, Washington/D.C. 1979, pp. 499-508.

O. Werner, A. Manning e K.Y. Begishe, *A Taxonomic View of the Traditional Navajo Universe*, in A. Ortiz (cur.), *Handbook of North American Indians*, X, Washington/D.C. 1983, pp. 579-91.

G. Witherspoon, *Navajo Kinship and Marriage*, Chicago 1975.

G. Witherspoon, *Language and Reality in Navajo World View*, in A. Ortiz (cur.), *Handbook of North American Indians*, X, Washington D.C. 1983, pp. 570-78.

L.C. Wyman, *Blessingway. With Three Versions of the Myth Recorded and Translated from the Navajo by Father Berard Haile*, Tucson 1970.

L.C. Wyman, *Navajo Ceremonial System*, in A. Ortiz (cur.), *Handbook of North American Indians*, X, Washington/D.C. 1983, pp. 536-57.

L.C. Wyman e Flora Bailey, *Idea and Action Patterns in Navaho*

Flintway, in «Southwestern Journal of Anthropology», 1 (1945), pp. 356-77.
L.C. Wyman e C. Kluckhohn, *Navajo Classification of Their Song Ceremonials*, Menasha/Wis. 1938 (Memoirs of the American Anthropological Association, 50).
[Aggiornamenti bibliografici:
W. Aronilth, Jr., *Foundation of Navajo Culture*, Navajoland 1991.
In italiano segnaliamo:
M. Massignan, *I Navajo. La via della bellezza*, Milano 1999.
Fabrizia Salvi, *Elementi per la ridefinizione dei concetti di etnia, minoranza, nazione. Emblematicità del caso dei Navajo*, Gorizia 1999].

LOUISE LAMPHERE

NEOLIN, noto come Profeta dei Delaware, fu una guida religiosa attiva presso gli Indiani Delaware dell'Ohio negli anni '60 del XVIII secolo. Neolin, il cui nome significa «l'illuminato», fu uno dei profeti delaware comparsi, verso la fine del XVIII secolo, nelle aree dei fiumi Susquehanna e Allegheny in Pennsylvania e dei fiumi Cuyahoga e Muskingum in Ohio. Gli insegnamenti del profeta conobbero vasto seguito presso le tribù della frontiera. Pontiac, noto capo Ottawa, volle vedere nel messaggio del profeta la giustificazione divina dei propri tentativi di unire le tribù della frontiera. Tramite Pontiac, Neolin influì sulle linee politiche di una ventina di tribù dal lago Ontario al Mississippi, compresi gli Ojibwa, gli Ottawa, i Potawatomi, i Seneca, gli Uroni, i Miami, gli Shawnee e i Delaware. Pontiac attenuò in qualche misura le spinte antieuropee del messaggio di Neolin sostenendo i diritti dei Francesi contro gli interessi britannici. Tutte le disfatte degli Inglesi negli anni '60 del XVIII secolo a ovest dei monti Allegheny dipesero non soltanto dalla *leadership* di Pontiac, ma anche dal carisma del messaggio del Profeta dei Delaware.

Il messaggio giunse a Neolin nel corso di un viaggio onirico presso la dimora montana del Maestro di Vita, o Grande Spirito. Il Maestro affidò al profeta il compito di intimare al suo popolo di abbandonare il vizio dell'alcol, la promiscuità sessuale, le lotte intestine e le pratiche magiche dedicate agli spiriti malvagi. Inoltre, i Delaware avrebbero dovuto respingere tutte le influenze dei bianchi e tornare a cacciare con arco e frecce. Dal punto di vista rituale, essi avrebbero dovuto purificarsi tramite l'astinenza sessuale e l'impiego di emetici, e avrebbero dovuto reintrodurre la pratica dei sacrifici. Da queste riforme sarebbe scaturito un rinnovato vigore, tale da consentire loro di cacciare i bianchi dal continente (Peckham, 1947).

Il Maestro di Vita donò al profeta anche un bastone recante una preghiera, scritta in geroglifici nativi, che avrebbe dovuto essere recitata ogni mattina e ogni sera da tutti i seguaci. John Heckewelder, un missionario moraviano che visse all'epoca con i Delaware, narrò di aver visto una mappa impiegata dal profeta nel corso delle sue prediche (Heckewelder, 1876). Al centro della mappa spiccava un riquadro raffigurante la dimora del Grande Spirito. Questa terra, piena di selvaggina e di foreste, era stata la meta del viaggio dell'anima dopo la morte. Ormai, però, essa era divenuta quasi del tutto inaccessibile a causa delle barriere poste dai bianchi, e soltanto poche anime riuscivano ad accedervi. La maggior parte delle anime cadeva nelle mani del male nel tentativo di superare le barriere, ed era condotta in una terra arida e di scarsa selvaggina.

A est del riquadro interno il profeta aveva disegnato una mappa delle terre un tempo occupate dai Delaware e ora sotto il controllo degli Inglesi. Una volta i Delaware dimoravano presso l'oceano e nelle aree costiere, dove cacciavano, coltivavano e pescavano tranquillamente; in seguito, avevano consentito l'insediamento degli Europei, avevano ceduto o svenduto i loro terreni ed erano diventati dipendenti dalle merci dell'uomo bianco. In conseguenza della loro insensatezza e dell'avidità di acquisizione inglese, i Delaware erano stati condannati alla migrazione, alla frammentazione e alla disgregazione. Se, tuttavia, i Delaware si fossero conformati agli insegnamenti del profeta, avrebbero potuto riprendere la loro terra e tornare al loro precedente stile di vita.

Neolin svolse un ruolo essenziale nell'aiutare il suo popolo a interpretare le circostanze della propria esistenza. Nell'immagine del paradiso da lui proposta, i Delaware vedevano quella che era stata, fino a poco prima, la loro perduta condizione. Nell'immagine della regione dello spirito malvagio, i Delaware riconoscevano la spoliazione della terra occupata dagli insediamenti bianchi. L'accesso al paradiso non soltanto costituiva un evento escatologico difficile da realizzare, ma rendeva necessaria l'espulsione storica dei bianchi. Il messaggio di Neolin implicava poi una dimensione più profonda, non sempre compresa da Pontiac: era stato il Grande Spirito a permettere ai bianchi di controllare la terra e a sottrarre la selvaggina, come punizione per l'immoralità degli Indiani. La mappa di Neolin rappresentava non soltanto le barriere elevate sulla terra e nei cieli, ma anche nei cuori del suo popolo, corrottosi a causa della dipendenza dai bianchi. E, cosa ancor più grave, la crescente dipendenza dai bianchi erodeva la precedente dipendenza degli Indiani dalle forze spirituali della foresta, dei campi, dei torrenti e del cielo. Soltanto una purificazione spirituale e una riforma morale avrebbero potuto infondere loro la forza interiore necessaria a tagliare i ponti con i bianchi e avrebbero

consentito loro di tornare a quello stato paradisiaco che avevano abbandonato. Il profeta interpretava la situazione sociale e storica del suo tempo tramite il simbolismo religioso della morte e della rinascita. Il suo paradigma non permetteva alcun compromesso: il rito di passaggio da uno stato di degenerazione e caos allo stato di rinascita e di nuovo ordine non ammetteva incertezze, e non sarebbe potuto riuscire se fosse stato interrotto prima del completamento. La riconquista della perduta innocenza e il recupero della terra perduta erano intimamente collegati.

Il profeta affrontò correttamente il problema che affliggeva il suo popolo, un problema che avrebbe continuato ad amareggiare i nativi americani: come sarebbe stato possibile ritrovare l'identità e l'orgoglio di fronte all'erosione socio-economica e a un antagonista ferocemente calcolatore? La risposta di Neolin non fu di per sé sbagliata, ma arrivò troppo tardi; e tuttavia, il suo fu un indirizzo che altri seguirono, pur consci della sua intempestività, poiché sembrava l'unica direzione da prendere con onore.

BIBLIOGRAFIA

La migliore fonte per una storia dei Delaware è C.A. Weslager, *The Delaware Indians. A History*, New Brunswick/N.J. 1972. Per una contestualizzazione della figura di Neolin nell'ambito degli altri profeti delaware e dei movimenti di rinascita, cfr. A.F.C. Wallace, *New Religions Among the Delaware Indians, 1600-1900*, in «Southwestern Journal of Anthropology», 12 (1956), pp. 1-21. Una parafrasi degli insegnamenti del profeta nella versione di Pontiac fu riportata da Robert Navarre, testimone francese dell'assedio di Detroit, e si può trovare in H.R. Schoolcraft, *Algic Researches*, I-II, New York 1839, I, pp. 239-48. Gli insegnamenti del profeta, riassunti da un missionario moraviano, sono ricordati in J. Heckewelder, *History, Manners and Customs of the Indian Nations*, Philadelphia (1819) 1876, ed. riv. Una buona presentazione generale della vita di Pontiac, dell'influenza da lui esercitata sul Profeta dei Delaware e sull'uso che fece del suo messaggio è H.H. Peckham, *Pontiac and the Indian Uprising*, Princeton 1947.

[Aggiornamenti bibliografici:

G.E. Dowd, *A Spirited Resistance. The North American Indian Struggle for Unity, 1745-1815*, Baltimore 1992].

DONALD P. ST. JOHN

NUOVE RELIGIONI NEGLI STATI UNITI. A partire dagli anni '60 del XX secolo, gli Stati Uniti hanno conosciuto un considerevole fervore di rinnovamento spirituale, secondo taluni paragonabile ai «grandi risvegli» dei secoli XVIII e XIX. Quattro sono gli elementi principali che sembrano aver contribuito al moderno fermento: 1) una consistente espansione delle religioni mistiche «orientali» (per esempio, Induismo, Buddhismo, Sufismo); 2) un'analoga diffusione di movimenti semireligiosi, terapeutici o del «potenziale umano» come Scientology, est (Erhard Seminars Training), Arica, e Silva Mind Control, le cui filosofie sono spesso costituite da un insieme di misticismo orientale e psicologia *pop*; 3) un parallelo impulso di movimenti evangelici, pentecostali e fondamentalisti, sia all'interno delle Chiese ufficiali, sia sotto forma di nuove Chiese e di confraternite indipendenti; e 4) l'espansione di sette ambigue e di «culti» autoritari. Questi «culti», in particolare, hanno incontrato l'accesa ostilità di una parte dell'opinione pubblica e segnatamente dei familiari dei convertiti, degli apostati esacerbati, di alcuni esponenti del clero istituzionale cristiano ed ebraico e, infine, di un certo numero di psichiatri, psicologi e operatori del sociale che hanno espresso i propri timori circa il presunto «lavaggio del cervello» operato sugli adepti di tali culti. Un acceso dibattito, poi, ha accompagnato le discussioni sulla legalità e sulla scrupolosità delle cosiddette tecniche di «deprogrammazione» utilizzate per «recuperare» i convertiti. Si può dire, in effetti, che un quinto elemento cruciale dei moderni fermenti spirituali sia costituito proprio da un intenso «movimento anticultuale», anch'esso talvolta dotato di certe proprietà «religiose» o «cultuali».

Origini e significato dei fermenti contemporanei

Nel suo saggio *On Knowing How We Know about New Religions*, Donald Stone nota come, al giorno d'oggi, «i nuovi movimenti religiosi spesso fungano da macchie d'inchiostro spirituali: la descrizione dei movimenti ci può dire di più sull'osservatore che sull'osservato» (Stone, 1978, p. 42). Non soltanto i singoli movimenti in sé, ma tutto il fenomeno dell'attuale «nuova coscienza religiosa» appare diverso agli occhi di differenti analisti, che hanno messo in evidenza un'ampia gamma di significati nell'impulso di gruppi esoterici e di sistemi di pensiero.

Chiavi spirituali di ricchezza e potere. Da un punto di vista economico-determinista, l'antropologo Marvin Harris interpreta la moderna crescita dei movimenti esoterici e spirituali sulla scorta di un *revival* della magia in un periodo di aspettative economiche in declino, «un equivoco tentativo di salvare il sogno americano di progresso mondiale tramite mezzi magici e soprannaturali» (Harris, 1981, p. 141). La prerogativa palesemente strumentale di gruppi come Silva Mind Control, est e Scientology rafforza questa opinione. Questi gruppi sono spesso caratterizzati dalla ferma persuasione nell'onnipotenza del pensiero: il fedele impara a «prender-

si la responsabilità» dei propri pensieri e in tal modo a «imporli» sugli eventi, convinto che ciò aumenti le sue capacità personali di ottenere successo e influenza mondana. Tali gruppi incarnano «il lato manipolatorio e avido di potere della nuova presa di coscienza» (Harris, 1981, p. 147).

Un'esaltazione strumentale per molti versi simile può essere facilmente rintracciata anche in certi moderni gruppi evangelici, che credono che sia Gesù in persona a provvedere ai bisogni finanziari e a guarire le malattie oncologiche. Persino gruppi comunitari ascetici, come la International Society for Krishna Consciousness (ISKCON o movimento Hare Krishna) e la Chiesa dell'Unificazione (i cosiddetti «Moonies»), presentano un effettivo risvolto mondano e strumentale. «Il bisogno di creare una base materiale alla guerra spirituale domina l'attuale vita quotidiana del popolo Moonie» (Harris, 1981, p. 149). I seguaci di Sung Myung Moon credono infatti che il messia debba essere ricchissimo per adempiere al suo destino spirituale, e che debba dunque reclamare tutta la ricchezza e la terra dal dominio di Satana. Secondo Harris, ciascuno di questi culti ha «un preciso scopo terreno – una brama di controllo – che contraddice la tesi secondo cui il moderno risveglio spirituale debba essere inteso come una critica, di ispirazione orientale, all'espansione della ricchezza e del potere.

La forza di questa analisi materialistica sta nel fatto che i gruppi ai quali essa sembra attagliarsi perfettamente sono di norma più consistenti dei gruppi per i quali potrebbe apparire forzata. L'unico punto debole di questa analisi potrebbe consistere nel constatare che la proliferazione dei movimenti esoterici e dei «culti» ha avuto inizio negli apparentemente prosperi anni '60 del secolo scorso. Un altro problema potrebbe essere costituito dalla mancanza di distinzione tra le sorgenti che hanno originato gli impulsi religiosi e la successiva strumentalizzazione di tali impulsi. Harris, tuttavia, genericamente conclude che «gli impulsi religiosi dell'umanità solitamente sono più strumenti di conquista di ricchezza, potere e benessere che non manifestazioni di una ricerca di salvezza spirituale» (Harris, 1981, p. 150).

Il contesto della secolarizzazione. Di norma, si conviene sul fatto che sono i numerosi orientamenti «secolari» della cultura occidentale a fornire il contesto per il moderno sviluppo di esperienze spirituali e movimenti esoterici. L'orientamento delle Chiese ufficiali verso una de-enfatizzazione del soprannaturale e del ritualismo è stato interpretato come un elemento «diseredante» nei confronti di coloro che anelano alla spiritualità e che, in parte, cercherebbero dunque soddisfazione altrove (Stark, 1981). Ma fino a che punto l'attuale innovazione spirituale costituirebbe il rovescio della medaglia delle tendenze secolariste? Andrew Greeley interpreta la proliferazione di movimenti esoterici come una confutazione *prima facie* di quello che egli definisce il «mito della secolarizzazione» (Greeley, 1972). Tuttavia, esiste anche un'interpretazione alternativa, che vede il moderno fiorire di movimenti esoterici come una conferma dell'ampiezza della secolarizzazione. Daniel Bell nota infatti che i culti compaiono «quando la religione viene a mancare... quando la struttura religiosa istituzionale comincia a frammentarsi, la ricerca di esperienze dirette che la gente possa interpretare come "religiose" favorisce la nascita dei culti» (Bell, 1977, p. 443).

Secondo Bryan Wilson, il numero dei movimenti spirituali e la loro gamma di varianti possono temporaneamente aumentare sotto l'impatto della secolarizzazione e di un declino generale dell'impegno religioso. La società moderna è caratterizzata dall'egemonia di modelli burocratici impersonali di controllo sociale, che precludono ogni reale «grande risveglio» capace di trasformare la società e la cultura. Le «nuove religioni» moderne in realtà riducono la religione a bene di consumo. I «consumatori» dello spirito scelgono da un variegato, e provocatoriamente esibito, assortimento di prodotti mistici del «supermercato spirituale». Ma la scelta individuale di ciascun consumatore non ha «reali conseguenze per le altre istituzioni, per le strutture del potere politico, per le restrizioni e il controllo tecnologici». Come sostiene Wilson in *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford 1976, i nuovi movimenti fondamentalmente «non aggiungono nulla a una potenziale reintegrazione della società, e non contribuiscono in alcun modo a una cultura tramite la quale una società potrebbe vivere» (p. 96). Nell'attuale ambiente culturale, differenti ed esotiche strutture di pensiero riescono a coesistere e ad essere tollerate proprio in virtù della secolarizzazione dilagante, che riduce i sistemi spirituali a beni di consumo relativamente banali. Secondo Wilson, infatti, la religione si sta banalizzando in mera convenienza nella cultura secolare e materialistica del capitalismo moderno.

Su posizioni simili, Harvey Cox in *Turning East*, New York 1977, critica il «narcisismo» spirituale e l'assimilazione di misticismo orientale importato nella cultura capitalista dei consumi di massa. Questa analisi non è dissimile da quella di Marvin Harris. Eppure, a differenza di Harris e di Wilson, Cox sostiene che gli orientamenti religiosi della seconda metà del XX secolo sfidano i presupposti del secolarismo crescente e del soprannaturalismo declinante – presupposti comuni negli anni '60 del secolo scorso e legati di solito a interpretazioni generali della religione come una forma di «falsa coscienza» o come una posizione datata e premoderna. Da questa prospettiva secolarista, ogni *revival* o

rinascita di religioni che abbiano un orientamento soprannaturale e che incoraggino il fervore spirituale sarà obbligatoriamente considerato sostanzialmente regressivo. Tuttavia, le forme di Cristianesimo liberali e umanistiche, che sembravano caratterizzarsi come determinanti nei primi anni '60, non si svilupparono in modo sostanziale nel corso degli anni '60 e '70, mentre le Chiese conservatrici ed evangeliche conobbero una rapida crescita (Kelley, 1977), così come accadde per una gran varietà di «culti», di movimenti legati a guru e di gruppi di terapia religiosa. Analizzare questi fenomeni in termini di «narcisismo», «lavaggio del cervello» e banalizzazione o strumentalizzazione spirituale, quali che siano i meriti empirici e analitici di tali movimenti, non fa che rafforzare i presupposti culturali sul legame tra secolarismo e modernità progressista.

Movimenti religiosi, ambiguità morale e confusione dei valori. Buona parte delle interpretazioni accademiche e giornalistiche sui nuovi movimenti religiosi individua nel moderno fermento spirituale americano un riflesso della disgregazione normativa collegata all'erosione del complesso di valori dominanti come la «religione civile», il patriottismo, l'anticomunismo della «guerra fredda», la moralità tradizionale, i valori dell'«etica protestante» e il modernismo cristiano «liberale». L'incremento di piccole sette messianiche può riflettere la decadenza dell'«americanismo» messianico con le sue crociate anticomuniste, che negli Stati Uniti ha agito come una religione civile unificante intorno alla metà del secolo scorso. Uno scrittore commenta: «La guerra contro il comunismo ha cessato di essere santa in Vietnam. Quella guerra ha separato, almeno momentaneamente, la Chiesa dallo Stato. Il messianismo e il nazionalismo si sono scissi, e il patriottismo è stato smitizzato come una falsa religione. La ricerca ossessiva di nuove religioni che ha caratterizzato buona parte degli anni '70 è stata la conseguenza della nostra disgrazia politica. Il fenomeno dei "culti" ha sostituito una miriade di frammentate visioni al messianismo centrale che un tempo chiamavamo Americanismo» (Willa Appel, *Satanism in Politics*, in «New York Times», 15 gennaio 1980, p. A15). Questa analisi è particolarmente appropriata per la Chiesa dell'Unificazione, che Thomas Robbins e altri considerano un «movimento di rivivificazione che tenta di ricostruire e ricombinare i minacciati valori teistici e patriottici anticomunisti in un contesto di dilagante secolarizzazione politico-morale» (Robbins et al., 1978, p. 67). L'ideologia del movimento di Moon può essere intesa come una «versione settaria della "religione civile" in via di disintegrazione», una versione che ricostruisce sia il modello tradizionale americano di assolutismo morale dualistico, sia l'ideologia della guerra fredda anticomunista. La stessa riflessione potrebbe essere ugualmente valida nei confronti della rinascita evangelica e dei suoi elementi politicizzati di destra.

I ricercatori spesso sottolineano la relazione che esiste tra l'insorgenza dei nuovi movimenti spirituali e la discontinuità della «religione civile americana». Alcuni mettono l'accento sul declino e sulla ricostruzione della tematica degli Americani come «popolo eletto» e su altre sacre mistiche del nazionalismo; altri, invece, evidenziano piuttosto le conseguenze che l'erosione della religione civile ha avuto sull'indebolimento del rapporto tra i sistemi di valori privati e pubblici. Benton Johnson, nel suo saggio intitolato *A Sociological Perspective on the New Religion*, argomenta che la differenziazione radicale tra la sfera privata e la sfera pubblica nell'America contemporanea ha creato una frattura tra espressione personale e ambito sociale e civico (Robbins e Anthony, 1980). Ciò ha ingenerato una moltiplicazione di gruppi di terapia religiosa privatistici e «narcisistici» incentrati sulla realizzazione personale. Partendo da questi presupposti, Dick Anthony e Thomas Robbins hanno commentato che la separazione dell'ambito pubblico dalla sfera privata, e la concomitante disintegrazione della religione civile, hanno prodotto due contrastanti risposte: 1) sette basate su una «religione civile» di stampo autoritario come il Tempio del Popolo e la Chiesa dell'Unificazione, i cui sistemi di valore reagiscono alla frammentazione culturale proponendo una sintesi di elementi politici e spirituali, e 2) movimenti mistici e terapeutici come Arica ed est, etichettati come «narcisistici» perché orientati verso l'individuo piuttosto che verso la collettività, e perché rifiutano l'esplicito apporto di valori civici e politici nella spiritualità personale (Anthony e Robbins, in Barker 1982).

Robert Bellah e altri ricercatori hanno definito la religione civile americana come una costellazione di significati religiosi e politici condivisi che esprimono un senso di finalità nazionale. Tuttavia, nel suo saggio *The Broken Covenant*, New York 1975, Bellah commenta che «oggi la religione civile americana è un guscio vuoto e rotto» (p. 145). Bellah considera l'attuale effervescenza spirituale, e il tentativo che essa compie di dare «nascita a nuovi miti americani», come una risposta all'erosione della religione civile. Secondo Bellah, i nuovi movimenti spirituali fioriti negli anni '70 del secolo scorso rappresentavano gli «eredi» della «crisi di significato» e della rivolta contro la «ragione tecnica» e l'individualismo utilitaristico che si erano manifestate alla fine degli anni '60. L'analisi di Bellah è stata estrapolata da Steven Tipton (1981) nei suoi studi sulle ideologie morali degli adepti di est, dei fedeli dello Zen americano e degli appartenenti al Living Word Fellowship di Bobbi Morris. Secondo Tipton, questi movimenti mediano tra gli o-

rientamenti dei valori dominanti e di quelli subculturali: il sistema di significati di ciascun movimento compone una sintesi tra l'*ethos* «controculturale» della spontaneità e l'individualismo utilitarista o la moralità basata sulla «rivelazione autoritaria» dell'assolutismo biblico. Particolare attenzione l'autore dedica al movimento est, i cui aderenti sono «salvati dalla crisi degli anni '60» mediante l'interiorizzazione dell'ideologia morale della «legge dell'egoismo», che adatta l'*ethos* della spontaneità al carrierismo conformista.

Nel suo saggio *Consciousness among Contemporary Youth*, Charles Glock identifica nell'erosione delle nozioni tradizionali di autonomia e dominio personali la principale trasformazione culturale degli anni '60 e '70, trasformazione che ha prodotto, a sua volta, la ricerca di nuove strutture di significato (Glock e Bellah, 1976). La tesi di Glock sull'attuale sostituzione di valori è stata rafforzata dall'indagine di Robert Wuthnow (1976) sulla nozione popolare di causalità nell'esperienza sociale e individuale. Mettendo in luce un movimento di estroversione dagli orientamenti individual-volontaristici tradizionali in direzione di orientamenti di tipo sia «mistico» sia «scientifico», Wuthnow ha suggerito anche una relazione tra queste sostituzioni di valori e l'emergere di modelli di «populismo» religioso. L'indebolimento del credo culturale nella responsabilità individuale contribuisce, dal canto suo, alle dispute sul cosiddetto lavaggio del cervello operato dai vari culti, e conferisce plausibilità alle argomentazioni di chi ritiene che la conversione a sette religiose devianti possa accadere attraverso tecniche di «controllo della mente».

Alcuni studiosi, infine – incluso chi scrive – hanno identificato nel clima di ambiguità morale il contesto adatto al contemporaneo fermento spirituale. Questo clima nasce dall'erosione dell'*ethos* culturale tradizionale basato su un assolutismo morale dualistico che presume negli individui responsabilità e autonomia personali. La crescente confusione morale ha accelerato due soluzioni spirituali globali. Da un lato, visioni del mondo monistiche hanno esteso le tendenze relativistiche e soggettivistiche al modernismo culturale. Queste visioni del mondo offrono teodicee sistematiche e razionali, incentrate su premesse di unità metafisica (*oneness*) e sulla qualità illusoria del mondo fenomenico (a favore, per esempio, della supremazia della coscienza). Le visioni del mondo dualistiche, d'altro canto, riaffermano invece il dualismo etico, l'assolutismo morale e le inclinazioni apocalittiche derivate dalle tradizioni evangeliche e puritane americane. Entrambe le soluzioni, tanto l'estremo relativismo monistico quanto il risorgente assolutismo dualistico, forniscono le fondamenta per la costruzione di significati di fronte al caos morale.

Dislocazioni in modelli comunitari. Una prospettiva ulteriore sull'odierna proliferazione di movimenti spirituali esoterici attira l'attenzione sulla ricerca di comunitarietà e sulle problematiche comunitarie che vengono a sollevarsi in una società di massa urbanizzata e dominata da impersonali megastrutture burocratiche. Dal momento che le «strutture di mediazione» tradizionali tra gli individui, la famiglia e la società (fondata, per esempio, su di una omogeneità etnica o di altro tipo, sui legami di «buon vicinato», sulla famiglia allargata, sulla chiesa o su impostazioni di lavoro non burocratiche) sono minate da varie tendenze, la famiglia mononucleare si trova a essere sempre più isolata dalle altre istituzioni sociali. L'isolamento strutturale della famiglia può portare a una marcata discontinuità tra la qualità «sentimentale» dei ruoli familiari e la qualità impersonale dei ruoli «adulti» negli ambienti educativi e professionali. A causa di tale discontinuità, alcuni giovani possono cercare famiglie surrogate all'interno di relazioni extrafamiliari. Vari movimenti e santoni sembrano promettere ai devoti sistemi parentali alternativi, caratterizzati da un'accettazione incondizionata, da calore emotivo e da autorità morale. Il linguaggio parentale («fratelli e sorelle», «padre») trova in questi nuovi movimenti un significato in qualche modo più serio e letterale di quanto non accada nelle istituzioni ecclesiastiche tradizionali.

L'isolamento del nucleo familiare rende difficile per la famiglia affrontare tutti i bisogni espressivi degli adolescenti e dei giovani, che trovano una sempre maggior socializzazione nel contesto di gruppi formali e informali di coetanei. I movimenti religiosi offrono una «famiglia» alternativa e allontanano i giovani dalla dipendenza esclusiva al sistema di affiliazione e di valori rappresentato dal nucleo familiare di origine. Tuttavia, i movimenti religiosi possono anche offrire un contesto per lo sviluppo e il consolidamento dei nuovi nuclei familiari, ai quali possono offrire servizi e supporti quali lavoro, cura dei bambini, assistenza medica e servizi sociali. Questi supporti, però, si rivelano effettivi soltanto se l'intera famiglia diventa parte del movimento. Se uno o più membri si dimostrano refrattari a tale assimilazione, l'effetto del movimento sulla famiglia può essere disgregante, specie se il movimento è compatto, militante e di carattere autoritario.

In generale, le «strutture di mediazione» offrono la possibilità di creare un contatto stretto e diretto con altre persone con le quali si condividono sentimenti comuni e senso di appartenenza. Esse forniscono anche un fondamento morale in quanto generano e sostengono valori comunitari, che vengono interiorizzati nella forma di valori personali socialmente convalidati. I culti, le comuni, i gruppi di incontro e i vari movimenti sociali idealistici possono essere visti come «invenzioni

sociali» che incontrano bisogni sorti in seguito all'indebolimento delle tradizionali strutture di mediazione. Queste nuove «semicollettività» tendono a disavvezzare i giovani dal contare esclusivamente sul nucleo familiare per le relazioni interpersonali e la trasmissione dei valori. In tal modo, vengono a prodursi relazioni comunitarie allargate che trascendono i legami familiari strutturalmente isolati o frammentati. A questo riguardo Irving Horowitz, critico severo della Chiesa dell'Unificazione, ha ammesso che «la Chiesa dell'Unificazione come famiglia surrogata... fornisce un effettivo ambiente terapeutico che offre un legame con la società esterna, privata, però, del suo disordine» (*The Politics of the New Cults*, in Robbins e Anthony, 1980).

I movimenti sociali sono spesso strutture di mediazione efficaci, poiché danno risalto ai valori universali e molte volte integrano questi valori in modelli di relazione interpersonale affini a quelli familiari. In tal modo la comunità dell'Unificazione diventa, per esempio, una famiglia surrogata; eppure, essa è più di una famiglia, perché è legittimata sulla base di valori universali. Nonostante l'infantilismo di certi aspetti di interazione nella comunità, il ruolo di membro della famiglia dell'Unificazione ha una qualità «adulta» insita nel suo atteggiamento nei confronti dell'insieme dei valori civici e spirituali. Sotto questo aspetto è fondamentale il tema del «sacrificio». I giovani convertiti sono convinti di combattere altruisticamente per ideali universali di amore, armonia e unità planetaria in un mondo permeato dal relativismo, dal cinismo e dall'egoismo. Nel loro saggio *Kids in Cults*, Irwin Doress e Jack N. Porter affermano che la «Chiesa dell'Unificazione riscontra costantemente la disgregazione della famiglia americana, la corruzione e l'immoralità della vita americana (divorzio, pornografia, suicidio, droga e scandali) e rimarca, per contro, il lavoro della Chiesa in direzione di una "famiglia perfetta" in un mondo perfetto» (Robbins e Anthony, 1980, p. 297).

L'importanza dei movimenti religiosi come collettività di mediazione per i giovani sta nella capacità che tali movimenti hanno di creare valori e simboli universalistici che legittimano nuovi modelli di relazioni interpersonali e di interazione comunitaria. I convertiti a movimenti religiosi contemporanei spesso sono convinti di godere di una speciale fratellanza comunitaria, nella quale le relazioni «affettive» tra fratelli spirituali sono percepite come derivanti dai rapporti interiori del singolo devoto con Gesù, con lo Spirito Santo, con un maestro spirituale o con una forza mistica immanente. Le relazioni appaganti tra i devoti all'interno di un gruppo vengono in tal modo a costituire una «struttura di plausibilità» che legittima il sistema di significati del movimento.

Autocoscienza olistica. Un'ultima analisi, pur non dissimile dalla precedente, presenta invece un risvolto sottilmente diverso. La differenziazione sociale e la concomitante frammentazione della vita degli individui in ruoli sociali diversi, compartimentati e funzionalmente specifici ha creato una dispersione di identità personale. Questa condizione favorisce l'attrazione di correnti mistiche simboliche e di movimenti sociali capaci di fornire le basi di una autocoscienza olistica dell'individuo. Diverse nuove forme di esperienza collettiva, basate su modalità di «elevamento della coscienza», si servono di metodi intensivi di dinamica di gruppo per trasformare le identità dei devoti mediante la reinterpretazione della loro vita e delle loro esperienze personali. L'identità personale può apparire problematica in una società altamente differenziata, nella quale gli individui hanno molteplici interessi e impegni circoscritti, alcuni dei quali richiedono un distacco emotivo. I tanti nuovi movimenti di tipo terapeutico offrono ai loro membri un senso integrativo al «chi sono» che va al di là dei loro ruoli, del loro gruppo circoscritto e degli impegni delle loro attività. Tuttavia, le mistiche terapeutiche possono essere più persuasive se collegate a visioni del mondo e teodicee onnicomprensive. Per questa ragione, alcuni dei movimenti coinvolti nell'esplosione delle nuove terapie presentano una connotazione di tipo religioso. Paradossalmente, alcuni dei nuovi movimenti religioso-terapeutici, come Hare Krishna o The Way, sono così «totalitari» che i loro membri di solito cessano di avere altri ruoli e di partecipare ad altri gruppi, così da apparire talvolta vittime di una regressione a un livello subumano o premoderno e privi di una coscienza autonoma (Beckford, 1979). Talvolta si dice che queste persone sono «sotto controllo mentale».

Tipi di gruppi

Molte opere dedicate alle odierne religioni minoritarie tendono a permearle di una illusoria omogeneità. È caratteristica comune, infatti, esemplificare i «culti» come autoritari, centralizzati e «totalitari» sul modello della malaugurata comunità del Tempio del Popolo che, sotto la direzione di Jim Jones, commise suicidio di massa a Jonestown, in Guyana, nel novembre del 1978. Tuttavia, James Richardson (1980) sottolinea l'esistenza di considerevoli differenze organizzative tra l'infame Tempio del Popolo e altri gruppi autoritari come Hare Krishna o la Chiesa dell'Unificazione; ed esistono inoltre molti altri gruppi assai meno centralizzati, autoritari e compatti. In realtà, alcuni movimenti sembrano presentare una struttura ad anelli concentrici costituita da un «nucleo» di membri circondato da «capifamiglia» e

da altri devoti con incarichi «a responsabilità limitata». Non sempre, dunque, è facile tracciare linee di confine per ogni singolo gruppo.

I «culti». Con il termine *culti* ci si riferisce spesso a gruppi terapeutici o religiosi, marginali o devianti; tuttavia, il termine non gode di un significato consensualmente univoco. Alcuni scrittori hanno cercato di distinguere tra «culti» e «sette», assimilando, di conseguenza, il concetto di culto alla tradizionale «teoria della Chiesa-setta» elaborata dalla sociologia della religione. In seguito a questa distinzione sono emerse tre concezioni, in parte incompatibili, sulle presunte caratteristiche di un culto.

1. Buona parte della letteratura popolare e giornalistica tende ad attribuire ai culti le caratteristiche determinanti dell'autoritarismo e della correlata nozione di «totalitarismo». Anche la *leadership* carismatica compare spesso come specificazione ulteriore al di fuori di un contesto sociologico accademico. Tuttavia, queste nozioni di «culto» convergono, sotto molti aspetti, verso il concetto sociologico di «setta».

2. Alcuni studiosi identificano invece l'organizzazione fluida e diffusa e l'assenza di chiare «linee di confine» quali proprietà determinanti dei culti (opposti all'autoritarismo delle sette e ai loro confini chiaramente stabiliti). Coloro che propendono per questa concezione vedono nei culti un'assenza di *leadership* centralizzata, di chiari confini organizzativi e di dottrine standardizzate. Si presume, dunque, che questi generi di gruppi siano effimeri, benché alcuni possano resistere per un certo tempo. Nella sua opera *The Road to Total Freedom*, London 1976, Roy Wallis sostiene che i culti debbano evolvere in sette centralizzate e autoritarie o, altrimenti, soccombere alla «precarietà organizzativa» e sfiorire nel generalizzato «*milieu* cultuale» dal quale si distaccano i gruppi vitali. Wallis esemplifica questo processo con la trasformazione subìta da Dianetics, celebre culto nato negli anni '50 e riorganizzato dal suo fondatore, L. Ron Hubbard, come setta centralizzata e autoritaria sotto il nome di Scientology.

3. Altro criterio impiegato per identificare i culti è la devianza. Chi si appella a questo criterio, identifica il culto come un gruppo che opera una rottura radicale con una tradizione religiosa dominante, e vede invece la setta come un movimento scismatico all'interno di una tradizione dominante maggioritaria. Il grado di continuità tra un gruppo e una tradizione maggioritaria, tuttavia, è passibile di interpretazione (la Chiesa dell'Unificazione, per esempio, è da considerarsi un culto oppure una setta cristiana?).

Tipologie critiche e normative. Anni fa, con l'impiego dei termini *adattativo* e *marginale* si tentava di distinguere due opposti modelli di coinvolgimento dei membri dei nuovi movimenti in rapporto alla loro integrazione sociale (Robbins et al., 1975). In base a questa tesi, si riteneva che i movimenti adattativi promuovessero l'assimilazione dei convertiti a ruoli familiari, educativi e professionali di tipo convenzionale, e spesso si associavano tali movimenti ad altri esiti «integrativi», come la riabilitazione dalla tossicodipendenza. Al contrario, i membri di movimenti di tipo marginale tenderebbero a ritrarsi dalle strutture convenzionali e verrebbero incapsulati in istituzioni comunitarie autosufficienti e autoritarie. I gruppi marginali hanno dunque maggiori probabilità di suscitare l'ostilità di molti, comprese le famiglie dei convertiti.

Tra i più noti gruppi marginali figurano la Chiesa dell'Unificazione, i Bambini di Dio, The Way, la Alamo Foundation, Hare Krishna e Love Israel. Tra i gruppi manifestamente adattativi citiamo i seguaci di Meher Baba, Meditazione Trascendentale ed est. Esiste anche un certo numero di gruppi intermedi, che comprendono sia un «nucleo» ristretto di membri, sia una cerchia più larga di partecipanti non comunitari a «responsabilità limitata». Tra i gruppi che appartengono a quest'ultima tipologia figurano Scientology, la Divine Light Mission, i seguaci di Baba Muktananda e vari gruppi buddhisti tibetani e dello Zen.

Sistemi monistici e dualistici. Alla fine del XX secolo è stata elaborata una tipologia dei movimenti religiosi basata sui sistemi di significato e sulle ideologie morali di ciascuno di essi. Questa tipologia si fonda sulla dicotomia tra risposte di tipo «monistico» e di tipo «dualistico» che i diversi gruppi danno al diffuso clima di ambiguità morale, nato in parte dall'erosione della tradizione culturale basata su un assolutismo morale dualistico (Anthony e Robbins, in Barker, 1982). I sistemi di significato di tipo monistico si servono di concetti derivati dal misticismo orientale e affermano la sostanziale «unità» (*oneness*) della realtà, la qualità in ultima analisi illusoria del mondo fenomenico, le idee di reincarnazione e di *karma*, il primato della coscienza interiore e la possibilità di un suo perfezionamento tramite illuminazione, benché non tutti i gruppi essenzialmente monistici presentino al contempo tutti questi tratti. Tra i gruppi monistici si annoverano generalmente certi movimenti di ispirazione «orientale», quali Divine Light Mission, Hare Krishna, Happy-Healthy-Holy Organization (3HO), i seguaci di Rajneesh, Meher Baba e Baba Muktananda e gruppi buddhisti tibetani e dello Zen, insieme con movimenti religioso-terapeutici implicitamente monistici come est, Scientology e Arica.

Nelle prospettive monistiche sono impliciti un relativismo morale condizionato e un rifiuto di polarità assolute all'interno dell'esperienza umana. I sistemi dualistici, al contrario, si incentrano su dualità assolute e sul-

la necessità di operare scelte immediate, urgenti e ineludibili tra bene e male, Dio e Satana e così via. La religione dualistica afferma di solito la trascendenza assoluta della divinità e la tensione continua tra il creatore divino e la corrotta creazione umana. Il monismo, invece, afferma un ordine universale immanente nel profondo della coscienza – un Sé universale latente – nel quale tutte le priorità sono risolte e trascese.

Apertamente dualistici sono i movimenti evangelici contemporanei, così come noti «culti» come The Way, Love Israel, i Bambini di Dio, la Alamo Foundation e la Chiesa dell'Unificazione. L'ideologia della Chiesa dell'Unificazione, per esempio, può essere definita «esemplarmente dualistica», dal momento che in essa certe forze socio-politiche contemporanee come il comunismo sono considerate incarnazioni di categorie di opposizione morale assoluta.

Il caos culturale contemporaneo e la concomitante relativizzazione di miti sociali particolaristici (come la religione civile americana) forniscono, a nostro parere, un fertile contesto per la diffusione di prospettive monistiche: in altre parole, la frammentazione culturale può fornire ai singoli lo spunto per intravedere l'unità celata nella vita. Tuttavia, l'attuale clima di ambiguità morale può favorire anche prospettive dualistiche estreme. Come Meredith McGuire pone in rilievo nel suo *Pentecostal Catholics*, Philadelphia 1982, le prospettive dualistiche possiedono un sostanziale «ordine potenziale», che permette ai devoti di «dare un senso» alla confusione che pervade il loro ambiente e di reinterpretare le difficoltà della propria vita in termini di lotta cosmica. Il dualismo è spesso associato a visioni apocalittiche e millenaristiche, che proliferano nel contesto dello spettro di un olocausto nucleare, di fantomatiche minacce del comunismo mondiale e di vari segni di disgregazione o decadimento sociale.

In una pubblicazione frequentemente citata (Robbins, Anthony e Richardson, 1978), i movimenti monistici sono stati raggruppati in due sottosistemi. Il primo oppone ai movimenti «carismatici» i movimenti «tecnici». I movimenti carismatici implicano una concezione di apoteosi spirituale incarnata in maestri venerati (per esempio Meher Baba, Muktananda o Rajneesh) e nell'intensa relazione che i devoti mantengono con loro. I movimenti tecnici, invece, basano la riuscita spirituale su tecniche ripetitive standardizzate (come la meditazione, la salmodia o l'*auditing*). Il secondo sottosistema contrappone le versioni monistiche «monolivello», o univoco-letterali, alle versioni di monismo «bilivello», o plurivoco-simbolistiche. Questa distinzione si basa sul grado in cui i significati monistici sono considerati suscettibili di interpretazione letterale e di applicazione immediata al mondo materiale. Molti dei maggiori gruppi di «coscienza», come est e Scientology, rientrano appieno nella categoria dei gruppi tecnici monolivello. Questi gruppi «allenano» le persone con tecniche volte a sviluppare un avanzato stato di coscienza, che porterà a sua volta un accrescimento di efficienza e potere in campo sociale e materiale. Gruppi come est e Scientology elaborano mistiche fondate su premesse monistiche (come la priorità ontologica della coscienza), ma estrapolate in una direzione consona all'individualismo utilitarista e all'etica di successo opportunista (Tipton, 1981).

Stili cognitivi univoci e plurivoci. La distinzione tra monismo «monolivello» e «bilivello» è collegata a una più ampia distinzione tra concezioni univoche e plurivoche della realtà. La razionalizzazione della cultura è espressa, nella sua dimensione linguistica, dall'egemonia del «discorso razionale», fatto di termini dal significato fisso, preciso e indipendente dal contesto, ossia da termini chiari e specifici nei loro referenti empirici. I simboli plurivoci devono soccombere davanti ai segni univoci: i termini metafisici e soprannaturali (sopraempirici), di per se stessi ambigui, sono esclusi dal discorso razionale e dalla cultura razionalizzata. Per dirla con le parole di Max Weber, il mondo è «disincantato». Tuttavia, l'impoverimento simbolico della cultura razionalizzata dominante tradisce l'umana aspettativa di incanto plurivoco, generando in tal modo un fermento spirituale e una cultura alternativa di mistiche plurivoche che si propongono di reincantare il mondo.

Weber e altri sociologi hanno generalmente parlato del «disincanto del mondo» dal punto di vista del contenuto di un universo simbolico. Da questa angolazione, il successo contemporaneo dei movimenti evangelici e il sorgere dei «culti» costituiscono un tentativo di reincantare il mondo. Tuttavia, è possibile esaminare il fenomeno da una diversa prospettiva. Prendiamo in esame il *revival* evangelico, e in particolare la diffusa visione «premillenaristica» di certi gruppi cristiani fondamentalisti, che vedono nella fondazione dello Stato di Israele l'inizio dell'Ultima Generazione che culminerà nella dittatura dell'Anticristo e, in ultima analisi, nel Millennio. La rinascita evangelica dalla quale emerge questa visione cela un paradosso: il suo contenuto soprannaturale è, sì, plurivoco e «incantato», ma la sua modalità interpretativa letterale, dogmatica ed empirista (all'interno della quale ogni simbolo ha un unico significato, con un chiaro e tangibile referente empirico) costituisce una univocità razionalizzata nella forma. Il paradosso rappresentato dalla combinazione di un contenuto soprannaturale plurivoco con una forma razionalizzata univoca può essere applicato anche nei confronti di certi movimenti del potenziale umano e di certi gruppi semimistici, che si presentano come «scienti-

sti» ma che, in più, risolvono l'apoteosi spirituale mediante «tecniche» standardizzate, o tramite la ricerca di «vertici estatici» assurti a criterio empirico-consequenziale di verità.

La riduzione dei concetti simbolici a razionalismo univoco può, dunque, manifestarsi simultaneamente con una protesta contro la «riduzione» razionalizzata della religione: in altre parole, uno stesso movimento e una stessa mistica possono sia contestare sia incarnare lo stile cognitivo di razionalità univoca. Supponendo che tale riduzionismo sia eccepibile, e che il recupero dell'incanto spirituale sia desiderabile, le distinzioni tra concezioni religiose univoche e plurivoche, tra monismo e dualismo, e tra religiosità tecnica e carismatica possono gettare le fondamenta per una tipologia critica dei movimenti religiosi contemporanei (Anthony, Ecker e Wilber, 1984).

Ostilità nei confronti dei nuovi movimenti religiosi

La notevole ostilità suscitata dai movimenti religiosi contemporanei dipende da molteplici cause.

La premessa secolare. La cultura moderna racchiude in sé un *ethos* della razionalità secolare. Le controversie suscitate dalle nuove religioni implicano, in ultima analisi, un conflitto tra modelli alternativi della natura umana. Uno dei principali presupposti per l'attacco ai «culti» è l'opinione secondo cui certi tipi di religione – le religioni estatiche, quelle che implicano un intenso coinvolgimento emotivo, le sette autoritarie, le pratiche fisicamente debilitanti e il misticismo – siano culturalmente regressivi e dunque avversi alla civiltà moderna. Da una religione ammissibile ci si attende un atteggiamento eminentemente etico e solo nominalmente soprannaturale. Essa non deve incoraggiare i «comportamenti estremi» come la *trance*, l'estasi, la manipolazione di serpenti o la glossolalia. La religione, poi, deve «saper stare al suo posto». Deve accettare la compartimentazione della vita tra dominio secolare e dominio religioso. I movimenti che si allontanano da queste norme sono ritenuti da molti non religioni vere e proprie, bensì forme di psicopatologia e di disordine sociale. Le religioni dall'aspetto antisociale sono dunque stigmatizzate come «culti» e «pseudoreligioni», che attengono più alla sfera della malattia e della medicina che non al dominio della religione. Se i convertiti sono raffigurati come automi «psicologicamente sequestrati» da sinistri santoni, la coercizione fisica può trovare una giustificazione come metodo per ristabilire la loro autonomia personale.

La questione dell'autonomia. Un certo numero di movimenti religiosi contemporanei, quelli i cui membri vivono e operano interamente nella sfera d'influenza del movimento, e sono sottoposti a una severa disciplina, sono stati descritti come «totalitari». Come James Beckford ha osservato nel suo fondamentale saggio intitolato *Politics and the Anti-Cult Movement* (1979), i movimenti totalitari sono percepiti come minacce al primario valore culturale moderno dell'autonomia personale. L'espansione dei culti ha «accelerato una formulazione inusitatamente elaborata e assertiva del modello, tipicamente occidentale, di persona come individuo», secondo cui si presume che ciascun individuo presenti «una dignità per diritto di nascita, indipendente dalle condizioni e dal ceto sociale cui appartiene. L'io "reale" è percepito come inerente a questo individuo astratto ed è considerato un fine in se stesso». L'atteggiamento totalitario e autoritario di alcuni movimenti contravviene alla norma dell'autonomia e agli ideali correlati di *privacy* e di dignità umana. I fedeli, insomma, sono considerati disumanizzati nel senso che mancano di un sé autonomo.

Sostenere questa norma è, ironicamente, anche interesse fondamentale dei fautori delle libertà civili che difendono i diritti dei movimenti autoritari, e che argomentano che l'autonomia personale non è soltanto un fine ma un assunto di base del nostro sistema legale. La nozione che «il controllo della mente», ottenuto mediante una pressione esercitata dagli altri membri senza coercizione fisica, sia capace di distruggere il libero arbitrio viola la presunta componente effettiva della norma dell'autonomia. La «deprogrammazione» coatta degli adepti consolida, quindi, la visione deterministica di una umanità incapace di qualsivoglia gestione del libero arbitrio.

Conflitti istituzionali. «Culti» come la Chiesa dell'Unificazione e Scientology sono movimenti estremamente diversificati e multifunzionali, partecipi di molteplici imprese a carattere commerciale, finanziario, sanitario, educativo e politico. La particolarità multifunzionale e totalitaria di questi movimenti incoraggia una forte dipendenza da parte dei devoti che entrano a stretto contatto, in posizione di forza subalterna, con santoni o maestri spirituali. Il dubbio che si possano instaurare situazioni di sfruttamento è dunque fondato, tanto più che i movimenti spirituali diversificati entrano in competizione anche con altri gruppi e «strutture di mediazione».

Le famiglie. Le caratteristiche di diversificazione, totalitarismo ed evangelizzazione prevaricatrice proprie di certi movimenti portano i movimenti stessi a entrare in conflitto con varie altre istituzioni e gruppi. Le famiglie che «perdono» un membro affiliatosi a un movimento comunitario totalitario, per esempio, si sentono talvolta aspramente minacciate da quella che appare come una famiglia più grande, più ricca e più potente della famiglia naturale. I devoti si riferiscono talora al

movimento come alla loro «vera famiglia», e ai suoi capi come ai loro «veri genitori» (come accade nella Chiesa dell'Unificazione). Altri movimenti, come Hare Krishna, si dimostrano invece indifferenti alla tradizionale fedeltà americana ai legami familiari. I parenti, poi, spesso lamentano la messa a repentaglio delle legittime aspettative, in campo educativo e lavorativo, nutrite nei confronti dei giovani che sono stati incapsulati nei gruppi totalitari. Per queste ragioni, oltre all'incompatibilità culturale citata prima, molti familiari considerano una seria minaccia il coinvolgimento dei loro figli nelle nuove religioni, finendo per considerare i convertiti come «vittime» sfruttate, disumanizzate e tormentate, che devono essere «salvate» con ogni possibile mezzo (Shupe e Bromley, 1980; Kaslow e Sussman, 1982).

Gli specialisti di igiene mentale. In ambito psichiatrico, le critiche ai culti riguardano comprensibilmente le conseguenze psicologiche riportate dai giovani adepti di movimenti comunitari autoritari, in particolare quelli che prevedono un intenso coinvolgimento emotivo o una «alterazione dello stato di coscienza». Tuttavia, occorre ricordare che proprio i nuovi movimenti spirituali tendono a diventare dei concorrenti non regolamentati degli psicoterapeuti abilitati. Questi ultimi sono naturalmente inclini a interpretare i movimenti devianti come responsabili di terapie proibite e dannose che causano agli adepti danni mentali. L'atteggiamento degli specialisti di igiene mentale dovrebbe, dunque, essere valutato anche alla luce del fatto che la «riabilitazione» degli ex adepti e la loro assistenza psicologica, nonché l'assistenza fornita alle famiglie traumatizzate, costituiscono occasioni per rafforzare il riconoscimento della loro competenza nell'esoterica area del controllo mentale. Infine, è bene ricordare che gli specialisti statunitensi di igiene mentale individuano sempre più le famiglie, oltre che i singoli individui, come loro potenziali clienti. Essi sono dunque naturalmente inclini a vedere i conflitti tra famiglie e culti dal punto di vista dei parenti preoccupati, e a considerare l'appartenenza ai culti alla stregua del consumo di droga e di altri «comportamenti devianti» che similmente alienano i giovani e ne minano le relazioni familiari, le prospettive professionali e l'inquadramento sociale.

In genere, gli psichiatri moderni si sono fatti paladini della promozione dei valori secolari nella società moderna. La religione è stata spesso attaccata dalla psichiatria in quanto forza antitetica al fiorire della razionalità moderna. L'antagonismo fra terapia convenzionale e nuovi santoni è, in ultima analisi, una gara per attirare adepti a modelli alternativi di realtà. Le accuse contro il lavaggio del cervello e il controllo mentale possono essere lette come contrattacchi retorici, intesi a rafforzare il primato della psicoterapia tradizionale e l'ideale della persona razionalmente «regolata» al quale esso si lega.

Il clero e le Chiese convenzionali. Le Chiese e il clero convenzionali subiscono la minaccia dei dinamici movimenti che sembrano esercitare grande fascino presso i giovani, suscitando in loro un intenso e diffuso coinvolgimento che contrasta nettamente con la partecipazione «domenicale» dei loro fedeli. Tuttavia, se da un lato alcuni ecclesiastici si impegnano strenuamente in attività volte a contrastare i «culti», dall'altro esistono certi esponenti religiosi che difendono attivamente i diritti dei gruppi denunciati. Le organizzazioni ecclesiastiche, del resto, sono spesso sensibili alle questioni di libertà religiosa e di «autonomia ecclesiastica» nate in occasione di interventi governativi contro gruppi religiosi.

Le principali comunità religiose presentano rilevanti differenze di atteggiamento nei confronti dei culti. La comunità e le organizzazioni ebraiche si presentano come le più ostili nei confronti dei culti e le meno ambivalenti nelle controversie legali riguardanti i movimenti religiosi non convenzionali. Diverse fondazioni ebraiche hanno costituito fondi destinati a programmi di «conoscenza dei culti». Anche i gruppi cattolici si mostrano apertamente ostili ai culti, e alcuni seminari diocesani organizzano corsi volti a mettere in guardia da essi. La maggior parte dell'appoggio clericale ai nuovi movimenti religiosi assediati proviene dai portavoce protestanti liberali. Tuttavia, i gruppi evangelici e cristiani conservatori presentano anch'essi posizioni sempre più ambivalenti. Sebbene gli evangelici di norma accusino con fervore i culti, non mancano oppositori secolari dei culti che attaccano anche i gruppi evangelici, fondamentalisti e pentecostali. Le confraternite cristiane indipendenti, che hanno proliferato in seguito al Jesus Movement dei primi anni '70 del XX secolo, sono state stigmatizzate come culti. Molti movimenti evangelici sono essi stessi altamente diversificati e suscettibili, dunque, di composite interpretazioni in materia di libertà religiosa e di autonomia ecclesiastica.

Ex adepti. Nel corso della storia americana, i movimenti religiosi e politici che hanno attraversato periodi di impopolarità sono stati inclini a produrre apostati esacerbati, trasformatisi poi in entusiastici sostenitori di contromovimenti persecutori. Da questa sindrome non sono andati esenti i mormoni, i massoni e i cattolici all'inizio del XIX secolo, e i comunisti verso la metà del secolo successivo (Robbins e Anthony, 1979). Benché buona parte delle denunce di manipolazione e di sfruttamento avanzate dagli ex adepti dei culti possa rivelarsi sostanzialmente vera, occorre ricordare che tre fattori tendono a incoraggiare in loro l'ostilità nei confronti dei movimenti che hanno lasciato: 1) gli ex adepti sono considerevolmente influenzati dalla famiglia,

dai deprogrammatori, dai terapeuti e dagli attivisti anticultuali che forniscono loro un supporto sociale e li guidano a reinterpretare la loro appartenenza ai movimenti religiosi in termini di lavaggio del cervello; 2) il ruolo di apostata mette al riparo gli ex adepti dall'onta di aver fatto parte di un gruppo ora aspramente criticato; 3) la nozione di lavaggio del cervello può facilitare agli ex adepti la reintegrazione nella loro famiglia, più propensa a credere che il membro deviante «non fosse realmente in sé» sotto il controllo mentale cultuale.

Funzioni del modello medico. All'interno dei vari gruppi inclusi nel «movimento anticultuale» (Shupe e Bromley, 1980), ha svolto un ruolo cruciale l'opera degli specialisti di igiene mentale, in virtù della loro presunta competenza specifica in materie quali il lavaggio del cervello e i danni psichici. Le vittorie legali e legislative registrate a danno dei culti si sono spesso basate proprio sul prestigio di tale competenza. Per questa ragione, si è parlato di «medicalizzazione» dei movimenti religiosi devianti (Robbins e Anthony, 1982), e molti esperti considerano le controversie sui movimenti religiosi non ortodossi come questioni di mera sanità mentale. Questa concezione delle controversie sui culti serve a neutralizzare le richieste religiose di «libero esercizio della religione», dal momento che i pareri psichiatrici sembrano suggerire una mancanza di reale «libertà» religiosa all'interno dei culti. La definizione medica di «*destructive cultism*» favorisce anche il consolidamento di un'ampia coalizione anticultuale, dal momento che legittima «scientificamente» le preoccupazioni e le recriminazioni di parenti e apostati, valorizzando la competenza e il ruolo terapeutico degli specialisti di igiene mentale. In ultimo, la fiducia nel modello medico produce una situazione in cui le controversie sui movimenti religiosi devianti tendono a incentrarsi principalmente sulle modalità in cui gli adepti entrano ed escono da questi movimenti e dunque, di nuovo, sulle polemiche a proposito del lavaggio del cervello e della deprogrammazione. Gli altri aspetti direttamente connessi alla diversificazione dei movimenti religiosi, come le loro agevolazioni fiscali e le loro politiche per l'impiego, sono lasciati in ombra. I «culti» sono così implicitamente additati come un caso speciale, e si preferisce trascurare la probabilità che i conflitti che coinvolgono questi movimenti siano da ricollegare a una più ampia crisi del ruolo delle relazioni tra Chiesa e Stato.

Le accuse di controllo della mente. La conversione e i processi di coinvolgimento nei movimenti religiosi controversi costituiscono davvero una modalità di lavaggio del cervello «coercitivo» e patogeno? Questo quesito ha sollevato diverse interpretazioni.

Persuasione coercitiva. Alcuni modelli di «persuasione coercitiva», «lavaggio del cervello» e «rieducazione del pensiero» sono certamente applicabili a movimenti religiosi relativamente autoritari. Tuttavia, alcuni di questi modelli piuttosto generalizzati sono riferibili anche ad altre realtà, compresi gli ordini religiosi convenzionali, i *club* maschili dei college universitari privati e gli incontri di risveglio spirituale. Altri modelli, invece, sono più limitativi e necessitano di un contesto di confino fisico forzato.

In un importante articolo dedicato alle tipologie dei «motivi di conversione» (Lofland e Skonovd, 1982), gli autori classificano i processi di indottrinamento e conversione propri del controverso Booneville Center della Chiesa dell'Unificazione tra i processi che si rifanno alle tecniche revivaliste del XIX secolo, tecniche che comportano un'esaltazione estatica indotta all'interno di un contesto di gruppo. Benché i processi messi in atto a Booneville siano manipolatori, Lofland e Skonovd li classificano tra i motivi di conversione diversi dal vero e proprio lavaggio del cervello.

Alcuni critici dei culti sono stati propensi a servirsi di una nozione di «coercizione» ampia e dai confini relativamente labili, tanto da comprendere manifestazioni quali la «salmodia ripetitiva» o la «preghiera ossessiva» tra i segni di coercizione o di psicopatologia. Infine, è opinabile l'affermazione secondo la quale i convertiti perdono il loro libero arbitrio, specie se si tiene conto dei dati che indicano come gruppi relativamente autoritari, come la Chiesa dell'Unificazione, mostrano una notevole percentuale di allontanamenti sostanzialmente volontari. A ciò si aggiungano gli studi che indicano come i nuovi movimenti finiscano per reclutare soltanto una parte di coloro che hanno instaurato un iniziale contatto con il movimento (Anhony et al., 1984).

In generale, è possibile affermare che molti dei nuovi movimenti si servano di metodi di indottrinamento manipolatori e oppressivi, di forti pressioni esercitate dagli altri confratelli e, in casi sporadici, anche di evidenti raggiri o perfino di coercizioni fisiche per attrarre e trattenere gli adepti. Tuttavia, nulla prova che i nuovi movimenti abbiano scoperto sconosciuti e terrificanti metodi capaci di sovvertire la razionalità umana.

Movimenti religiosi e sanità mentale. In una prima fase, la valutazione delle conseguenze per la sanità mentale dell'ascesa dei nuovi movimenti religiosi conobbe una connotazione piuttosto favorevole. Ai nuovi movimenti venne riconosciuto un valore di ausilio nei confronti dei bisogni connessi alle attuali forze sociali, oltre alla coordinazione di diverse funzioni terapeutiche (come la riabilitazione dalla tossicodipendenza) per i propri adepti. In un secondo tempo, però, diversi clinici denunciarono gli effetti patologici di una sindrome da «*destructive cultism*». Nel complesso, le prove di tale sindrome sono piuttosto ambigue, e le valutazioni a proposito delle

conseguenze per la sanità mentale dei nuovi movimenti religiosi esoterici variano enormemente da gruppo a gruppo, e da individuo a individuo all'interno dei singoli gruppi. A complicare ulteriormente le cose, si è anche affermato che i movimenti non convenzionali tendono ad attrarre una percentuale sproporzionata di persone già precedentemente disorientate.

Esiste il pericolo di persecuzione religiosa? Attualmente non è ancora chiaro il quadro dei diritti legali dei movimenti e dei loro aderenti, né il profilo dei «mezzi di tutela» legali per i presunti abusi organizzativi da parte dei movimenti religiosi. Il ricorso all'intervento medico, con le conseguenti discussioni a proposito della necessità di «salvare» e di controindottrinare («deprogrammare») le presunte «vittime dei culti», ha allarmato molti fautori delle libertà civili, che avvertono una minaccia alla libertà di culto. Gli oppositori dei nuovi movimenti replicano, a loro volta, che un culto non liberamente scelto non può godere di totale immunità. Su questo argomento, molto si è discusso (vedi Robbins et al., 1984). La Corte Suprema del Minnesota sembra aver fatto proprie alcune delle istanze dei fautori della deprogrammazione quando afferma, nella causa *Petersen contro Sorlien* (1980), che i genitori, o chi ne fa le veci, hanno il diritto di limitare i movimenti di un figlio adulto senza incorrere nell'accusa di sequestro di persona, nel caso in cui essi abbiano buoni motivi di ritenere che la capacità di giudizio del figlio sia stata menomata, e nel caso in cui il figlio consenta a un certo punto (e non necessariamente fin dall'inizio) alla propria deprogrammazione. Allo stesso modo, i procedimenti penali contro i deprogrammatori e i loro mandatari si rivelano spesso inutili quando la difesa invoca l'attenuante del presunto controllo della mente esercitato sull'adepto. In linea generale, le corti mostrano una certa benevolenza nei confronti dei familiari preoccupati e, talvolta, arrivano perfino ad ammettere le attenuanti per la coercizione fisica. Tuttavia, alcune corti d'appello federali hanno emesso sentenze innovative, che consentono ad adepti sottoposti senza successo a deprogrammazione di citare in giudizio familiari e deprogrammatori sulla scorta delle leggi sui diritti civili.

Finora abbiamo trattato soprattutto le limitazioni coercitive imposte agli adepti senza l'esplicita ratifica delle ordinanze di custodia del tribunale. Tuttavia, molte deprogrammazioni coercitive sono avvenute con l'esplicita emissione di ordinanze di tutela e patria potestà a favore dei familiari da parte dei tribunali di prima istanza. In un caso molto citato, *Katz contro il Tribunale di seconda istanza* (1978), una corte d'appello della California revocò le ordinanze di tutela emesse da un tribunale di prima istanza a favore dei familiari di cinque membri della Chiesa dell'Unificazione. Nella sentenza si affermava infatti che le norme vigenti in materia di tutela e patria potestà erano inidonee al recupero degli adepti di movimenti religiosi. Tuttavia, in molti Stati ci si adopera per mettere in atto provvedimenti a favore di particolari forme di tutela per le vittime della persuasione coercitiva. Altre proposte di legge mirano invece a punire il proselitismo mendace e a disciplinare le ore di lavoro all'interno dei movimenti religiosi per limitare i casi di sfruttamento.

Anche gli introiti finanziari dei nuovi movimenti sono divenuti oggetto di interesse legale. Nel caso *Heffron contro la International Society for Krishna Consciousness* (1981), la Corte Suprema confermò un ordinamento dello Stato del Minnesota atto a limitare le raccolte di fondi religiose e a circoscrivere la distribuzione di materiale letterario religioso a canali specifici. Tuttavia, nel caso *Larson contro Valente* (1982) la Corte Suprema, in una sentenza ottenuta a esigua maggioranza, revocò una legge del Minnesota che imponeva alle organizzazioni religiose i cui fondi si basino per oltre la metà su risorse alternative rispetto al contributo dei fedeli (cioè del pubblico) di presentare una informativa completa dei propri redditi. Questa legge venne impugnata dalla Chiesa dell'Unificazione in quanto incostituzionale e discriminatoria delle Chiese minoritarie.

È ragionevole pensare che si renda necessaria una ulteriore regolamentazione delle multiformi iniziative dei movimenti spirituali diversificati. Tuttavia, da molte parti si lamenta che i movimenti minoritari giudicati impopolari vengano selettivamente presi di mira in maniera persecutoria. Gli ultimi decenni del secolo scorso hanno visto diverse sentenze della Corte Suprema statunitense in materia di nuovi movimenti religiosi, e non poche di esse hanno dovuto dibattere il problema della presunta coercizione psicologica in materia di proselitismo e indottrinamento religiosi.

[Per una trattazione più dettagliata di singoli gruppi, vedi *HARE KRISHNA*, vol. 9; e *CHIESA DELL'UNIFICAZIONE*, vol. 13].

BIBLIOGRAFIA

D. Anthony, B. Ecker e K. Wilber, *Spiritual Standards for New Age Religions and Therapies*, Boulder 1984. Una valutazione dei gruppi e delle tecniche spirituali intesi come possibili pericoli spirituali e psicologici.

D. Anthony, J. Needleman e Th. Robbins (curr.), *The New Religious Movements. Conversion, Coercion, and Commitment*, New York 1982. Corposa raccolta di scritti ad opera di eminenti studiosi di varie discipline, articolata da eterogenei punti di vista.

Eileen Barker (cur.), *New Religious Movements. A Perspective for Understanding Society*, Toronto 1982. Un'eccellente anto-

logia che esamina i fondamenti sociali e culturali dell'emergere dei nuovi movimenti e le reazioni che tali movimenti suscitano. Cfr., in particolare, il saggio di Anthony e Robinson, *Contemporary Religious Ferment and Moral Ambiguity*.

J.A. Beckford, *Politics and the Anti-Cult Movement*, in «Annual Review of the Social Sciences of Religion», 3 (1979), pp. 169-90. Il miglior compendio sulle controversie legate ai «culti».

D. Bell, *The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion*, in «British Journal of Sociology», 28 (1977), pp. 419-49. Saggio di impianto provocatorio e critico.

Ch.Y. Glock e R.N. Bellah (curr.), *The New Religious Consciousness*, Berkeley 1976. Questa opera collettiva contiene, oltre alle diverse posizioni interpretative dei due curatori (Ch.Y. Glock, *Consciousness among Contemporary Youth* e R.N. Bellah, *The Religious Consciousness and the Crisis in Modernity*), una serie di studi empirici dedicati ai nuovi movimenti religiosi sorti nella Bay Area di San Francisco in seguito al declino della subcultura *hippie* in voga alla fine degli anni '60.

A.M. Greeley, *The Denominational Society. A Sociological Approach to Religion in America*, Glenview/Ill. 1972. Una interpretazione generale delle moderne religioni americane.

M. Harris, *America Now. The Anthropology of a Changing Culture*, New York 1981 (trad. it. *America now. I modi di vivere e di pensare, le paure e le speranze di una società che cambia*, Milano 1983). Una interpretazione del cambiamento sociale in America a partire dalla seconda guerra mondiale. Cfr. in particolare il cap. 8, «The Cults Are Coming», analisi «materialista» volta a confutare l'interpretazione offerta da Robert Bellah (Glock e Bellah, 1976).

Florence Kaslow e M.B. Sussman (curr.), *Cults and the Family*, New York 1982. Raccolta di scritti ad opera di sociologi, medici, familiari ed ex adepti, che presenta molti punti di vista differenti.

D.M. Kelley, *Why Conservative Churches Are Growing*, San Francisco 1977, ed. riv. Analisi classica ed estremamente utile alla comprensione del sorgere dei «culti» autoritari.

J. Lofland e N. Skonovd, *Conversion Motifs*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 20 (1982), pp. 373-85. Il miglior articolo dedicato agli attuali modelli di conversione.

J.T. Richardson, *The People's Temple and Jonestown. A Corrective, Comparison and Critique*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 19 (1980), pp. 235-55. Importante analisi focalizzata sulle differenze principali tra i culti comunitari di impostazione relativamente autoritaria.

J.T. Richardson e D.G. Bromeley (curr.), *The Brainwashing Deprogramming Controversy. Sociological, Psychological, Legal and Historical Perspectives*, New York 1983. Nutrita ed eterogenea raccolta di studi a opera di specialisti di vari settori.

Th. Robbins e D. Anthony, *Cults, Brainwashing, and Counter-Subversion*, in «Annals of the American Academy of Political and Social Science», 44 (1979), pp. 78-90. L'odierno sorgere di controversie a proposito dei nuovi culti viene analizzato in parallelo con gli attacchi riservati ai mormoni, ai massoni e ai cattolici nel XIX secolo.

Th. Robbins e D. Anthony (curr.), *In Gods We Trust. New Patterns of Religious Pluralism in America*, New Brunswick/N.J. 1980. Raccolta di scritti sul fermento religioso contemporaneo, con particolare attenzione alle fonti dei nuovi movimenti e alle risposte suscitate. Cfr. in particolare Doress e Porter, *Kids in Cults*; Horowitz, *The Politics of the New Cults*; e Johnson, *A Sociological Perspective on the New Religion*.

Th. Robbins e D. Anthony, *Brainwashing, Deprogramming and the Medicalization of Deviant Religious Groups*, in «Social Problems», 29 (1982), pp. 283-97.

Th. Robbins, D. Anthony, Th. Curtis e Madeline Doucas, *Youth Culture Religious Movements*, in «Sociological Quarterly», 10 (1975), pp. 48-64.

Th. Robbins, D. Anthony, Madeline Doucas e Th. Curtis, *The Last Civil Religion. Reverend Moon and the Unification Church*, in I.L. Horowitz (cur.), *Science, Sin, and Scholarship*, Cambridge/Mass. 1978, pp. 46-73. Descrive la pratica di indottrinamento della Chiesa dell'Unificazione e interpreta la crescita del movimento dal punto di vista della sua espressione degli interessi idealistici di una comunità in espansione.

Th. Robbins, D. Anthony e J. Richardson, *Research and Theory on Today's «New Religions»*, in «Sociological Analysis», 39 (1978), pp. 95-122.

Th. Robbins, W. Shepherd e J. McBride, *New Religious Movements and the Law*, Chico/Cal. 1984. Raccolta di scritti a opera di studiosi di diritto e sociologi.

A.D. Shupe, Jr. e D.G. Bromley, *The New Vigilantes. Deprogrammers, Anti-Cultists, and the New Religions*, Beverly Hills/Cal. 1980. Opera di base sul «movimento anticultuale».

R. Stark, *Must Religions Be Supernatural?*, in B.R. Wilson (cur.), *The Social Impact of New Religious Movements*, New York 1981, pp. 159-78. Provocatoria teoria sul costante fascino del soprannaturale nella società moderna.

D. Stone, *On Knowing How We Know about New Religions*, in J. Needleman e G. Baker (curr.), *Understanding the New Religions*, New York 1978, pp. 141-52. Saggio di epistemologia e metodologia.

S.M. Tipton, *Getting Saved from the Sixties. Moral Meaning in Conversion and Cultural Change*, Berkeley 1981. L'opera contiene la più completa analisi dedicata al movimento est. L'autore evidenzia il ruolo rivestito dai nuovi movimenti nella mediazione dei conflitti culturali.

B.R. Wilson (cur.), *The Social Impact of New Religious Movements*, New York 1981. Atti di un convegno sociologico tenutosi sotto l'egida della Chiesa dell'Unificazione.

R. Wuthnow, *The Consciousness Reformation*, Berkeley 1976. Una panoramica sui cambiamenti di valori e sulle sperimentazioni religiose agli inizi degli anni '80 nella Bay Area di San Francisco.

R. Wuthnow, *Experimentation in American Religion. The New Mysticisms and Their Implications for the Churches*, Berkeley 1978. Panoramica volta a interpretare l'emergere del «populismo religioso».

THOMAS ROBBINS e DICK ANTHONY

NUOVI MOVIMENTI RELIGIOSI NEGLI STATI UNITI. Poco dopo l'adozione della Costituzione statunitense nel 1788, la nuova nazione ratificò una Carta dei Diritti nella quale figurava, al primo posto, la

libertà di religione. Il Primo Emendamento decretava quel che allora era un saldo precetto: gli Stati Uniti non avrebbero stabilito o adottato ufficialmente una religione e la libertà di culto sarebbe stata garantita. Poco più di due secoli dopo, le religioni liberamente praticate erano assai più di quelle che i padri della nazione avrebbero mai potuto immaginare. Ogni religione che possa vantare una qualche portata nel mondo trova una sua rappresentanza americana, e molte sono le religioni che hanno avuto origine direttamente negli Stati Uniti. All'alba del XXI secolo è possibile dire che nessun luogo al mondo, al di fuori degli Stati Untiti, presenta una tale varietà religiosa.

Terminologia. Una porzione piccola ma vitale di questa varietà è data da tutta una serie di gruppi noti con almeno una dozzina di nomi diversi, tra cui sette, culti, nuovi movimenti religiosi, religioni alternative, religioni minoritarie. In America, gli esperti di questi gruppi preferiscono di solito etichettarli con il termine di *new religious movements* (NRM), «nuovi movimenti religiosi», benché l'accordo non sia unanime. Il termine cela infatti una pecca di non poco conto: molti dei gruppi che rientrano in questa categoria non sono nuovi e, anzi, alcuni di essi vantano millenni di storia. Tuttavia, la denominazione «nuovi movimenti religiosi» è la definizione neutra più in auge e ben si presta a veicolare l'argomento al vasto pubblico.

Setta e *culto* sono termini che un tempo rientravano a pieno titolo nella terminologia accademica classica, secondo la quale la setta era un gruppo scissionista, ossia un movimento separatosi per qualche ragione da un corpo religioso preesistente. Questi gruppi si considerano spesso movimenti di rivitalizzazione, animati da un ritorno alla purezza primigenia che i loro confratelli originari avrebbero abbandonato. Il movimento Holiness, per esempio, ebbe inizio quando alcuni metodisti si convinsero che la loro Chiesa fosse giunta a un livello di liberalizzazione tale da stornarla intollerabilmente dalle sue radici wesleyane: i dissidenti, dunque, inaugurarono nuove Chiese intese a restaurare la pura dottrina metodista. Il culto, invece, nella terminologia classica identificava un gruppo più distinto, le cui radici non affondavano direttamente in una tradizione preesistente e codificata. Con il termine «culto» veniva indicata, quindi, una religione creata *ex novo* e di solito formulata da un qualche profeta, oppure una religione che non era familiare al contesto locale (e, per questa ragione, risultava «nuova»). Alcuni movimenti induisti giunti negli Stati Uniti, per esempio, sono stati popolarmente etichettati come culti in quanto estranei al pubblico americano, benché in India essi rientrino in un contesto religioso maggioritario.

Questa terminologia un tempo scientifica, tuttavia, si è venuta connotando di sfumature denigratorie negli ultimi decenni del XX secolo. Il termine «culto», specie nell'accezione popolare americana, ha ora un significato marcatamente negativo: i culti sono considerati un qualcosa di dannoso o, almeno, fuorviante, da evitarsi a ogni costo secondo l'opinione comune, che li percepisce come invasivi e truffaldini, tesi soltanto a catturare seguaci nelle loro reti. Il termine, un tempo neutro e descrittivo, ha assunto una nuova sfumatura semantica, così come è accaduto al termine *gay* che, da «lieto» è passato al significato di «omosessuale». Il caso è meno grave per il termine setta, almeno negli Stati Uniti, ma anch'esso tende ad avere una sfumatura denigratoria. In Europa, al contrario, «setta» è l'equivalente dell'americano «culto», e dunque termine carico di forti implicazioni spregiative.

Per questa ragione, gli studiosi delle nuove religioni generalmente evitano di impiegare tanto il termine «setta» quanto il termine «culto». In mancanza di un consenso unanime, si preferisce parlare di «nuovi movimenti religiosi» o, in qualche caso, di «religioni alternative» o «non maggioritarie». Benché queste denominazioni abbiano il vantaggio di non contenere il termine «nuovo», di solito la definizione neutra di «nuovi movimenti religiosi» è unanimemente accettata.

Ma quali sono gli elementi che caratterizzano un nuovo movimento religioso? Poiché la semantica è terreno straordinariamente spinoso, e lo scopo di questo scritto è principalmente di offrire una panoramica a maglie larghe sulle religioni non maggioritarie, partiremo dal presupposto che esista una religione americana maggioritaria formata dalle confessioni cristiane ed ebraiche più rilevanti per numero e per tradizione, ossia cattolici, ortodossi, protestanti e buona parte dei protestanti evangelici, ed ebrei ortodossi, conservatori e riformati. I nuovi movimenti religiosi sono i gruppi che non rientrano in questi orientamenti maggioritari. Certo tale definizione racchiude in sé molte zone d'ombra, ma convivere con l'ambiguità è essenziale in ogni studio delle religioni.

Alla definizione appena esposta si può obiettare che i gruppi derivati dalle grandi religioni mondiali, tutte presenti negli Stati Uniti, non dovrebbero rientrare tra i nuovi movimenti religiosi. Tuttavia essi appartengono a questa categoria nel senso che non possono vantare una storia secolare negli Stati Uniti, e non hanno di solito una predominanza culturale o numerica pari ai gruppi maggioritari. Anche certi movimenti in fase di crescita sostanziale e prossimi a entrare nel novero dei gruppi convenzionali non costituiscono ancora religioni maggioritarie agli occhi di molti Americani.

I nuovi movimenti religiosi nella storia americana. I nuovi movimenti religiosi fanno parte da sempre della

scena americana, e da sempre sono stati accompagnati da controversie. Alcuni dei primi coloni europei emigrarono negli attuali Stati Uniti proprio perché le loro forme di religione dissidenti non erano accettate nella madrepatria. Nonostante ciò, questi coloni non si dimostrarono ferventi sostenitori della libertà religiosa e spesso cercarono di imporre le loro forme di Cristianesimo nei nuovi stanziamenti (ne sono un clamoroso esempio i puritani del New England). Nondimeno, il dissenso religioso affiorò non appena i pionieri sbarcarono dalle loro navi. Già nel 1627 Thomas Morton (circa 1575-1647) finì deportato in Inghilterra con l'accusa di aver evocato una festa pagana perché aveva eretto un «albero di maggio» in occasione della celebrazione del calendimaggio. Pochi anni dopo, le autorità puritane di Boston accusarono Samuel Gorton (circa 1592-1677) di «ogni sorta di blasfemia», costringendolo infine a lasciare la colonia. A partire dalla metà del XVII secolo, i governanti ben pensanti del Massachusetts dovettero confrontarsi con la nuova minaccia rappresentata dall'arrivo dei quaccheri. Tramite l'adozione di una serie di leggi sempre più severe, nel 1658 il Massachusetts dichiarò la fede quacchera crimine capitale e quattro quaccheri vennero giustiziati. Alla fine del XVII secolo arrivarono anche i primi mennoniti in fuga dall'Europa, dove erano perseguitati per le loro peculiari credenze quali il battesimo in età adulta, il pacifismo e la separazione tra Chiesa e Stato. Nella loro lunga storia statunitense, i mennoniti hanno sempre sollevato polemiche e, specie in tempo di guerra, sono stati derisi, e talvolta vittime di aggressioni, a causa del rifiuto di prestare servizio militare.

A partire dal XVIII secolo, l'arrivo di adepti di religioni dissidenti sulle coste americane cominciò a diventare un fenomeno quasi comune, e altrettanto comune fu la persecuzione da parte di coloro la cui devozione alla causa della libertà religiosa lasciava alquanto a desiderare. Nel 1774, sotto la guida di Ann Lee (1736-1784) arrivò un piccolo gruppo di quaccheri dissidenti, gli shaker, che insediarono una loro comunità nella parte settentrionale dello Stato di New York. Ma ben presto Valentine Rathbun, un adepto convertitosi nel 1780, abbandonò il movimento e accusò gli shaker di frode e anche di quel che oggi si potrebbe definire «lavaggio del cervello». Dopo aver lasciato il gruppo, Rathbun scrisse che gli shaker accoglievano assai amichevolmente i visitatori, nutrendoli e ospitandoli senza indugio, ma affermò che si trattava soltanto di uno stratagemma per creare la «dipendenza assoluta» dei membri dal movimento. Qualche anno dopo, gli shaker dovettero affrontare la sfida di un più formidabile oppositore, Mary Marshall Dyer (1780-1867), che fece della lotta contro il gruppo, al quale si era dapprima unita e poi separata, la sua missione di vita. Gli argomenti sollevati dalla Dyer contro gli shaker riecheggiano molte diatribe sui culti scoppiate alla fine del XX secolo, compresa l'accusa mossa al movimento di usare il controllo della mente fino a rasentare l'ipnosi. Oggigiorno gli shaker sono noti più che altro per i loro deliziosi villaggi e per lo stile dei loro mobili (i cosiddetti «arredi shaker»), e i pochissimi che ancora sopravvivono nel Maine godono di grande ammirazione e simpatia. Soltanto il tempo, e probabilmente il considerevole declino numerico, hanno reso accettabile la loro bizzarra religione.

Una situazione simile si ripeté con l'arrivo di gruppi di pietisti radicali tedeschi nei secoli XVIII e XIX. I pietisti esprimevano il proprio dissenso nei confronti della Chiesa ufficiale tedesca criticandone il formalismo e la freddezza, e in tal modo impelagandosi in varie dispute con le autorità del loro Paese. Alcuni di essi decisero infine di emigrare nel Nuovo Mondo dove, pensavano, avrebbero potuto perseguire in pace lo stile di vita prescelto. Attorno a loro scoppiarono dibattiti più o meno accesi. Alcuni pietisti, come il gruppo dello Iowa noto con il nome di Amana Society, tentarono di vivere in relativo isolamento così da evitare gli interminabili screzi che caratterizzavano le relazioni con i vicini. Ma altri gruppi non furono altrettanto fortunati. La Harmony Society, per esempio, sollevò le stesse critiche che già avevano colpito gli shaker. Giunti negli Stati Uniti nel 1804, gli adepti della Harmony Society fondarono comunità in Pennsylvania e in Indiana, ma vennero visti con sospetto e ostacolati dalla popolazione per via della loro scelta della castità e della proprietà comune dei beni. Nel 1832 un buon numero di adepti lasciò il movimento, accusandone il *leader*, George Rapp (1757-1847), di essere succube della propria sete di potere e della propria sfrenata avidità. Le azioni legali intentate contro gli adepti della Harmony Society nel corso della storia del movimento riecheggiano le tipiche accuse mosse dai moderni oppositori dei culti: controllo della mente, *leadership* coercitiva e uso improprio dei fondi. Pur sopravvissuta ai conflitti dell'epoca, la Harmony Society gradualmente declinò dopo la morte di Rapp fino a scomparire senza clamori all'inizio del XX secolo, lasciando dietro di sé, come gli shaker, alcuni incantevoli villaggi-museo.

Nel periodo della massima fioritura degli shaker e della Harmony Society, si andò formando un altro movimento religioso che diventerà il più controverso della storia americana. Fondati nel 1830, i santi dell'ultimo giorno, o mormoni, basavano la loro peculiare versione di Cristianesimo, che presentava un'esposizione non ortodossa della storia americana antecedente a Cristoforo Colombo, sulle presunte rivelazioni ricevute dal fondatore Joseph Smith Jr. (1805-1844). Nessun grup-

po religioso nella storia americana fu perseguitato tanto quanto i mormoni: per quasi un secolo, essi furono ferocemente irrisi, accusati di essere subdoli criminali e pervertiti sessuali. I conflitti con i vicini portarono i primi mormoni dallo Stato di New York all'Ohio, e poi nel Missouri, nell'Illinois e infine nello Utah dopo il linciaggio del fondatore Smith nel 1844. Gli ex adepti fuoriusciti contribuirono poi alle polemiche sui santi dell'ultimo giorno, soffiando sul fuoco con storie di teocrazia dittatoriale, violenza e corruzione tra i membri. Sebbene la pratica della poligamia non fosse di pubblico dominio prima dell'esodo nello Utah, essa era già praticata da anni e alcuni dei primi *leader* mormoni, come Smith e il suo successore Brigham Young (1801-1877), avevano dozzine di mogli. Quando presero a diffondersi le chiacchiere a proposito di tale pratica, esse fornirono uno straordinario combustibile per alimentare le fiamme ostili al movimento. Soltanto col passare del tempo le critiche diminuirono, grazie anche ai mormoni stessi, che contribuirono a privare i propri oppositori delle loro munizioni retoriche ritrattando le proprie idee e abolendo le pratiche più controverse. La poligamia fu eliminata gradualmente a cavallo dei secoli XIX e XX, e la teoria che predicava la superiorità dei bianchi sugli afroamericani venne abbandonata nel 1978.

I mormoni non furono l'unico movimento religioso ad essere attaccato per le inusuali pratiche sessuali e matrimoniali. Il XIX secolo conobbe una proliferazione di movimenti indirizzati a mettere in pratica riforme sociali di ogni sorta, e alcuni dei riformatori più radicali promossero comportamenti sessuali decisamente non convenzionali. Il gruppo più famoso per la sua filosofia matrimoniale non ortodossa fu la Oneida Community, una branca di perfezionisti cristiani che creò uno stabile raggruppamento matrimoniale comprendente centinaia di uomini e donne. Divenuta prospera grazie alla produzione di trappole per animali e oggetti d'argento, la Oneida Community fiorì dal 1850 al 1880 circa. Pur minata da tensioni interne che contribuirono alla sua dissoluzione, furono soprattutto le feroci persecuzioni scagliate da più parti a portarla infine alla rovina. Ma il tratto più saliente della sua storia sta forse nel fatto che una comunità pubblicamente dedita a comportamenti sessuali così anomali abbia potuto sopravvivere negli Stati Uniti in piena era vittoriana.

Negli anni '30 e '40 del XIX secolo, il Paese fu scosso da una ondata millenarista, dovuta soprattutto alle fortune del movimento avventista di William Miller (1782-1849), che predicava l'imminente fine del mondo e indicava come data dell'Apocalisse il 22 ottobre 1844. Il movimento di Miller fu oggetto di polemiche, e il mancato avverarsi della fine del mondo (il 22 ottobre 1844 fu noto da allora ai credenti come la «Grande Delusione») portò a una fusione di diversi gruppi millenaristi. Gli avventisti del settimo giorno cominciarono a prendere forma negli anni '50 del XIX secolo sotto la guida di Ellen White (1827-1915), le cui innumerevoli esperienze visionarie le valsero la fama di profeta. Gli avventisti si distinsero non soltanto per la loro continua attesa di un'imminente nuova era, ma anche per l'osservanza del sabato ebraico e per l'importanza riservata alle pratiche alimentari e salutistiche.

Negli anni '70, poi, sotto la guida di Charles Taze Russell (1852-1916) si formò un altro gruppo millenarista che prenderà in seguito il nome di testimoni di Geova. Russell, così come Miller, aveva intrapreso una profonda analisi della Bibbia grazie alla quale aveva stabilito di poter predire l'anno della fine (il 1914). A dispetto dei suoi calcoli cronologici, ovviamente errati, il suo movimento continuò a crescere ben oltre la data predetta, arrivando a contare milioni di adepti in tutto il mondo. Le polemiche crebbero di pari passo con le fortune del movimento. L'instancabile opera di proselitismo porta a porta dei testimoni di Geova attirò le costanti critiche dei detrattori, e il rifiuto di salutare la bandiera americana (sulla base del fatto che ritenevano il saluto alla bandiera una forma di idolatria) diede origine a tutta una serie di vertenze legali che, per due volte, arrivarono persino alla Corte Suprema, dove venne infine sancito il loro pieno diritto ad astenersi da tale cerimoniale. I testimoni di Geova rifiutano anche il servizio militare, poiché il servizio deve essere reso a Dio e non a un governo terreno, e molte polemiche suscita il loro veto alle trasfusioni, considerate una violazione dell'ingiunzione biblica di non spargere sangue.

Nel 1848 due sorelle, Kate (circa 1839-1892) e Margaret (circa 1833-1893) Fox, cominciarono ad affermare di sentire certi battiti che trasmettevano loro i messaggi di un misterioso essere spirituale. La loro capacità di comunicare con un essere ultraterreno attrasse rapidamente un vasto seguito, e presto lo Spiritismo, nome con il quale il movimento divenne noto, fu un fenomeno nazionale con manifestazioni quali la scrittura automatica, la chiaroveggenza e la *trance*. Alla fine divenne chiaro che molti dei fenomeni spiritici attribuiti agli adepti del movimento erano fraudolenti, e lo Spiritismo declinò. Tuttavia, esso costituisce ancora una piccola ma salda parte del mondo religioso alternativo, e di tanto in tanto riemerge sotto nuove forme, come nel caso dell'*Urantia Book*, un ponderoso volume dettato, a quel che si dice, da esseri spirituali a un anonimo scriba negli anni '30 del XX secolo. Oggigiorno esistono ancora molte forme di Spiritismo che, come sempre, sono oggetto di polemiche.

Una versione di Spiritismo crebbe fino a dar forma

essa stessa a un gruppo distinto. La Teosofia, fondata nel 1875 e basata sugli insegnamenti di Helena P. Blavatsky (1831-1891), combinava la credenza nelle comunicazioni psichiche dei «maestri» (adepti spirituali che vivevano in posti remoti) con una cosiddetta «saggezza antica», ossia un insegnamento tratto da varie tradizioni alternative occidentali (come il Neoplatonismo) e da religioni asiatiche. Come lo Spiritismo che l'aveva preceduta, anche la Teosofia ebbe i suoi detrattori, e le polemiche crebbero con le accuse di frode lanciate contro le presunte comunicazioni di Helena Blavatsky con i «maestri di saggezza», e soprattutto quelle che prendevano forma di lettere scritte su carta che comparivano misteriosamente in diversi luoghi. Nonostante la frattura del movimento in seguito alla morte della Blavatsky, molte ramificazioni sopravvivono tuttora, e la Teosofia è diventata una solida stella fissa nel firmamento dei nuovi movimenti religiosi.

Alla fine del XIX secolo, anche l'Induismo e il Buddhismo trovarono una cassa di risonanza pubblica grazie alla presenza dei loro delegati al Parlamento Mondiale delle Religioni, tenutosi nel corso della Fiera Mondiale di Chicago del 1893. Vivekananda (1863-1902), un giovane e brillante *swami* dell'ordine indiano di Ramakrishna, monopolizzò l'attenzione del parlamento, demolendo molti stereotipi legati all'Induismo e presentando invece una religione pacifica, tollerante e caritatevole. Alla fine dei lavori si fermò per qualche tempo negli Stati Uniti e gettò le basi per la fondazione delle Vedanta Societies nelle maggiori città. Il suo fu il primo movimento religioso asiatico a suscitare un effettivo interesse presso il pubblico statunitense non asiatico. Pochi anni dopo un altro *swami*, Yogananda (1893-1952), arrivò in America con simili intenti divulgativi e diede origine alla Self-Realization Fellowship, che diventerà una delle più grandi religioni di origine asiatica negli Stati Uniti. Diversi maestri buddhisti, come le loro controparti induiste, cominciarono ad attrarre seguaci non asiatici. Ma i maestri asiatici erano completamente estranei alla cultura maggioritaria americana e per questo, se non per altro, si conquistarono presto i loro detrattori; nonostante ciò, il loro lavoro fornì la base della futura presenza religiosa asiatica negli Stati Uniti.

L'elenco dei nuovi movimenti religiosi nella storia americana potrebbe continuare quasi all'infinito, perché da sempre essi costituiscono inevitabilmente una parte del panorama americano. Questi gruppi non sono mai stati particolarmente nutriti, ma hanno costituito una costante presenza minoritaria all'interno della struttura religiosa americana, e da sempre la loro presenza ha sollevato critiche.

Dopo il 1965. Le modifiche alle leggi sull'immigrazione, che permisero a molti maestri spirituali di entrare negli Stati Uniti, sono spesso additate come le principali responsabili della grande ondata di nuovi movimenti religiosi emersi dopo il 1965. Tuttavia, il sovvertimento culturale che scosse la società occidentale dell'epoca dipese non soltanto dall'arrivo di maestri dall'estero, ma anche dalla diffusione di una religiosità alternativa. Il fermento culturale degli anni '60 o, per essere più precisi, del decennio a cavallo tra gli anni '60 e gli anni '70, portò sia alla diffusione di movimenti religiosi che già operavano in relativa oscurità, sia alla nascita di gruppi nuovi. A partire dal 1965, questi movimenti si differenziarono sempre più e portarono alla formazione di correnti basate sulle tradizioni religiose asiatiche, di nuove e non convenzionali versioni di Cristianesimo, di movimenti volti a restaurare antiche e perdute tradizioni, e anche di qualche gruppo completamente sradicato da ogni precedente contesto.

Scientology, per esempio, esiste fin dagli anni '50, ma ha raggiunto il suo massimo sviluppo alla fine del XX secolo. Fondata dallo scrittore di fantascienza L. Ron Hubbard (1911-1986), Scientology promuoveva un programma fondato su una sorta di terapia psicologica all'interno di un contesto religioso non convenzionale. L'analisi psicologica degli adepti era facilitata da un congegno chiamato *e-meter*, una specie di macchina della verità. Le promesse fatte agli adepti erano a dir poco sensazionali: chiunque avrebbe potuto, con un sufficiente impegno, diventare un essere umano ottimale e assai potente. A prescindere dalla verità dell'affermazione, Scientology si attirò enormi critiche. Poiché il movimento basa la propria sussistenza su un sistema di tasse interne più che sulle offerte volontarie, molti detrattori hanno accusato i capi di aver raggranellato somme enormi. Anche lo stile autoritario dei capi e l'intolleranza alle critiche sono oggetto di polemiche. Nonostante ciò, il movimento ha attratto un gran numero di seguaci, compresi celebri personaggi dello spettacolo e dello sport, e costituisce oggi una delle forze maggiori nel panorama dei nuovi movimenti religiosi.

Un altro movimento attivo negli Stati Uniti prima del 1965, ma sviluppatosi soltanto in seguito, è la Chiesa dell'Unificazione. Il suo fondatore, il coreano Sun Myung Moon (nato nel 1920) elaborò questa nuova religione nel 1954, mescolando elementi cristiani con motivi di varie religioni asiatiche, compreso lo sciamanismo coreano tradizionale. Cinque anni dopo, i seguaci di Moon cominciarono a diffondere il messaggio dell'Unificazione negli Stati Uniti. Alla base dell'insegnamento di Moon vi è il comandamento di riportare alla vera devozione la Chiesa originale e l'umanità caduta: un processo di risanamento, questo, che vedrebbe lo stesso Moon rivestire un ruolo messianico. Le prime fa-

si di crescita della Chiesa dell'Unificazione americana procedettero lentamente, ma la fama arrivò dopo i giri di conferenze tenute da Moon nel Paese nel corso degli anni '70. Con la fama arrivarono anche le polemiche, e il movimento fu accusato di praticare proselitismo menzognero e sfruttamento dei suoi membri più giovani. La «deprogrammazione», ossia la pratica di allontanamento e isolamento forzato di un adepto sottoposto a un processo di «deconversione», è stata probabilmente indirizzata ai «Moonies» più che ai seguaci di altri gruppi religiosi. Le controversie continuano tuttora, benché si siano in parte sopite da quando Moon ha stretto legami con la politica conservatrice americana e ha preso a rivolgere sempre più la propria attenzione verso altre parti del mondo, specie l'America meridionale.

Una nuova religione paradigmatica della controcultura dei tardi anni '60 è stata la International Society for Krishna Consciousness (ISKCON), nota comunemente con il nome di movimento Hare Krishna per via del suo *mantra* devozionale. Il fondatore della ISKCON, lo *swami* A.C. Bhaktivedanta (1896-1977), noto presso i suoi fedeli come Prabhupada, partì in missione per predicare in Occidente la sua forma di Induismo e raggiunse gli Stati Uniti nel 1965. Stabilito il quartier generale a New York, Bhaktivedanta cominciò ad attirare al suo movimento un variegato novero di cercatori spirituali. Presto sorsero templi della ISKCON in diverse città americane, insieme con comunità agricole e commerciali a sostegno del movimento e dei suoi membri. Al vasto pubblico i devoti della ISKCON erano noti più che altro per via del *sankirtan* (il canto e la danza in strada in onore di Kṛṣṇa) e per i banchetti di vendita dei libri nei luoghi pubblici, specie negli aeroporti. Come i membri della Chiesa dell'Unificazione, anch'essi si attirarono critiche e alcuni membri vennero sottoposti a deprogrammazione. Dopo la morte di Bhaktivedanta, il movimento conobbe rivolte intestine e scandali che andarono da banali scontri di potere all'abuso di minori. Oggigiorno sono pochi i devoti che portano avanti la severa regola spirituale di vita che è stata il marchio distintivo della ISKCON.

Una componente importante della controcultura degli anni '60 intesa alla realizzazione spirituale fu il Jesus Movement. I *Jesus freak*, come venivano popolarmente detti gli adepti del movimento, erano giovani che perseguivano le norme del Protestantesimo evangelico, ma si atteggiavano a *hippy* nella foggia degli abiti e delle pettinature. Alcuni di essi vennero alla fine assorbiti da Chiese più o meno convenzionali, mentre altri si unirono dando vita a nuovi movimenti conformi al loro stile e ai loro valori culturali. Uno dei gruppi più noti, e di certo il più controverso, fu quello dei Bambini di Dio. Fondato nel 1967 a Los Angeles da David Berg (1919-1994), ex pastore della Christian and Missionary Alliance, come caffé evangelico, il movimento dei Bambini di Dio sviluppò presto un suo peculiare stile evangelizzatore, con tanto di abiti di foggia biblica e cartelli che mettevano in guardia dal giudizio universale imminente. A partire dal 1970 circa, gli adepti dei Bambini di Dio cominciarono a evitare i contatti col mondo esterno e molti lasciarono gli Stati Uniti. Tuttavia, il movimento di evangelizzazione continuò, dando origine a un nuovo sviluppo particolarmente controverso, il cosiddetto «*flirty fishing*», la «pesca amorosa», ossia l'uso del sesso per attirare nuovi adepti, solitamente maschi. Alla fine degli anni '80 molti membri rientrarono negli Stati Uniti, ripristinando la propria presenza pubblica nel Paese. Sebbene le accuse di comportamenti scorretti, inclusi l'abuso su minori e le pratiche sessuali aberranti, circolassero ancora all'indirizzo dei Bambini di Dio (noti ora come The Family), col tempo i membri hanno abbandonato alcune delle loro pratiche più controverse e si sono avvicinati all'ortodossia protestante evangelica. I loro atteggiamenti sessuali relativamente liberi, tuttavia, continuano ad attirare polemiche sul movimento.

Un altro nuovo movimento religioso con radici nel Jesus Movement è la federazione delle comunità cristiane nota con il nome di Dodici Tribù. Dagli entusiastici inizi a Chattanooga, nel Tennessee, nel 1972 sotto la guida di Elbert Eugene Spriggs (nato nel 1937), il movimento è giunto a contare, all'inizio del XXI secolo, circa trentacinque comunità con affiliazioni in America meridionale, Europa e Australia. Benché sia nato nel disinvolto ambiente degli anni '60, il movimento delle Dodici Tribù ha ora assunto tratti di severa disciplina, gestione patriarcale e rigide pratiche di educazione dei bambini. Pur avendo incontrato diverse opposizioni locali, le comunità delle Dodici Tribù si stanno conquistando un solido spazio sulla scena religiosa americana.

Un altro cammino spirituale che ha raccolto ampio consenso a partire dagli anni '70 è la religiosità incentrata sulla terra, definita solitamente Neopaganesimo, o semplicemente paganesimo. La maggior parte del contemporaneo movimento pagano – se si può definire movimento, data la differenziazione di interessi e la mancanza di un'organizzazione centrale – si propone di ricreare le religioni precristiane dell'Europa, specie quelle dell'Europa settentrionale. La Wicca o Stregoneria, il movimento neopagano più noto, rientra appunto in questa categoria, mentre altri gruppi guardano invece al modello dell'antico Egitto o a quello delle religioni classiche greca e romana. A prescindere dall'orientamento specifico, la maggior parte dei movimenti neopagani incorpora nelle proprie credenze e nei propri ri-

ti un forte legame con la terra, la fertilità e la natura. Non è un caso, infatti, che molti neopagani siano anche attivisti ambientali e spesso sostengano un ripristino del potere e dell'autorità femminili cancellati, essi ritengono, dall'imposizione maschilista del Cristianesimo sul mondo occidentale. La *leadership* nei gruppi neopagani è in larga misura femminile, e le divinità invocate possono essere tanto femminili quanto maschili. A causa dei pregiudizi popolari contro la stregoneria e il paganesimo, molti adepti praticano di nascosto le loro devozioni, ma negli Stati Uniti il numero di coloro che si professano in qualche modo pagani è assai più elevato di quel che ci si potrebbe aspettare.

Benché gli anni '60 siano stati un periodo di grande fermento per la religione americana, anche in seguito emersero, attirandosi polemiche, nuovi movimenti religiosi. Uno dei più importanti è la Chiesa Internazionale di Cristo, nota anche come Boston Movement. Il Boston Movement ha avuto origine dalle Chiese di Cristo, una branca del Restaurazionismo americano (Restoration Movement) del XIX secolo, il cui gruppo più famoso nel XXI secolo è la Christian Church (i Discepoli di Cristo). Kip McKean (nato nel 1954), divenuto pastore nel 1979 della locale Christian Church di Lexington, nel Massachussetts, si trasferì di lì a poco presso la comunità di Boston, che ribattezzò Boston Church of Christ. A partire dagli anni '80 vennero fondate chiese satelliti in altre città americane e il movimento conobbe una grande crescita, accompagnata da crescenti polemiche. Le critiche più accese sono state indirizzate al «*discipling*», una pratica che prevede l'assegnazione a ogni adepto di un supervisore spirituale che ne controlla anche la vita quotidiana. Nonostante le rigide regole di vita che, all'interno del Boston Movement, hanno contribuito ad amplificare gli attriti, un incessante afflusso di nuovi convertiti ha assicurato la crescita costante del movimento.

Polemiche e critiche. Le religioni non convenzionali hanno da sempre suscitato polemiche in ambito sociale e gli ultimi decenni del XX secolo sono stati testimoni di infiniti diverbi a proposito di quella che taluni, negli Stati Uniti, interpretano come una presenza crescente e minacciosa di religioni pericolose. Le polemiche hanno tratto linfa soprattutto da alcuni fatti eccezionali e talora tragici, come quelli che hanno riguardato i movimenti statunitensi Tempio del Popolo, Branch Davidian e Heaven's Gate.

Nel novembre del 1978, più di novecento membri, per la maggior parte americani, del Tempio del Popolo commisero un omicidio-suicidio di massa a Jonestown, in Guyana. Il Tempio del Popolo, guidato da Jim Jones (1931-1978) era una congregazione locale californiana del movimento dei Discepoli di Cristo. Nei primi tempi, il Tempio del Popolo aveva fatto parlare di sé per l'alto livello di integrazione razziale e per lo sviluppo di programmi volti al servizio sociale. Ma nel 1974, quando il movimento fondò una «missione agricola» comunitaria in Guyana, molti membri vi emigrarono in parte anche per sfuggire ai crescenti conflitti, sia interni sia esterni, che già minavano la comunità californiana. L'omicidio-suicidio ebbe luogo in concomitanza con l'arrivo di un membro del Congresso statunitense inviato a investigare sulle condizioni della colonia.

Nell'aprile del 1993, un'ottantina di membri del movimento Branch Davidian morì in un incendio scatenatosi nella loro sede di Waco, in Texas, in seguito a una operazione di polizia federale diretta contro di loro. In origine il movimento Davidian costituiva un gruppo che si era distaccato dagli avventisti del settimo giorno nel 1929 e ulteriormente si era scisso in più fazioni dopo la morte del fondatore Victor Houteff (1885-1955). Una di queste fazioni, capeggiata da Benjamin Roden, prese il nome di Branch, o Branch Davidian. Vernon Howell (1959-1993), entrato nel gruppo nel 1981, presto ne divenne il *leader* e cambiò il proprio nome in David Koresh. Nel febbraio 1993, a seguito di un'operazione di polizia condotta dal Federal Bureau of Alcohol, Tobacco and Firearms, gli agenti del Federal Bureau of Investigation (FBI) misero sotto assedio per cinquantuno giorni il quartier generale del movimento Branch Davidian a Waco. L'assedio si concluse con un incendio che uccise la maggior parte degli adepti del movimento, compreso lo stesso Koresh.

Nel marzo del 1997, trentanove membri del movimento Heaven's Gate si suicidarono a Rancho Santa Fe, in California. Il movimento aveva preso forma negli anni '70 quando i fondatori, Marshall Herff Applewhite (1931-1997) e Bonnie Lu Nettles (1924-1985), avevano cominciato a sviluppare una teologia evoluzionistica secondo la quale pochi esseri umani prescelti avrebbero potuto raggiungere un livello super-umano, che avrebbe consentito loro di raggiungere il nuovo regno in un veicolo spaziale. L'apparizione della cometa Hale-Bopp fu interpretata come il segnale atteso dai fedeli per abbandonare i loro corpi umani tramite il suicidio.

Tempio del Popolo, Branch Davidian e Heaven's Gate sono stati movimenti dissimili tra di loro, e di natura diversa furono le circostanze che portarono alla loro tragica fine. Tuttavia la massiccia risonanza mediatica che seguì la scomparsa di ciascun gruppo fece sì che i tre movimenti convergessero nella mente del pubblico innescando, di conseguenza, un rinvigorimento dell'attivismo contro i nuovi movimenti religiosi.

L'opposizione ai nuovi movimenti religiosi può essere suddivisa in due tendenze, dette comunemente «an-

ticultuale» e «controcultuale». Gli attivisti anticultuali ritengono che i «culti» costituiscano una minaccia per i loro membri e per la società, e debbano quindi essere denunciati, e magari aboliti, nell'interesse del benessere comune. L'attivismo controcultuale, invece, trova la propria espressione all'interno di Chiese più o meno ortodosse (di solito protestanti evangeliche) e si oppone ai nuovi movimenti religiosi considerati eretici o falsi e, in quanto tali, attaccabili teologicamente e socialmente. Questi due filoni si sono combinati nel produrre, all'interno della cultura americana, un ampio accordo sul fatto che i «culti» esistono e che il pubblico deve essere informato circa la loro pericolosità. L'immagine generale che si è venuta formando è che i «culti» pericolosi siano diffusi e in crescita, che siano guidati da *leader* malvagi o, come minimo, assetati di potere, che siano altamente specializzati nell'accumulare denaro, e che costituiscano una minaccia non soltanto per gli individui che vi aderiscono, ma per la società tutta. Inoltre, poiché i «culti» tendono ad attirare i giovani che vivono talvolta ancora con i loro genitori, questi gruppi religiosi vengono percepiti come fonte di rovina della tradizionale vita familiare.

La polemica più sentita a proposito dell'influenza esercitata dai nuovi movimenti religiosi riguarda probabilmente l'accusa di impiegare il cosiddetto «lavaggio del cervello» o «controllo della mente». Secondo gli oppositori delle forme di religiosità nuove e non convenzionali, i *leader* di questi movimenti si servirebbero della coercizione mentale, e talvolta anche fisica, per indurre gli adepti a fare cose che, in condizioni normali, non farebbero. Si dice che a volte i membri di tali movimenti operino in uno stato assai prossimo alla *trance* o adottino comportamenti prima impensabili. Ma la maggior parte degli studiosi dei nuovi movimenti ritiene che niente di quel che è stato prodotto dai contestatori possa essere considerato un vero e proprio «lavaggio del cervello» o «controllo della mente». Questi studiosi sostengono invece che molte persone possono essere influenzate ad aderire e a diventare devote di un certo movimento religioso, ma che i fenomeni sociali di conversione e coinvolgimento religioso nei nuovi movimenti non presentano differenze sostanziali rispetto a quelli rilevati nelle religioni maggioritarie.

Alle accuse di «lavaggio del cervello» spesso si accompagna anche quella di «totalitarismo», ossia la convinzione che il movimento richieda non soltanto una partecipazione estemporanea, come potrebbe essere la funzione domenicale, ma l'impegno assoluto e totale da parte dell'adepto. Tuttavia, benché alcuni movimenti religiosi pretendano un alto grado di dedizione e coinvolgimento, non è dimostrato che tale dedizione sia involontaria o che contrasti in qualche modo con le regole di una società che generalmente permette ai suoi membri di decidere della propria vita.

Negli anni '70 e '80, quando i sostenitori delle tesi sul «lavaggio del cervello» e il «controllo della mente» godettero della massima popolarità, alcuni oppositori dei nuovi movimenti religiosi (spesso parenti di giovani adepti) arrivarono alla conclusione che la coercizione doveva essere affrontata con la coercizione, e cominciarono così ad affidarsi alla pratica della cosiddetta «deprogrammazione». La pratica consisteva, in linea generale, nell'allontanamento forzato dal movimento dell'adepto, che veniva isolato e sottoposto a una intensa pressione dialettica e psicologica (e talvolta persino fisica) nello sforzo di convincerlo a lasciare il suo gruppo. I «deprogrammatori» professionisti richiedevano ingenti compensi per i propri servizi, che non sempre si dimostravano efficaci. Alla fine la pratica perdette il proprio fascino, specie dopo le accuse di rapimento e sequestro sporte nei confronti di alcuni «deprogrammatori». Si sviluppò dunque una strategia meno coercitiva nota come «*exit counseling*», volta a convincere gli adepti a lasciare i movimenti senza costrizioni.

Strettamente collegata alle polemiche su «lavaggio del cervello», «controllo della mente» e «deprogrammazione» è anche la questione inerente alla *leadership* interna ai movimenti. Gli oppositori spesso accusano i movimenti di essere dominati da *leader* potenti e carismatici che manipolano i membri per i propri fini. Sebbene certi movimenti siano davvero fondati e guidati da personalità molto spiccate (raramente vi è un consorzio di persone alla base di un movimento religioso), la maggior parte di queste non ha dato prova di essere psicologicamente deviante o patologica. È innegabile che alcuni *leader* religiosi siano avidi e accumulino beni ingenti. Alcuni sono stati anche coinvolti in storie di abusi fisici, psicologici o sessuali a danno dei loro seguaci, e certuni (il cui numero è probabilmente esiguo) si sono rivelati dei veri mascalzoni che si approfittavano degli sprovveduti. Tuttavia, questo non è il modello tipico di *leader* di un nuovo movimento religioso più di quanto non possa esserlo di un *leader* religioso o sociale in generale. Non vi sono prove, per esempio, che queste persone abbiano abusato dei loro seguaci in misura proporzionalmente maggiore rispetto a quanto certi sacerdoti cattolici fanno nei confronti dei loro giovani parrocchiani. E quanto all'avidità, si potrebbe argomentare che gli eccessi di un piccolo numero di *leader* dei nuovi movimenti religiosi impallidiscono di fronte a quelli di alcuni dirigenti d'azienda. Sembra inevitabile che, all'interno del vivere civile, vi siano persone il cui comportamento esula dai canoni dell'etica, e nessuno ha potuto dimostrare che chi esercita un potere all'interno di un nuovo movimento religioso presenti una maggior propensione per tali

comportamenti rispetto a chi esercita un potere in qualsivoglia altro ambito sociale.

Allo stesso modo, la maggior parte dei movimenti religiosi non finisce per accumulare grandi ricchezze. Semmai è vero il contrario: le religioni di ogni genere di solito finiscono per andare in rovina. Negli Stati Uniti non è facile controllare le condizioni finanziarie dei movimenti religiosi, perché il governo non esige che le organizzazioni religiose forniscano un'attestazione finanziaria. E anche nel caso in cui tali informazioni siano volontariamente fornite, di solito non sono verificabili e quindi non possono riflettere in modo accurato la reale situazione finanziaria dell'organizzazione e dei suoi *leader*. Alcuni nuovi movimenti religiosi, in particolare Scientology, mostrano di possedere ingenti risorse. Tuttavia, è probabile che i nuovi movimenti in generale non posseggano una ricchezza *pro capite* maggiore di quella delle altre organizzazioni religiose.

Una delle critiche più ricorrenti nei confronti dei nuovi movimenti religiosi è l'accusa di minare l'integrità familiare, partendo dal presupposto che i nuovi membri siano principalmente giovani alle soglie di una vita indipendente dai propri genitori. I movimenti religiosi, secondo l'opinione corrente, forniscono agli adepti un ambiente altamente controllato, che li isola dalle influenze sociali contrarie ai loro nuovi vincoli. I *leader* religiosi considererebbero dunque particolarmente dannoso e, quindi, da evitarsi il contatto con genitori e fratelli.

Questo stereotipo, come molti altri, ha un fondo di verità, ma non può essere riferito a tutti i casi. La conversione religiosa talvolta implica un cambiamento nel quadro dei riferimenti personali, e non poche sono le religioni che si presentano come famiglie spirituali, più o meno sostitutive delle famiglie naturali. Allontanarsi dagli amici e dai familiari è un metodo da sempre accettato per intraprendere un nuovo cammino spirituale. Nei Vangeli, Gesù richiede ai suoi discepoli di rinunciare ai loro genitori e ai loro fratelli (Lc 14,26), e da sempre coloro che entrano in un ordine monastico riducono drasticamente i contatti familiari. Molti shaker rompevano le relazioni con la famiglia e alcuni dei loro canti spirituali, come ad esempio il *Gospel Relation*, denunciavano proprio questo genere di legami:

> Di tutte le relazioni che ho mai viste
> quelle di parentela sono da me le più discoste,
> dannose e ripugnanti, tanto degne di rancore
> che vederle e odiarle accresce il mio ardore.
> O che brutte, che brutte! Quale orrore!

Nondimeno, l'allontanamento definitivo dai parenti non è sempre un complemento necessario alla conversione religiosa. La maggior parte dei movimenti religiosi permette ai propri membri libero contatto con le famiglie. Alcuni movimenti cercano di proteggere i loro adepti nel caso in cui i familiari li minaccino di «deprogrammazione» o di altre iniziative apertamente ostili, e alcuni membri scelgono di ridurre i contatti con i familiari, specie se li considerano ostili alla loro nuova fede. Tuttavia, nella maggior parte dei casi, il contatto con la famiglia di origine è permesso.

Le donne nelle nuove religioni. Così come è accaduto per le religioni tradizionali, anche i nuovi movimenti sono solitamente fondati e guidati da uomini, benché questo modello non abbia carattere universale. Alcuni movimenti, specie quelli radicati in tradizioni religiose che demandano ai sessi ruoli specifici, hanno circoscritto in vari modi la partecipazione femminile. La International Society for Krishna Consciousness, per esempio, che si fonda sulla cultura tradizionale induista, ha sempre riservato ai soli uomini i ruoli di rilievo, delimitando accuratamente l'interazione uomo-donna. Sull'esempio di molte Chiese storiche cristiane, la maggior parte dei movimenti basati sul Cristianesimo ha escluso le donne da ruoli di potere, in particolare dall'accesso al clero. Altri movimenti, invece, propugnano un'uguaglianza teorica che non trova adeguata realizzazione pratica, riflettendo così una tendenza comune a molte istituzioni sociali e religiose maggioritarie contemporanee.

Tuttavia, sebbene i nuovi movimenti non abbiano dimostrato di essere, nel loro insieme, un bastione dell'uguaglianza, essi hanno comunque offerto alle donne l'opportunità di partecipare e di far valere un'autorità raramente ottenibile nelle religioni tradizionali. Tra i fondatori e le guide delle nuove religioni americane si contano molte donne. Anne Lee (1736-1784) guidò i primi shaker negli Stati Uniti, presiedendo così alla formazione di uno dei gruppi religiosi comunitari americani più longevi. Mary Baker Eddy (1821-1910) fondò e guidò la Scienza cristiana (Christian Science), una delle nuove religioni più autorevoli d'America. Emma Curtis Hopkins (1849-1925) fu la più influente dei fondatori del Nuovo pensiero (New Thought), un movimento che, nel XIX secolo, propugnò teorie di salute e felicità terrene, e Myrtle Fillmore (1845-1931) fu la visionaria guida dell'Unità (Unity), la più nutrita delle molte organizzazioni del Nuovo pensiero. Helena P. Blavatsky creò e guidò la Società teosofica (Theosophical Society), e lo Spiritismo fu creato nello Stato di New York dalle sorelle Fox. La lista è lunga e dimostra chiaramente quanto i nuovi movimenti religiosi abbiano offerto a donne eccezionali l'occasione di esercitare doti spirituali e organizzative che religioni più tradizionali avrebbero potuto reprimere.

La parte numericamente più consistente, però, non è

data dai fondatori o dai *leader*, ma dai semplici adepti dei movimenti religiosi. Tra i membri comuni, i modelli conoscono molte varianti: in alcuni movimenti le donne cucinano, fanno le pulizie e si occupano dei bambini, mentre agli uomini è riservato un più ampio raggio di occupazioni, mentre altri movimenti attribuiscono alle donne non soltanto ruoli limitati e subordinati. Nella Oneida Community, la comune perfezionista fondata nel XIX secolo nello Stato di New York, le donne lavoravano accanto agli uomini nell'edilizia e in altre attività lavorative tradizionalmente maschili. Per ragioni pratiche, esse modificarono anche gli abiti e le acconciature, indossando pantaloni coperti da gonnellini e tagliando corti i capelli. Tanto gli uomini quanto le donne erano autorizzati, e anzi incoraggiati, ad avere molti *partner* sessuali nel complesso sistema matrimoniale comunitario. Nel Sacro Ordine di MANS, un gruppo cristiano esoterico, fondato nel 1968, che sosteneva il monachesimo e i servizi umanitari, le donne furono ammesse al sacerdozio fino al 1988, quando il movimento finì per convergere nell'Ortodossia orientale.

Etnie e nuovi movimenti religiosi. La composizione etnica dei nuovi movimenti religiosi varia notevolmente da gruppo a gruppo. Alcuni movimenti con radici in Asia hanno attratto prevalentemente Americani di origine asiatica, che ne costituiscono dunque la componente etnica maggioritaria. La International Society for Krishna Consciousness, per esempio, dopo un successo iniziale tra gli Americani non asiatici, attirò in seguito maggiori proseliti presso le etnie indiane, e oggigiorno in molti templi la stragrande maggioranza dei devoti è indiana. Molti movimenti, tuttavia, non hanno una composizione etnica ricollegabile al Paese straniero di origine. La maggior parte dei sufi americani, per esempio, non proviene dai Paesi islamici che hanno dato vita al Sufismo.

L'opinione comune vuole che i nuovi movimenti religiosi contino pochi membri afroamericani: tuttavia alcuni movimenti, e specie quelli con *leader* di colore, hanno conquistato un largo seguito afroamericano. Uno dei più importanti tra i movimenti a predominanza di colore fu il Peace Mission Movement di Father Divine (1879-1965), che raggiunse il suo picco negli anni '30. Father Divine si guadagnò presso i suoi seguaci la fama di dio incarnato provvedendo ai loro bisogni sia spirituali sia materiali, e procurando cibo, alloggio e lavoro ai membri più poveri. Altri movimenti religiosi afroamericani, come la United House of Prayer for All People, guidata da Charles «Sweet Daddy» Grace (1881-1960), seguirono modelli simili.

Alcuni *leader* religiosi afroamericani rifiutarono il Cristianesimo, ritenendolo la religione della schiavitù, e scelsero la libertà all'interno di altre tradizioni, soprattutto l'Ebraismo e l'Islam. I primi Ebrei di colore apparvero negli anni '90 del XIX secolo con la fondazione da parte di William S. Crowdy (1847-1908) del movimento dall'improbabile nome di Chiesa di Dio e dei Santi di Cristo. Altre organizzazioni simili apparvero nei decenni successivi, attingendo alle nascenti correnti del nazionalismo nero che stavano comparendo nelle città settentrionali degli Stati Uniti. Nel 1913 la fondazione del Moorish Science Temple of America da parte di Timothy Drew (noto con il nome di Nobile Drew Ali, 1886-1929) spostò l'interesse di questi gruppi dall'Ebraismo all'Islam. Nel 1930, poi, un misterioso propagandista, comunemente indicato con il nome di W.D. Fard, cominciò a predicare una nuova versione di Islam a sfondo razziale che portò alla creazione della Nation of Islam. Fard scomparve nel 1934, ma sotto il suo successore Elijah Muhammad (1897-1975) il movimento crebbe fino a raggiungere una dimensione nazionale. Il figlio e successore di Muhammad, Wallace Muhammad, che prenderà in seguito il nome di W. Deen Muhammad (1933-2008), si allontanò dalle rivendicazioni di una supremazia nera e incanalò il movimento in direzione di un Islam più convenzionale. I tradizionalisti, tuttavia, guidati da Louis Farrakhan (nato nel 1933), ripristinarono in seguito una versione della prima Nation of Islam, mentre molti altri gruppi musulmani afroamericani fecero la loro comparsa negli Stati Uniti in quel periodo.

Millenarismo e violenza nei nuovi movimenti religiosi. Molte nuove religioni sono contraddistinte da un impulso dettato da aspettative millenaristiche, dalla sensazione che il mondo sia avviato verso uno sconvolgimento apocalittico, o almeno verso una trasformazione epocale in un prossimo futuro. L'opinione pubblica, poi, associa spesso a questi movimenti l'uso della violenza, almeno in via potenziale, sebbene i fatti dimostrino che i loro membri siano prevalentemente le vittime anziché i responsabili delle violenze.

Certi movimenti hanno aspettative ottimistiche per il Millennio futuro, mentre altri sono profondamente pessimisti. I cambiamenti attesi possono essere violenti o pacifici, l'universo può essere distrutto o trasformato in un mondo infinitamente migliore di quello che gli esseri umani conoscono. I nuovi movimenti religiosi, così come le grandi religioni mondiali, abbracciano l'intera gamma di credenze millenaristiche, e vanno da gruppi che prevedono drammatici interventi soprannaturali fino a quelli che predicano l'intervento salvifico della fede e delle opere buone dei loro devoti.

Le due correnti millenaristiche principali possono essere definite come progressiva e catastrofica. La corrente catastrofica, propria sia del Protestantesimo conservatore sia di alcuni nuovi movimenti religiosi, è tra

le due la tendenza più attiva: essa ritiene che il mondo si stia degradando sempre più, allontanandosi dal volere e dal disegno divini e avviandosi inevitabilmente verso una guerra definitiva tra le forze del bene e le forze del male. Questa guerra porterà a un regno terreno retto da odiosi agenti del male, e poi a un giudizio finale nel quale le vaste legioni degli infedeli saranno gettate nell'eterno tormento. Molti movimenti di matrice cristiana presentano questo genere di scenario. Il Millenarismo progressivo, al contrario, propugna ottimisticamente una trasformazione graduale: il mondo migliorerà sempre di più grazie all'opera delle anime consacrate, mali eterni come la povertà, la guerra e l'ingiustizia gradualmente scompariranno e alla fine si instaurerà fra gli uomini una società perfetta. Alcuni gruppi teosofici e del Nuovo pensiero, così come certe correnti cristiane maggioritarie, propugnano questo genere di Millenarismo.

Sebbene l'opinione pubblica associ la violenza ai nuovi movimenti religiosi, raramente accade che essi si rendano responsabili di fatti cruenti. L'immagine più vivida che richiama alla mente la violenza collegata a un nuovo movimento religioso è forse la fine cruenta del movimento Branch Davidian a Waco. L'assedio, tuttavia, venne posto da un'agenzia del governo federale e fu l'assalto dell'FBI, condotto con carro armato e lacrimogeni, a culminare in un incendio, sebbene non sia stata determinata con chiarezza la vera causa del fuoco che uccise i membri del gruppo.

Alcuni movimenti si sono serviti di una retorica violenta, ma raramente le parole si sono trasformate in azioni. La Nation of Islam nella concezione di Elijah Muhammad prevedeva uno scontro razziale millenaristico nel quale la razza bianca dominante alla fine sarebbe stata sconfitta. In pratica, però, i seguaci di Muhammad si rivelarono estremamente cauti. Alcuni gruppi di stampo paramilitare legati al movimento Christian Identity hanno talvolta minacciato violenze contro gli Afroamericani, gli Ebrei e i non cristiani, ma, come per i Black Muslims, la retorica ha nettamente sopravanzato l'azione. I pochi atti di violenza razziale diretti contro Ebrei e coppie miste sono stati commessi da individui isolati, che non hanno agito come rappresentanti ufficiali di alcun gruppo legato alla Christian Identity. Anche i gruppi di satanisti sono stati dipinti come veicoli di violenza (e accusati, per esempio, dell'omicidio rituale di neonati), ma i satanisti sono in numero assai ridotto, e non si è potuta produrre alcuna prova dei loro omicidi rituali. Alcuni membri dei nuovi movimenti religiosi possiedono armi, ma nessuna ricerca ha dimostrato che costoro siano più propensi a possederle o ad adoperarle rispetto ad altri cittadini americani.

Certi movimenti di matrice cristiana (e, talvolta, anche altri) hanno adottato nei confronti dei bambini una disciplina severa e punizioni corporali, attirandosi così diverse accuse di maltrattamento di minori. La stessa accusa è stata rivolta anche a quei gruppi che rifiutano le cure mediche. La maggior parte dei casi di violenza legati a qualche nuovo movimento religioso, tuttavia, è commessa da individui che si servono dei precetti religiosi (come la guerra santa o la retribuzione divina) per giustificare i propri atti aberranti. Occorre poi ricordare che in America i nuovi movimenti religiosi operano in un generale contesto culturale che incoraggia il possesso di armi e tollera di solito un alto livello di violenza. Certi atti di violenza ricollegabili ai nuovi movimenti religiosi tendono a prodursi dallo scontro di specifiche aspettative e caratteristiche di un dato gruppo con certe provocazioni esterne, che costituiscono forse la risposta che il gruppo ha suscitato dai suoi vicini e antagonisti o dalle autorità pubbliche. Nulla all'interno dei nuovi movimenti religiosi li connota come più violenti di altre istituzioni sociali, né esiste alcuna ragione di sospettare che questi movimenti attraggano a sé persone violente.

Maturazione e sviluppo dei nuovi movimenti religiosi. Fino agli anni '60, gli studiosi hanno generalmente ritenuto che i «culti» dipendessero strettamente dai loro fondatori e *leader* e che, di conseguenza, gruppi di questo genere non sarebbero sopravvissuti a lungo alla scomparsa delle loro guide. Le osservazioni condotte nei decenni successivi, invece, hanno dimostrato chiaramente che la maggior parte di questi movimenti non scompare in seguito alla morte del fondatore. Sebbene la *leadership* carismatica rappresenti spesso il fulcro dell'evoluzione e della diffusione di un movimento, con il tempo molti gruppi sviluppano un sistema gestionale più duraturo e istituzionalizzato, capace di farli sopravvivere alla morte dei loro fondatori. Movimenti come lo Spiritismo, la Teosofia, il Nuovo pensiero e il Mormonismo sono tuttora prosperi, a quasi due secoli dalla dipartita dei rispettivi fondatori.

Se un fondatore carismatico può godere a lungo e pienamente della propria esistenza, di solito prima o poi comincia a guardare al futuro e a preparare le strutture che porteranno avanti il movimento sotto una *leadership* di seconda generazione. Normalmente la transizione implica una fase di crescente burocratizzazione, nel corso della quale la *leadership* perde sempre più il carattere personalistico e l'organizzazione passa a una amministrazione caratterizzata da regolamenti e comitati. Per esempio, la *leadership* della Scienza cristiana passò a comitati che operavano secondo regole dettate da Mary Baker Eddy prima della sua morte.

In altri casi invece, specie quando il fondatore viene

a mancare o è rimosso improvvisamente, può comparire una nuova figura autorevole alla guida del movimento che, altrimenti, soffrirebbe per la perdita di un saldo riferimento. Ciò accadde ai mormoni dopo l'assassinio del fondatore Joseph Smith Jr., che morì a soli trentotto anni. Molti potenziali nuovi *leader* reclamarono per sé l'eredità di Smith e alcuni di loro si misero a capo di movimenti mormoni separatisti, ma la linea maggioritaria del gruppo appoggiò in modo unanime la direzione di Brigham Young, che seppe dare la propria impronta al movimento per un trentennio. Fu Young a sovrintendere allo sviluppo di strutture burocratiche tali da fare funzionare efficacemente la Chiesa da allora in poi.

Ovviamente non è possibile che una *leadership* fortemente carismatica possa rinnovarsi all'infinito, generazione dopo generazione. Il carisma di un fondatore o di una fondatrice si basa sull'interazione del tutto particolare che questa persona riesce a istituire con i suoi seguaci e sul «fascino» che riesce a esercitare su di loro. Indipendentemente dall'abilità o dall'attrattiva che può suscitare il *leader* della generazione seguente, costui sarà comunque diverso da chi lo ha preceduto e non eserciterà il suo stesso fascino. Sebbene l'impegno per una causa comune possa permettere al nuovo *leader* e ai membri del gruppo di andare avanti per un certo tempo, lo sviluppo di un sistema di gestione più burocratico e meno spontaneo sembra inevitabile. Il nuovo *leader* può esercitare il proprio fascino su di un gruppo di fedeli ma, in questo caso, accade di solito che quel gruppo si scinda dalla corrente principale che si affida invece alla gestione burocratica.

Il passaggio da una *leadership* carismatica all'amministrazione collettiva genera una schiera di funzionari la cui competenza è certificata più da un adeguato corso di formazione che non dalla forza della loro personalità. Negli Stati Uniti, tale competenza è di solito certificata dal completamento degli studi universitari. Lo sviluppo di una «intellighenzia» è un gradino tipico della maturazione di un movimento religioso, e questo stesso modello prende solitamente forma anche in quei movimenti che in origine ripudiavano la gestione formale in favore di requisiti basati sul carisma. La Chiesa dell'Unificazione offre un eccellente esempio di questo processo: meno di venti anni dopo l'arrivo negli Stati Uniti, il movimento inaugurò un seminario teologico allo scopo di preparare *leader* e ministri della Chiesa, e ai partecipanti più promettenti venne data la possibilità di proseguire gli studi nelle migliori scuole del Paese. Oggi i membri più in vista della Chiesa dell'Unificazione vantano dottorati di ricerca in istituti come Harvard, Yale e Vanderbilt.

In ultimo, la diffusione del messaggio di un nuovo movimento religioso è spesso affidata ai *mass media* e, di conseguenza l'abilità letteraria e oratoria, la produzione di video, lo sviluppo di siti *web* sono diventati strumenti fondamentali per la diffusione del messaggio di un gruppo. Anche in questo caso, dunque, è essenziale lo sviluppo di una classe di professionisti specializzati che assicurino crescita e prosperità al movimento.

Lo studio accademico delle nuove religioni. Lo studio accademico delle nuove religioni ha visto ampliamenti e cambiamenti notevoli in seguito all'accresciuta visibilità dei movimenti dopo il 1965. Prima del XX secolo, gli studiosi non avevano prestato molta attenzione ai movimenti religiosi dissidenti, limitandosi a considerarli criticamente come eresie che si allontanavano dalla vera fede. Dopo il 1900, qualche pioniere degli studi religiosi cominciò a riservare ai nuovi movimenti un trattamento meno ostile. Il sociologo tedesco Max Weber (1864-1920) è tuttora una pietra miliare, soprattutto per i suoi studi sul ruolo centrale svolto dal *leader* carismatico nello sviluppo di una nuova religione. Il teologo tedesco Ernst Troeltsch (1865-1923) scrisse diffusamente sulle differenze tra religioni strutturate come «Chiese» e religioni strutturate come «sette», mostrando in tal modo che il settarismo è fenomeno sociale meritevole di studio di per sé, e non semplicemente nei termini di deviazione da una verità rivelata. H. Richard Niebhur (1894-1962), poi, seppe dare un taglio distintamente americano al dibattito accademico grazie al suo esame delle dinamiche sociali settarie.

Diverse tesi sostenute dagli studiosi dell'inizio del XX secolo si sono ormai rivelate poco affidabili. Secondo Troeltsch e Niebhur il settarismo era un fenomeno che caratterizzava le classi sociali inferiori. Comune era ritenere che un gruppo stabilito da un *leader* carismatico non sarebbe sopravvissuto a lungo alla morte del suo fondatore. Ora appare chiaro che le generalizzazioni a proposito dei nuovi movimenti religiosi si rivelano spesso avventate: tutti i ceti sociali possono essere attratti da un movimento religioso, e molti movimenti hanno conosciuto i loro più grandi successi molto tempo dopo la scomparsa del fondatore senza evolvere, come postulava Niebhur, in denominazioni completamente convenzionali.

Altri studiosi nel XX secolo hanno continuato a interessarsi alle nuove religioni. Negli anni '50 J. Milton Yinger dedicò a questo argomento importanti analisi sociologiche, e negli anni '40 e '50 studiosi come Marcus Bach, Elmer T. Clark e Charles S. Braden esaminarono la scena religiosa non maggioritaria mettendo in luce molti movimenti in precedenza quasi ignorati, senza archiviarli come eretici o diabolici.

La maggior visibilità acquisita dai nuovi movimenti

religiosi nella cultura americana posteriore al 1965 produsse una nuova generazione di ricercatori, che poterono sfruttare l'opportunità di studiare una religione nei suoi stadi formativi, all'atto dello sviluppo di credenze e pratiche, anziché affrontarla come una istituzione sociale già pienamente evoluta. Negli anni '70 e '80, importanti organismi accademici quali la Society for the Scientific Study of Religion e l'American Academy of Religion cominciarono a promuovere ricerche sul campo e gli editori contribuirono a divulgarne le scoperte.

In linea di massima, i nuovi criteri di ricerca prevedevano uno studio descrittivo dei movimenti religiosi mirato a tracciare la loro evoluzione sociale, le credenze e i procedimenti attraverso i quali venivano attratti nuovi convertiti. La maggior parte dei ricercatori conveniva sulla conclusione che i nuovi movimenti religiosi non presentassero più pregi o più difetti di altre religioni presenti in America. Molti sostenevano che l'ostilità riservata ai movimenti fosse espressione della paura del diverso e della convinzione che il diverso fosse pericoloso: due assunti assai diffusi nella società americana. Le benevole conclusioni degli accademici, tuttavia, si scontrarono nettamente con la percezione del pubblico, secondo la quale nel Paese proliferavano «culti cattivi», che circuivano giovani impressionabili trasformandoli in servitori obbedienti, ammassavano somme enormi (a volte con l'inganno) e minacciavano la pace e la tranquillità americane. Questa percezione pubblica era alimentata da diverse organizzazioni (la più nota delle quali in America divenne il Cult Awareness Network) fondate specificamente per combattere quella che era secondo loro la minaccia dei «culti» e sostenute da una minoranza di accademici. Per diversi anni il fulcro della disputa è stato l'assai dibattuto fenomeno della «deprogrammazione», considerato dai suoi sostenitori come una strategia radicale richiesta dalle evidenti manipolazioni perpetrate dai «culti», e bollato invece dai suoi detrattori come null'altro che una forma di sequestro, aggressione e violenza. La «deprogrammazione» ormai non figura più tra le strategie anticultuali più popolari, ma il profondo contrasto tra il consenso tributato dagli accademici ai nuovi movimenti religiosi e la percezione che di essi ne ha il pubblico perdura immutato.

Gran parte degli studiosi si unirono intorno a quella che potrebbe essere definita una posizione in favore della «libertà di religione», un accordo sul fatto che non ci fossero le basi per emettere una condanna radicale dei «culti» come categoria ma piuttosto che dovesse essere applicato il principio d'innocenza fino a che la colpevolezza dei nuovi movimenti religiosi non fosse stata provata. Una minoranza di studiosi obiettò che qualcosa che potrebbe essere chiamata «lavaggio del cervello» o «controllo della mente» si è in realtà verificata nei nuovi movimenti religiosi e che molti di questi costituiscono delle vere minacce per la società. Questi studiosi, schierati con il più ampio movimento anticultuale e controcultuale, criticano la maggioranza degli studiosi considerandola ingenua circa i nuovi gruppi religiosi studiati e involontariamente complice delle attività aberranti compiute da questi. Le relazioni tra le due scuole di pensiero continuano a essere difficili.

Nonostante le polemiche, gli stereotipi e le accuse di comportamento scorretto nei confronti dei nuovi movimenti religiosi, questi gruppi religiosi, come le altre religioni, rispecchiano la società dalla quale sono sorti. I loro membri non sono diversi dalle altre persone che cercano il significato e il valore della vita nei modi che credono migliori.

[Vedi anche *AVVENTISTI DEL SETTIMO GIORNO*, vol. 7; *BLAVATSKY, H.P.*, vol. 3; *CHIESA DELL'UNIFICAZIONE*, vol. 13; *DIRITTO E RELIGIONE*, vol. 5; *GEOVA, TESTIMONI DI*, vol. 7; *HARE KRISHNA*, vol. 9; *MENNONITI*, vol. 7; *MORMONI*, vol. 7; *PARLAMENTO MONDIALE DELLE RELIGIONI*, vol. 3; *PIETISMO*, vol. 7; *PURITANESIMO*, vol. 7; *QUACCHERI*, vol. 7; *SATANISMO*, vol. 7; *SCIENZA CRISTIANA*, vol. 7; *SETTA*, vol. 3; *SHAKER*, vol. 7; *SOCIETÀ TEOSOFICA*, vol. 3; *STREGONERIA*, articolo *Le concezioni della stregoneria*, vol. 1; *SUFISMO*, vol. 8].

BIBLIOGRAFIA

M. Bach, *Strange Sects and Curious Cults*, New York 1961, rist. Westport/Conn. 1977.

Ch.S. Braden, *These Also Believe. A Study of Modern American Cults and Minority Religious Movements*, New York (1949) 1960, 7ª ed.

E.T. Clark, *The Small Sects in America*, Nashville/Tenn. 1937, ed. riv. New York 1949.

J.G. Melton, *The Encyclopedia of American Religions*, Detroit/Mich. (1989) 2003, rist.

T. Miller (cur.), *When Prophets Die. The Postcharismatic Fate of New Religious Movements*, Albany/N.Y. 1991.

T. Miller (cur.), *America's Alternative Religions*, Albany/N.Y. 1995.

H.R. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, New York 1929, rist. Cleveland/N.Y. 1975.

Susan Jean Palmer, *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers. Women's Roles in New Religions*, Syracuse/N.Y. 1994.

E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912 (trad. it. *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani*, I-II, Firenze 1941-1960).

M. Weber, *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus*, in «Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpoli-

tik», 20 (1904) e 21 (1905) (trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano 1991).

Catherine Wessinger, *How the Millennium Comes Violently. From Jonestown to Heaven's Gate*, New York 2000.

Catherine Wessinger (cur.), *Women's Leadership in Marginal Religions. Explorations Outside the Mainstream*, Urbana/Ill. 1993.

J.M. Yinger, *Religion, Society and the Individual. An Introduction to the Sociology of Religion*, New York 1957 (trad. it. *Sociologia della religione*, Torino 1961).

B. Zablocki e Th. Robbins (curr.), *Misunderstanding Cults. Searching for Objectivity in a Controversial Field*, Toronto 2001.

[In italiano segnaliamo:

Testi generali: Raffaella Di Marzio, *Nuove religioni e sette. La psicologia di fronte alle nuove forme di culto*, Roma 2010; M. Introvigne e Raffaella Di Marzio, *ABC dei nuovi movimenti religiosi*, Milano 2008; Cecilia Gatto Trocchi, *I nuovi movimenti religiosi*, Brescia 2000; M. Introvigne, J.-F. Mayer e E. Zucchini, *I nuovi movimenti religiosi. Sette cristiane e nuovi culti*, Torino 1990; e J.-F. Colosimo, *Dio è americano. La teodemocrazia negli Stati Uniti*, Milano 2009 (trad it. di *Dieu est américain. De la théodémocratie aux États-Unis*, Paris 2006).

Sui quaccheri, cfr. G. Vola (cur.), *I quaccheri. Eversione e non violenza. Gli scritti essenziali (1650-1700)*, Torino 1980; S. Villani, *Tremolanti e papisti. Missioni quacchere nell'Italia del Seicento*, Roma 1996.

Sui mormoni, cfr. M.L. Straniero, *I Mormoni. Leggenda e storia, liturgia e teologia dei Santi degli Ultimi Giorni*, Milano 1990; M. Introvigne, *I mormoni dal Far West alle Olimpiadi*, Torino 2002.

Sugli avventisti del settimo giorno, cfr. R. Rizzo, *L'identità avventista*, Firenze 1994; G. De Meo, *«Granel di sale». Un secolo di storia della Chiesa Cristiana Avventista del 7° Giorno in Italia (1864-1964)*, Torino 1980.

Sui testimoni di Geova, cfr. M. Introvigne, *I Testimoni di Geova. Già e non ancora*, Torino 2002.

Sulla Teosofia, cfr. E. Bratina, *Chi sono i teosofi. Saggio storico informativo*, Trieste 1995; Cristina Luisa Coronelli, *La teosofia. Introduzione della verità divina*, Milano 2002.

Su Scientology, oltre ai numerosi scritti di Ron L. Hubbard tradotti in italiano e alle pubblicazioni curate dalla stessa Chiesa di Scientology Internazionale, cfr. anche A. Laggia, *Il coraggio di parlare. Storie di fuoriusciti da Scientology*, Milano 2009.

Sulla Chiesa dell'Unificazione, cfr. M. Introvigne, *La Chiesa dell'Unificazione del Reverendo Moon*, Torino 1997.

Sugli Hare Krishna, cfr. E. Fizzotti e F. Squarcini, *Gli Hare Krishna*, Torino 2000; M. Introvigne, *I nuovi culti. Dagli Hare Krishna alla Scientologia*, Milano 1990; e G. Bartolomei, *I nuovi monaci. Hare Krsna. Ideologia e pratica di un movimento neo-orientale*, Milano 1981.

Sui Bambini di Dio, cfr. Cristina Caparesi, M. Di Fiorino e S.A. Kent, *Costretti ad amare. Saggi sui Bambini di Dio/The Family*, Forte dei Marmi 2002.

Sul Neopaganesimo, cfr. F. Dimitri, *Neopaganesimo. Perché gli dèi sono tornati*, Roma 2005; S. Natoli, *I nuovi pagani*, Milano 1995 e *La salvezza senza fede*, Milano 2006.

Su Tempio del Popolo, Branch Davidian e Heaven's Gate, cfr. M. Introvigne, *Idee che uccidono. Jonestown, Waco, il Tempio Solare*, Fossano 1995 e M. Introvigne, *Heaven's Gate. Il paradiso non può attendere*, Torino 1997].

TIMOTHY MILLER

O-P

OLMECHI, RELIGIONE DEGLI. Gli Olmechi occupavano le pianure tropicali del Messico meridionale, nello specifico gli attuali Veracruz sudorientale e Tabasco occidentale, tra il 1200 e il 600 a.C. Come altre popolazioni mesoamericane del periodo, vivevano in villaggi, praticavano un'agricoltura basata sulla coltivazione del mais e producevano ceramiche. Tuttavia, essi si distinguevano dai loro contemporanei per la maggiore complessità delle istituzioni politiche e sociali, per la costruzione di grandi centri con templi e altri edifici specifici, e per lo sviluppo di un proprio stile artistico, che si esprimeva in monumentali sculture di pietra e in graziosi piccoli oggetti portatili. Se anche hanno avuto un sistema di scrittura, nessuno dei loro testi è giunto fino a noi; tutto ciò che sappiamo sugli Olmechi si basa sugli scavi archeologici di San Lorenzo, La Venta, Laguna de los Cerros, Tres Zapotes e altri grandi centri. Anche se per gli archeologi la religione del periodo preistorico è uno degli aspetti più difficili da ricostruire, l'architettura, la scultura e gli artefatti olmechi forniscono un utile quadro delle loro pratiche e credenze religiose.

Studio della religione degli Olmechi. Le informazioni archeologiche, storiche ed etnografiche forniscono gli elementi base per la ricostruzione delle antiche religioni mesoamericane. I dati archeologici sulle culture preistoriche devono essere interpretati alla luce di informazioni inerenti a culture successive, meglio documentate, o di studi di gruppi moderni, che hanno raggiunto un livello di sviluppo pressoché simile. Per quanto riguarda gli Olmechi, questi dati archeologici comprendono sculture, architetture e artefatti. Noi li interpretiamo sulla base di resoconti spagnoli, risalenti al XVI secolo d.C. e riguardanti le religioni di Aztechi e Maya, e di studi etnografici contemporanei sulle pratiche religiose diffuse tra i moderni Indios mesoamericani e gruppi della foresta tropicale, che vivono in altri luoghi dell'America Latina. Il presupposto che fonda questo tipo di approccio è riassunto dalla seguente affermazione: «Esiste un sistema religioso di base, comune a tutte le popolazioni mesoamericane. Questo sistema prese forma molto prima che gli fosse data una espressione monumentale nell'arte olmeca e sopravvisse molto tempo dopo che gli Spagnoli conquistarono i maggiori centri politici e religiosi del Nuovo Mondo» (Joralemon in Nicholson, 1976, pp. 58s.).

Gli studi sulla religione degli Olmechi si basano soprattutto sulle analisi iconografiche dello stile artistico olmeco, così come viene espresso in oltre duecento monumenti di pietra conosciuti e in centinaia di piccoli oggetti. Questi studi si sono dedicati particolarmente al riconoscimento delle divinità, trascurando nel contempo il rituale e molti altri temi. Nonostante alcune critiche legittime, gli studiosi sono propensi ad accettare l'ipotesi di Joralemon sulla continuità. Sebbene questo tipo di approccio storico-etnografico sia stato abbastanza produttivo, esso presenta alcuni punti deboli di un certo peso. Per esempio, non possiamo automaticamente presumere che simboli e motivi conservino gli stessi significati di base attraverso diversi millenni e a grandi distanze geografiche. Inoltre, la religione degli Aztechi, di molto successiva, è il primo termine di paragone per gli Olmechi, ma potrebbe non essere un modello appropriato. Gli Aztechi erano milioni, mentre i raggruppamenti olmechi erano al massimo di un migliaio scarso di persone: dall'enorme diversità nella complessità sociale,

dovuta a questo fatto, potrebbero anche derivare differenze fondamentali tra le reciproche istituzioni e credenze religiose. Nondimeno, finché gli archeologi non troveranno dei modi per sostituire l'analogia storica ed etnografica come strumento primario per la loro interpretazione, saremo costretti a dipendere da questo tipo di confronti e dovremo cercare di impiegarli con il maggiore criterio possibile.

Caratteristiche della religione degli Olmechi. Il modello fondamentale della credenza olmeca sembra basato sul culto di numerose divinità superiori o forze soprannaturali, che controllavano l'universo e decretavano la struttura sociopolitica degli uomini. L'interazione tra questi ultimi e gli dei richiedeva complessi rituali, da compiere in templi e in altri luoghi consacrati, e poteva essere raggiunta solo da specialisti della religione, che erano designati a quel compito per le loro capacità personali o per la loro posizione sociale. Il sistema di credenze di cui essi erano al servizio comprendeva un pantheon, una cosmologia che spiegava e strutturava l'universo, e una serie di rituali che erano espressione di questa cosmologia.

Il pantheon. La natura del pantheon olmeco è un tema piuttosto dibattuto. Alcuni studiosi sostengono che le forze soprannaturali olmeche non erano divinità di tipo occidentale, ossia personaggi dalla natura ben definita, mentre altri ne accettano l'esistenza in questa forma, ma non sono concordi sulle loro identificazioni. Per esempio, quello che in questo articolo viene chiamato Dragone olmeco è stato variamente identificato come un uomo-giaguaro, che combina tratti umani e felini, come un caimano, un rospo o un lamantino. Il motivo della confusione sta nel fatto che abbiamo difficoltà nel comprendere il soggetto dell'arte olmeca. Gli esseri raffigurati sono frequentemente «creature biologicamente impossibili», cose che «esistono solo nella mente dell'uomo, non nel mondo della natura» (Joralemon in Nicholson, 1976, p. 33).

La più approfondita ricerca sul pantheon olmeco è stata condotta da Peter D. Joralemon, che aveva originariamente indicato dieci divinità olmeche (dei I-X), più tardi ridotte a sei e raggruppate in tre diadi (Joralemon, 1971; Joralemon in Nicholson, 1976). L'arte olmeca raffigura gli dei come creature risultanti dalla combinazione di una serie infinita e impressionante di attributi umani, rettili, aviari e felini. La coppia più comunemente raffigurata è quella composta dal Dragone olmeco (dio I) e dal Mostro-uccello olmeco (dio III) [Vedi *ICONOGRAFIA NELLE AMERICHE*, articolo *Iconografia della Mesoamerica*]. Il Dragone olmeco, che si credeva fosse un coccodrillo con attributi di aquila, giaguaro, uomo e serpente, sembra significasse terra, acqua, fuoco e fertilità agricola, e potrebbe aver svolto il ruolo di divinità protettrice dell'*élite*. Il Mostro-uccello olmeco è un uccello rapace, identificato a grandi linee come un'aquila arpia con caratteristiche mammifere e rettili. Joralemon lo associa al mais, alla fertilità agricola, ai cieli e a sostanze psicotrope.

Joralemon sostiene che il Dragone olmeco sia stato un antesignano di numerose divinità successive, nello specifico gli dei aztechi Cipactli, Xiuhtecuhtli, Huehueteotl, Tonacatecuhtli e Quetzalcoatl, e il dio maya Itzamna. Alcuni esperti contestano le associazioni proposte con divinità successive, ma sfortunatamente ci manca una metodologia coerente per risolvere le questioni della continuità e del cambiamento nel tempo della concezione degli dei.

Il dio II e il IV sono legati alla fertilità agricola. Il dio II ha delle pannocchie di mais che spuntano da una fessura nella parte superiore della sua testa e potrebbe essere l'antenato delle successive divinità azteche del mais, come Centeotl. Il dio IV è un'infante o un nano, probabilmente associato alla pioggia, nel quale Joralemon vede una forma primitiva dei successivi dei della pioggia, come l'atzeco Tlaloc e il maya Chac.

L'ultima diade olmeca è composta dagli dei VI e VIII. Il dio VI è una divinità della primavera e del rinnovamento, che simboleggia la vegetazione rinata e si pensa sia un analogo di Xipe Totec, il dio azteco i cui sacerdoti vestono pelle umana ricavata dalle vittime sacrificali, come segno di rinascita. Il dio VIII è il dio della morte, chiamato Mictlantecuhtli dagli Aztechi, simboleggiato da una mandibola umana scarnificata.

Anche se resta ancora molto da capire sul pantheon olmeco, risulta evidente l'importanza delle divinità agricole. Ciò non è una sorpresa, considerato il fatto che la coltivazione era la più importante attività di sostentamento tra gli Olmechi, ma rimane comunque la prima chiara formulazione di tali concetti di divinità nella Mesoamerica e rappresenta un importante contributo degli Olmechi alla cultura mesoamericana.

Specialisti della religione. Non ci sono prove, per quanto riguarda la società olmeca, di un'elaborata burocrazia religiosa paragonabile a quella degli Aztechi. Le piccole dimensioni dei gruppi degli Olmechi impedirono probabilmente questo tipo di sviluppo. Alcuni studiosi hanno definito la società olmeca una teocrazia, ma, sebbene i sacerdoti facessero senza dubbio parte dell'*élite*, non esistono prove che possano giustificare una tale affermazione. Peter T. Furst ha sostenuto in maniera convincente che certi oggetti d'arte olmeca rappresentassero il tema della «trasformazione giaguaro-sciamano», nel quale gli sciamani umani assumevano la forma del proprio *alter ego* giaguaro (vedi l'articolo di Furst, *The Olmec Were-Jaguar Motif in the Light of Ethnographic Reality*, in Elizabeth P. Benson [cur.],

Dumbarton Oaks Conference on the Olmec, Washington/D.C. 1968, pp. 79-110). Non è chiaro se gli sciamani olmechi fossero anche sacerdoti d'*élite*, ma l'ipotesi sembra verosimile.

Cosmologia. Anche se la mancanza di resoconti scritti rende difficile ricostruire la cosmologia degli Olmechi, la documentazione archeologica contiene alcuni indizi interessanti. Due monumenti scultorei dell'area di San Lorenzo formano le basi della cosiddetta ipotesi di Stirling, che prende il nome da colui che la formulò, Matthew W. Stirling. Egli sostenne che entrambi i monumenti mostrassero un giaguaro nell'atto di avere un rapporto sessuale con una donna e che rappresentassero l'origine mitica degli uomini-giaguaro, così comuni nell'arte olmeca. Sfortunatamente i due monumenti furono malamente mutilati nell'antichità e il tema rappresentato non è del tutto chiaro.

Un altro importante aspetto della cosmologia degli Olmechi può essere fornito dalle raffigurazioni delle grotte. Scene scultoree di persone sedute nelle caverne o che spuntano da nicchie simili a grotte suggeriscono una prima occorrenza della credenza panmesoamericana secondo la quale i gruppi etnici e le divinità erano giunti nel mondo di superficie passando per caverne, le quali servivano come porte di comunicazione per e da un reame soprannaturale, situato all'interno della terra. [Vedi *CAVERNA*, vol. 4]. In alcuni casi le rappresentazioni degli Olmechi raffigurano chiaramente la bocca del Dragone olmeco. Pitture di stile olmeco ben conservate nelle profondità di alcune grotte negli Stati di Guerrero e Morelos, lontano dalla costa del Golfo del Messico e quindi dalla terra natia olmeca, rafforzano questa interpretazione.

Rituale. Uno degli aspetti della religione degli Olmechi più difficile da comprendere è il rituale. Sappiamo qualcosa sugli scenari architettonici nei quali si svolgevano i riti e sugli oggetti non deperibili che supponiamo venissero utilizzati in contesti rituali, ma le danze, le preghiere, i canti, le feste e altri comportamenti cerimoniali degli Olmechi sono andati persi per sempre.

Templi di canne e paglia, posti sulla sommità di collinette di terra, vengono generalmente considerati il punto focale dei rituali dell'*élite*. Queste piccole strutture, molto probabilmente, erano la sede delle più importanti effigi di culto e fungevano da santuari, dove sacerdoti e *leader* si radunavano in isolamento per condurre riti esoterici, dei quali soltanto loro erano a conoscenza. I cortili aperti e le piazze, che circondavano le collinette, erano invece maggiormente adatti per le celebrazioni pubbliche, seguite da tutta la popolazione.

Gli scavi archeologici hanno rivelato numerosi elementi architettonici inusuali che venivano usati per i rituali o che avevano un qualche specifico significato sacro. Per esempio, i giganteschi terrapieni artificiali eretti sui lati dell'altopiano di San Lorenzo potrebbero rappresentare un tentativo di trasformare l'intera comunità nell'effige di un uccello. Un simile tentativo si può riscontrare anche nelle collinette molto più piccole costruite dalle successive culture indiane in quelli che sono gli odierni Stati Uniti centroccidentali. Le circa venti profonde depressioni presenti sul terreno di San Lorenzo furono probabilmente utilizzate come cave di terra per la costruzione delle collinette, ma successivamente furono rivestite con materiali speciali e convertite in riserve di acqua sacra. Le tracimazioni erano prevenute da un elaborato sistema di drenaggio, le cui condotte erano composte da centinaia di elementi in pietra con sezione a «U». Questi bacini avrebbero potuto fungere da riserve di acqua per uso domestico, ma la disponibilità tutto l'anno di acqua fresca proveniente dalle vicine sorgenti, l'importante lavoro svolto per la costruzione del sistema di drenaggio e il simbolismo delle divinità dell'acqua presente su svariati monumenti associati, suggeriscono una funzione rituale. Sono stati proposti due possibili usi: il primo è che servissero come luoghi per il bagno rituale per i sacerdoti, il secondo è che fossero utilizzati come vasche per gli animali sacri, come i caimani o i lamantini.

Si presume che gli Olmechi praticassero un gioco rituale con la palla, simile a quelli tanto popolari in tempi più tardi, come testimoniano delle statuette di argilla rappresentanti uomini vestiti in tenuta da giocatori di *pelota* e che a volte tengono in mano quella che sembrerebbe essere una palla (*pelota*). Un gruppo rettangolare di quattro collinette a San Lorenzo è stato interpretato come un campo ufficiale per il gioco della *pelota* e, sebbene manchino gli anelli e le mura dei campi successivi, residui di una sostanza gommosa trovati in questo luogo potrebbero essere i resti di una palla. Alcuni esperti hanno suggerito che le numerose teste colossali, trovate in diversi siti olmechi, rappresenterebbero dei giocatori di *pelota* che indossano degli elmetti, ma l'opinione più recente e condivisa è quella secondo la quale questi eccezionali ritratti umani di basalto raffigurerebbero dei sovrani olmechi. Il gioco della *pelota* praticato dalle successive popolazioni mesoamericane ha sì un aspetto profano, ma è generalmente visto in primo luogo come un'osservanza religiosa, nella quale i giocatori rappresentavano forze soprannaturali.

Testimonianza di un aspetto tanto comune quanto difficile da interpretare del rituale olmeco incentrato sul seppellimento di offerte e oggetti preziosi in *cache* è stata trovata a La Venta. Alcuni *cache* contenevano solo un oggetto o pochi oggetti, mentre altri racchiudevano un'enorme quantità di materiale. Le piccole offerte comprendevano statuette di pietra, asce, vasi di terra-

cotta e una varietà di ornamenti personali, anche se questi ultimi non sono generalmente associati alle sepolture. Alcune offerte mostrano strutture ideologicamente significative nell'organizzazione degli oggetti, come le asce disposte a formare disegni geometrici o volti stilizzati di divinità. Un *cache* particolarmente interessante, proveniente da La Venta, racchiude delle statuette in giadeite raffiguranti uomini, che rappresentano una scena di processione con quattro individui in fila che sembrano essere un sovrano olmeco e il suo seguito.

Tra gli elementi seppelliti rinvenuti a La Venta quelli meno usuali sono le cosiddette Grandi offerte. Enormi buche dalle pareti scoscese furono scavate nel sottosuolo e immediatamente riempite con migliaia di blocchi di serpentino, adagiati sull'argilla e sormontati da un mosaico di blocchi finemente lavorati rappresentante una gigantesca maschera di Dragone olmeco. Le Grandi offerte scoperte a La Venta sono quattro e, come molti altri elementi architettonici del sito, si trovano in posizione simmetrica bilaterale, una di fronte all'altra rispetto alla linea di mezzeria. È possibile che tutte le offerte ritrovate nel sottosuolo di La Venta formassero un colossale disegno dallo sconosciuto significato rituale, ma non abbiamo ancora sufficienti elementi per poterlo identificare.

Proprio come le costruzioni degli Olmechi ci forniscono un quadro dell'organizzazione dei rituali, i loro oggetti d'arte e gli altri artefatti ci indicano la natura di alcuni di questi rituali. Musei e collezioni private possiedono centinaia di oggetti esotici ai quali possiamo ragionevolmente assegnare una funzione rituale, anche se non conosciamo i loro usi specifici. Statuette antropomorfe e zoomorfe, maschere, asce, «cucchiai», «stiletti» e una miriade di oggetti vari, frequentemente decorati con disegni e simboli religiosi, indicano un insieme ben sviluppato di accessori rituali. Gli oggetti sono spesso fatti in giadeite, serpentino e altre pietre blu-verdi, il cui colore aveva ovviamente qualche significato particolare. In molti casi non conosciamo le funzioni di questi oggetti, ma per esempio gli stiletti potrebbero essere serviti per cavare il sangue in rituali di autosacrificio e i cucchiai potrebbero essere stati utilizzati per la somministrazione di sostanze psicotrope. Le prove dell'uso da parte degli Olmechi di sostanze capaci di alterare la mente sono deboli, ma la maggior parte degli studiosi presume che queste pratiche facessero parte dei loro rituali.

Il corredo rituale comprendeva anche specchi di minerale ferroso, che sono capolavori della lavorazione della pietra dell'epoca precolombiana. Ricavate da grandi blocchi rettangolari di magnetite, ilmenite ed ematite, le superfici concave di questi specchi hanno qualità ottiche talmente elevate da poter essere utilizzate per accendere fuochi e proiettare immagini su superfici piatte. Un'enigmatica barra rettangolare scanalata di ematite magnetica, ritrovata a San Lorenzo, si è rivelata essere l'ago di una bussola, la quale veniva probabilmente usata in rituali geomantici, piuttosto che come strumento di uso comune.

BIBLIOGRAFIA

A.F.C. Wallace, *Religion. An Anthropological View*, New York 1966, fornisce la cornice interpretativa all'interno della quale si pone questo articolo. La sintesi più recente e approfondita sulla cultura olmeca è J. Soustelle, *Les Olmèques. La plus ancienne civilisation du Mexique*, Paris 1979 (trad. it. *Gli Olmechi. La più antica civiltà del Messico*, Milano 1982). M.D. Coe, *America's First Civilization. Discovering the Olmec*, New York 1968 e I. Bernal, *El Mundo Olmeca*, México 1968 sono libri meno recenti, ma ancora utili. M.D. Coe e R.A. Diehl, *In the Land of the Olmec*, I-II, Austin 1980 è la fonte delle informazioni di base su San Lorenzo. Quelle su La Venta sono disseminate in vari lavori, tra i quali i due più importanti sono: Ph. Drucker, *La Venta, Tabasco. A Study of Olmec Ceramics and Art*, Washington/D.C. 1952; e Ph. Drucker, R.F. Heizer e R.J. Squier, *Excavations at La Venta, Tabasco, 1955*, Washington/D.C. 1959. K.W. Luckert, *Olmec Religion. A Key to Middle America and Beyond*, Norman/Okl. 1976 è l'unico libro dedicato esclusivamente a questo argomento, ma la metodologia poco ortodossa e le sue supposizioni conducono a conclusioni non sostenute dai dati. P.D. Joralemon, *A Study of Olmec Iconography*, Washington/D.C. 1971 contiene il suo tentativo iniziale di delineare il pantheon olmeco. H.B. Nicholson (cur.), *Origins of Religious Art and Iconography in Preclassic Mesoamerica*, Los Angeles 1976 contiene lo studio definitivo di Joralemon sul Dragone olmeco e sul Mostro-uccello olmeco e molti altri articoli utili. Elizabeth P. Benson (cur.), *The Olmec and Their Neighbors. Essays in Memory of Matthew W. Stirling*, Washington/D.C. 1981 contiene saggi che affrontano diversi aspetti della cultura olmeca e un'utile bibliografia.

[Aggiornamenti bibliografici:

M.D. Coe e R.A. Diehl (curr.), *The Olmec World. Ritual and Rulership*, Princeton/N.J. 1995.

D.C. Grove, *Olmec Archaeology. A Half Century of Research and Its Accomplishments*, in «Journal of World Prehistory», 11/1 (1997), pp. 151-201.

Mary Ellen Miller, *The Art of Mesoamerica. From Olmec to Aztec*, London 1986 (trad. it. *L'arte della Mesoamerica. Olmechi, Maya, Aztechi*, Milano 1988).

R. Piña Chán, *Gli Olmechi. La cultura madre*, Milano 1989.

R.J. Sharer e D.C. Grove (curr.), *Regional Perspectives on the Olmec*, Cambridge 1989.

Terry Stocker, Sarah Meltzoff e S. Armsey, *Crocodilians and Olmecs*, in «American Antiquity», 45 (1980), pp. 740-58.

Andrea Stone (cur.), *Heart of Creation. The Mesoamerican World and the Legacy of Linda Schele*, Tooscalosa 2002].

RICHARD A. DIEHL

OTOMI, RELIGIONE DEGLI. Gli Otomi del Messico centrale, che parlano una lingua del gruppo otomanguean, contano approssimativamente 250.000 persone. Occupano un territorio collocato tra i 19° e i 21° di latitudine nord e i 98° e i 100° di longitudine ovest. Questa regione, caratterizzata da forti contrasti geografici, si estende dalle ripide masse montagnose della Sierra Gorda alla semiarida pianura del Mezquital e dalla Valle di Toluca fino alle colline pedemontane della Huasteca. Oltre ai differenti modelli socio-culturali che derivano dal variare degli ambienti naturali, il mescolamento delle culture locali con il Cattolicesimo popolare, a partire dal periodo coloniale fino ai giorni nostri, ha prodotto una religione di tipo sincretistico dominata dal Cristianesimo, ma che include specifiche forme di dualismo che distinguono nettamente l'universo simbolico degli Otomi dalle sue influenze coloniali.

Scarse sono le informazioni sulle origini degli Otomi e ancora inesplorato rimane il loro ruolo nella costruzione del grande sistema di pensiero della Mesoamerica. Sottomessi all'Impero degli Aztechi dal XV secolo fino alla Conquista, tutti gli Otomi rimasero sotto il loro influsso ad eccezione degli abitanti delle regioni orientali (Tutotepec, Huayacoctla). Da allora le loro attività rituali sono state relegate in una condizione di clandestinità, favorita, peraltro, dalla dispersione dei loro insediamenti. Si trattava in primo luogo di culti locali di tipo patrilineare (riti di fertilità agraria e culto degli antenati), laddove il loro calendario cerimoniale e liturgico continua ancora oggi a riflettere modelli di pensiero simili a quelli degli Aztechi al momento della Conquista.

Nel corso del periodo coloniale e fino ad oggi la loro struttura sociale particolarmente fluida, fondata sopra una rete di santuari patrilineari, ha permesso agli Otomi di resistere all'evangelizzazione. Le cerimonie di devozione rivolte ai santi cattolici coesistono, peraltro, con numerosi riti nativi e spesso, come nella Sierra Madre, esse servono per mascherarli. Questa vita religiosa che fa convivere due componenti trova così i suoi punti focali nelle case, nei santuari e nelle montagne sacre, da una parte, nelle cappelle e nelle chiese di villaggio, dall'altra. Tutti i vari spazi rituali, comunque, sono organizzati in una struttura gerarchica che prevede una visione cosmica che immagina differenti «pelli» (*ši*), o luoghi sacri (dalla cavità uterina fino alla volta celeste), simbolicamente racchiuse le une dentro le altre.

Per ogni livello della gerarchia cosmica esistono corrispondenze basate sulla fondamentale polarità maschile-femminile. Al livello più elevato, per esempio, il sole e la luna formano una coppia complementare e antagonista. Ma la luna (Zâna) presenta un aspetto complesso e inquietante. Nella sua forma sincretistica Zâna è femminile e risulta associata alla Vergine di Guadalupe, mentre nel sistema cosmologico indigeno essa possiede una serie di caratteristiche complementari, e perfino un doppio genere: ha caratteristiche femminili (nascita, sensualità, tessitura, misurazione del tempo, morte) e insieme caratteristiche maschili (erezione, dominio sulle donne e sulla loro fertilità). Da un lato la luna rappresenta dunque la controparte femminile del sole inteso come maschile, ma dall'altro essa incarna in se stessa le due forze complementari. Zâna, infine, come controparte della dea della terra Hmûhoi, contribuisce sia alla creazione che alla distruzione.

L'idea di una creazione notturna continua a dominare il pensiero religioso degli Otomi. Uno dei più antichi dei della Mesoamerica, la divinità del fuoco degli Otomi che nel pantheon azteco aveva preso il nome di Otontecuhtli (il Signore degli Otomi), viene ancora, come nei tempi antichi, considerato colui che governa l'ordine delle cose. Egli è Šihta Sipi (l'Antenato che divora escrementi), il principio purificatore la cui presenza segna l'emergere della cultura (associata con la cottura dei cibi). Egli è anche il signore principale degli spazi notturni e delle grotte, il regno di un mondo immaginario che rispecchia in miniatura il mondo degli uomini.

Per comprendere la logica delle opposizioni che costituiscono la cosmologia degli Otomi è utile considerare il modello sul quale tali opposizioni si basano: il corpo umano. In quanto ricettacolo di tutte le forze che animano l'universo, il corpo mostra le differenze tra un mondo «caldo», diurno, maschile, e un mondo «freddo», notturno, femminile e rivela il processo attraverso il quale l'energia fluisce tra i due mondi (nel trasferimento dell'«energia» dal corpo di un uomo a quello di una donna).

Il rituale degli Otomi è dunque, in sostanza, una manifestazione del processo di fusione tra le due polarità, maschile e femminile, del quale la distinzione sessuale costituisce il prototipo. Tutto ciò emerge, per esempio, sia nei riti della fertilità (*costumbres*) che nella Festa dei morti, che rappresenta un'occasione di pianto per gli antenati ma insieme una celebrazione della forza vitale contenuta nelle loro ossa. L'interdipendenza tra la vita e la morte si manifesta pienamente nel Carnevale. In questo periodo le grandi divinità sono rappresentate come una coppia ancestrale, il vecchio Padre (Šihta) e la vecchia Madre (Pømbe), la cui funzione è quella di riattualizzare la creazione primordiale. Dai loro corpi spezzati nasce la vita e la giovinezza in una società soprannaturale governata dai diavoli, dai demoni della vegetazione e dalle donne lascive. Nella valle del Mezquital, dove l'erosione della tradizione indigena è stata

più forte, il Carnevale, nonostante le sue origini europee, rimane paradossalmente una delle ultime aree di resistenza all'ibridazione culturale. Gli elementi indigeni sono ancora chiaramente evidenti in un grande numero di cerimonie del ciclo liturgico cattolico, come la festa della Ricerca della croce (nella Sierra Gorda) e la Festa dei Re Magi (nella valle del Río Laja).

Il più ricco complesso di rituali è rinvenibile nella periferia orientale della regione abitata dagli Otomi, sui contrafforti della Sierra Madre. Un elemento caratteristico della vita religiosa è l'uso di certe figurine di corteccia battuta che vengono costruite dagli sciamani allo scopo di fornire loro il potere. Queste figurine, rara testimonianza di una iconografia preispanica, rappresentano una fonte preziosa per interpretare il sistema cosmologico indigeno. Esse fanno parte dell'essenziale apparato liturgico che accompagna i riti di cura e di fertilità organizzati dagli sciamani. In quanto adepti in possesso di una conoscenza specializzata, gli sciamani manipolano forze invisibili e sono per questa ragione capaci di curare (ristabilendo l'equilibrio del corpo) oppure di danneggiare (lanciando malefici a distanza).

Il sistema dei *cargos* è una struttura organizzativa fondata sopra una rete di obbligazioni rituali: esso serve a organizzare la partecipazione e il funzionamento della vita religiosa e civile della comunità, ma varia significativamente da una comunità all'altra. Questo sistema realizza una importantissima forza coesiva che unisce i villaggi (*pueblos*) e i piccoli stanziamenti che costituiscono le loro periferie. Tale coesione viene egualmente promossa attraverso numerosi pellegrinaggi regionali, che hanno come meta montagne sacre oppure santuari cattolici (San Agustín Mezquititlan, Chalma, Tepeaca a Città del Messico).

Attraverso le loro numerose varianti, i riti spesso rivelano alcuni aspetti oscuri della cosmologia degli Otomi che non sono sufficientemente illustrati dagli stessi miti. Nonostante sia conosciuta in versioni leggermente modificate rispetto ai tempi preispanici, la storia della creazione del sole e della luna – la fondazione dell'ordine dualistico dell'universo – non viene più narrata con frequenza, eccetto che in villaggi profondamente radicati nella tradizione indigena. La fondamentale struttura simbolica del testo, tuttavia, si conserva, delineata almeno approssimativamente, in un buon numero di racconti che presentano Cristo contrapposto al diavolo. Anche il tema del Diluvio, nelle sue varianti, rivela come gli antichi simboli della Mesoamerica si combinano con quelli biblici a seconda dell'importanza che ciascuna comunità assegna alle due diverse tradizioni.

Nell'attuale mitologia degli Otomi il diavolo appare ovunque come figura dominante. Attraverso un processo di aggiustamento e reinterpretazione, la rappresentazione di Satana, sostanzialmente costruita nell'Europa medievale, si è mescolata con le rappresentazioni indigene del male, della fertilità e dell'impurità. Il diavolo appare oggi seduto in trono al vertice del pantheon ed esercita la sua autorità sopra un gruppo di divinità notturne, unendosi all'enigmatica figura lunare di Zâna.

[Vedi anche *AZTECHI, RELIGIONE DEGLI*; *CRISTIANESIMO NELLE AMERICHE*; e inoltre *COSMOLOGIA*, vol. 4; *SINCRETISMO*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

P. Carrasco, *Los Otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México 1950. Una rassegna completa delle fonti etnostoriche.

J. Dow, *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí, México*, México 1974. Una analisi molto dettagliata del sistema delle obbligazioni rituali a Santa Monica, un villaggio della Sierra Madre.

J. Galinier, *N'yuhu. Les indiens otomis*, México 1979. Uno studio etnografico sugli Otomi della regione orientale.

L. Manrique, *The Otomí*, in R. Wauchope e E.Z. Vogt (curr.), *Handbook of Middle American Indians*, VIII, *Ethnology*, Austin/Tex. 1969, pp. 682-721. Breve sintesi sui principali elementi culturali dei gruppi otomi-pame.

J. Soustelle, *La Famille Otomi-Pame du Mexique central*, Paris 1937. Il primo studio sulla distribuzione geografica e sulle caratteristiche delle lingue otomi, mazahua, atzinca, pame e chichimeca, contenente anche importanti dati etnografici.

[Aggiornamenti bibliografici:

J. Dow, *Symbols, Soul and Magical Healing among Otomí Indians*, in «Journal of Latin American Lore», 10 (1984), pp. 3-21.

J. Dow, *Shaman's Touch. Otomí Indian Symbolic Healing*, Salt Lake City 1986.

J. Galinier, *Moitié du monde. Les corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi*, Paris 1997.

L. Pérez Lugo, *Visión del mundo otomí en correlato con la maya en torno al agro y al maíz*, Toluca 2002.

A.R. Sandstrom, *Traditional Curing and Crop Fertility Rituals among Otomi Indians of the Sierra de Puebla, Mexico*, Bloomington/Ind. 1981].

JACQUES GALINIER

PIEDI NERI, RELIGIONE DEI. Gli Indiani Piedi Neri (Blackfeet) sono un popolo di ceppo linguistico algonchino. Il loro territorio storico confinava a nord con il fiume Saskatchewan, nell'attuale provincia canadese dell'Alberta, ed era delimitato a sud dal fiume Missouri, nell'attuale Montana, a ovest dalle Montagne Rocciose e a est da una linea ideale che attraversa il Saskatchewan e il Montana orientale a circa 105° di longitudine ovest.

I Piedi Neri sono una confederazione di popoli strettamente apparentati: i Siksika, o Piedi Neri veri e propri; i Kainah, o Blood, e i Piegan. Prima della conquista, i Piedi Neri veri e propri occupavano la parte settentrionale del loro territorio tradizionale, mentre i Blood erano stanziati al centro e i Piegan al sud. Oggi questa distinzione sopravvive all'incirca con la stessa configurazione geografica, all'interno di tre riserve nell'Alberta e di una nel Montana nordoccidentale.

I dati sul numero di appartenenti alle tre divisioni dei Piedi Neri possono essere letti entro una prospettiva storica. Nel 1780, per esempio, la popolazione totale era stimata intorno ai 15.000 individui. Nel 1909, in conseguenza delle guerre e delle malattie, la popolazione era calata ad appena 4.635 individui, 2.440 dei quali vivevano in Canada e 2.195 negli Stati Uniti. Nel 1978, la popolazione era nuovamente aumentata e contava 21.466 individui, 9.879 dei quali in Canada e 11.587 negli Stati Uniti. Nel giugno del 1982, i dati ufficiali riportavano il numero di 12.298 persone appartenenti al popolo dei Piedi Neri nei soli Stati Uniti.

Prima della loro migrazione nelle Grandi Pianure, i Piedi Neri vivevano probabilmente nelle Foreste orientali. All'epoca dell'incontro con gli Europei, tuttavia, i Piedi Neri erano ormai divenuti tipici abitatori delle Pianure, e come tali abitavano in *tipi* conici e basavano la loro sussistenza sulla caccia al bisonte. La cultura dei Piedi Neri, come quella di altre tribù delle Pianure, portava il segno dei rapidi cambiamenti sociali dovuti alle nuove condizioni economiche, come l'adozione del cavallo e delle armi da fuoco a metà del XVIII secolo.

I Piedi Neri credevano in un potere sacro che pervade ogni cosa. Questo potere era simbolicamente rappresentato dall'energia irradiata dal sole. Il potere del sole si manifestava agli esseri umani in molti modi, e in particolare tramite l'azione di importanti esseri del cielo, della terra e dell'acqua. Sole, Luna e Stella del Mattino, insieme con Tuono e Aquila, erano potenti esseri celesti. Tra gli esseri terrestri figuravano invece Bisonte e Orso, mentre gli esseri acquatici includevano Lontra e Castoro.

Esperienze di visione. Uno dei temi centrali nella vita religiosa tradizionale dei Piedi Neri era l'esperienza di visione. Tali esperienze potevano sopraggiungere in condizioni di piena coscienza, ma di solito si presentavano nei sogni. L'esperienza di visione rivestiva grande importanza, e per questa ragione era attivamente cercata specie dai giovani uomini, sebbene la sua comparsa non conoscesse limiti di età o di sesso. I giovani cercavano le visioni ritirandosi in luoghi isolati, dove digiunavano e pregavano fino a che il mondo della visione non si apriva loro.

Di solito l'esperienza di visione comprendeva il trasferimento di poteri sacri a un individuo. Tra gli esseri che comparivano nei sogni o nelle visioni coscienti, potevano figurare animali importanti o forze naturali potenti, come i tuoni. La forma di questi esseri onirici non era predefinita: gli animali potevano mutarsi in esseri umani e poi tornare animali alla fine del sogno o della visione. L'atto del parlare costituiva un momento di particolare potere, e attraverso questa comunicazione il potere sacro era trasferito all'individuo che aveva il sogno o la visione.

Gli involti di medicina. Nella visione, l'essere onirico prescrive all'individuo l'acquisizione di certi oggetti particolari, come pelli di animali, che dovranno essere riuniti insieme in un personale involto di medicina. Nel corso del sogno, poi, possono essere date istruzioni concernenti canti, danze, pitture corporali e altri atti rituali appropriati. L'involto costituiva la rappresentazione simbolica del potere sacro, ma il rituale aveva importanza suprema. Gli oggetti materiali contenuti nell'involto potevano andar perduti o essere distrutti, ma fintanto che la persona avesse conservato il rituale, l'involto si sarebbe potuto ricostruire.

Una persona che sperimentava un'importante comunicazione di potere, poteva trasferire questo potere a un'altra persona. La cerimonia di trasferimento richiedeva una donazione di proprietà e l'istruzione del proprietario a proposito del rituale associato all'involto. Trasferito l'involto, il precedente proprietario non poteva più invocarne in aiuto il sacro potere.

Oltre agli involti personali, esistevano presso i Piedi Neri altri e più importanti involti che derivavano da speciali relazioni stabilitesi tra il popolo e potenti esseri del cielo e dell'acqua. Molte tradizioni orali tramandavano i miti d'origine di tali involti che, sebbene fossero di proprietà individuale, erano indicativi del benessere dell'intera tribù. Così come per gli involti personali, anche i poteri di questi involti maggiori potevano essere trasferiti.

Secondo i Piedi Neri fu Castoro, potente essere acquatico, a consegnare loro quello che è forse l'involto più antico. Il rito dell'involto di Castoro era complesso e alla sua apertura erano associati centinaia di canti. Occorrevano anni per imparare i dettagli del rituale. Tra gli importanti poteri di questo involto, il cui detentore doveva attivarsi nei periodi di carestia, vi era il rito per invocare il bisonte. Chi possedeva l'involto di Castoro registrava anche i tempi calendariali della tribù, computati tramite speciali bastoni; nell'involto, inoltre, erano conservati i semi delle piante di tabacco sacro. Probabilmente, anche l'involto della Danza del Sole in origine faceva parte dell'involto di Castoro. Un altro involto importante era quello donato ai Piedi Neri da Tuono, che aveva dato al popolo la sacra pipa. L'involto

della pipa di medicina era tradizionalmente aperto allo scoppio del primo tuono di primavera. Tra le altre cose, si credeva che fosse efficace nella cura delle malattie.

Coloro che detenevano un involto complesso, come quello della pipa di medicina o quello di Castoro, avevano il dovere di approfondire ogni aspetto della conservazione e ogni dettaglio del rituale. In certi casi, il proprietario poteva essere assistito da una persona più esperta nell'apertura dell'involto. I proprietari degli involti erano tenuti in grande considerazione ed esistevano diversi di questi oggetti sacri distribuiti all'interno della confederazione dei Piedi Neri. All'inizio del XX secolo, per esempio, esistevano almeno diciassette involti della pipa di medicina.

Cerimonie principali. Le cerimonie più importanti, come l'apertura o il trasferimento degli involti, erano accompagnate da purificazioni rituali degli individui principalmente coinvolti. Le cerimonie di purificazione avevano luogo in una capanna di sudorazione, solitamente costruita con rami di salice e coperta da pelli o da teli. All'interno della capanna si ponevano delle pietre arroventate sulle quali veniva spruzzata dell'acqua, così da produrre vapore e intenso calore. Coloro che partecipavano a questo rito eseguivano un certo numero di atti simbolici e di canti. Di solito, i canti erano dedicati al Sole, alla Luna, alla Stella del Mattino oppure alle principali costellazioni. Tramite questi atti rituali, gli individui venivano allontanati dal mondo profano e si preparavano a entrare in relazione con i poteri sacri.

La maggiore cerimonia rituale tra i Piedi Neri era la Danza del Sole. Ampiamente diffusa presso le tribù delle Pianure, questa complessa cerimonia religiosa costituiva essenzialmente un rito di rinnovamento dell'individuo, della società e del mondo, promosso ogni anno da una donna di impeccabile reputazione. In tempi di malattia o di altre crisi sociali, questa donna virtuosa si offriva di promuovere la danza e tale voto costituiva una garanzia pubblica di acquisizione, per trasferimento, di un involto della Danza del Sole. Al contempo, la donna prendeva su di sé e sui propri familiari, l'impegno di sostenere le rilevanti spese e i sacrifici personali richiesti dall'esecuzione della cerimonia.

L'intera tribù partecipava alla costruzione della capanna del Sole, che aveva forma circolare, forse a simboleggiare il mondo o l'universo stesso. Particolarmente sacro era il palo centrale che collegava simbolicamente la terra con i sacri poteri del cielo, tra i quali primeggiava il Sole. Tramite il palo centrale, fluiva nel mondo il potere sacro che nutriva ogni forma di vita. Attraverso il complesso rituale della Danza del Sole, gli individui, il mondo sociale e la natura venivano rinnovati.

Il rito della Danza del Sole formava un ricco universo simbolico, comprendente il trasferimento di importanti involti, attività sciamaniche e l'esecuzione di danze davanti al palo del Sole. In certe occasioni, uomini e donne offrivano sacrifici di carne. Uno dei principali sacrifici maschili prevedeva l'inserimento di pezzi di legno aguzzi nella carne di entrambi i lati del petto; a questi erano attaccate delle funi che venivano poi legate al palo centrale. L'uomo doveva danzare, appeso alle funi fino a che la carne si lacerava. Coloro che eseguivano sacrifici di carne erano considerati particolarmente sacri e dotati di poteri straordinari. [Vedi anche *DANZA DEL SOLE*].

La vita religiosa dei Piedi Neri era soffusa da un ricco simbolismo che permeava tutte le principali fasi dell'attività rituale: le cerimonie della capanna di sudorazione, l'apertura degli involti e la Danza del Sole. Le danze simboliche, come quelle che tracciavano i punti cardinali, erano le più importanti, insieme con le danze che imitavano animali potenti, come il castoro e l'orso. Il simbolismo cromatico era onnipresente, sia sotto forma di pitture corporali, sia nella decorazione dei *tipi* e di altri oggetti. I colori rosso e nero erano molto usati, e spesso simboleggiavano rispettivamente il sole e la luna. Anche le figure che rappresentavano i poteri sacri erano numerose, come il cerchio e le raffigurazioni del sole, della luna e della stella del mattino. Gli oggetti sacri, grandi e piccoli, erano comunemente riprodotti e tra di essi figurava il teschio di bisonte, che rappresentava il grande animale dal quale dipendevano la vita e i poteri sacri del popolo.

Nonostante un secolo e più di attività missionaria cristiana, la sopravvivenza di forme religiose tradizionali è ancora rintracciabile presso alcuni Piedi Neri contemporanei. Gli oggetti sacri, come l'involto della pipa di medicina, sono tuttora conservati e utilizzati, e la Danza del Sole è ancora eseguita, benché in forma più saltuaria. Ciò prova che la religione tradizionale conserva tuttora un fondo di significato nell'esperienza di alcuni Piedi Neri.

BIBLIOGRAFIA

La migliore opera generale sui Piedi Neri è J.C. Ewers, *The Blackfeet. Raiders on the Northwestern Plains*, Norman/Okl. 1958 (trad. it. *I Piedi Neri. Razziatori delle pianure del Nord-Ovest*, Milano 1997). Per quel che concerne la mitologia dei Piedi Neri, cfr. C. Wissler e D.C. Duvall, *Mythology of the Blackfoot Indians*, in «Anthropological Papers of the American Museum of Natural History», 2 (1908), pp. 1-63 (rist. in volume, Norman/Okl. 1995), e G.B. Grinnell, *Blackfoot Lodge Tales*, New York 1892, rist. Lincoln/Neb. 1962 (trad. it. *I Piedi Neri. Storia delle tre tribù*, Milano 1986). Per una descrizione dettagliata degli involti sacri dei Piedi Neri e della Danza del Sole, cfr. C.

Wissler, *Ceremonial Bundles of the Blackfoot Indians*, in «Anthropological Papers of the American Museum of Natural History», 7 (1912), pp. 65-269, e *The Sun Dance of the Blackfoot Indians*, in «Anthropological Papers of the American Museum of Natural History», 16 (1918), pp. 223-70. Per una trattazione dell'impatto delle missioni cristiane sulla religione e sulla cultura dei Piedi Neri, cfr. H.L. Harrod, *Mission among the Blackfeet*, Norman/Okl. 1971.

[Aggiornamenti bibliografici:

P. Bullchild, *The Sun Came Down. The History of the World as My Blackfoot Elders Told It*, San Francisco 1985. Il testo, che raccoglie molte versioni dei racconti della Creazione narrate da un Piedi Neri, è controverso a causa delle influenze di altre credenze religiose.

B.A. Calf Robe, A. Hungry Wolf, Beverly Hungry Wolf, *Siksika. A Blackfoot Legacy*, Invermere/British Columbia 1979. Biografia di Ben Calf Robe, anziano siksika, che narra della sua educazione, della sua vita, del ruolo da lui rivestito nelle tradizioni spirituali dei Piedi Neri e ripercorre la storia del suo popolo.

H.A. Dempsey (cur.), *Mike Mountain Horse. My People the Bloods*, Calgary/Alberta 1979. Biografia di Mike Mountain Horse, membro del popolo Kainai, che narra della sua educazione e dei suoi rapporti con le tradizioni politiche e spirituali del suo popolo, e spiega la vita e le credenze dei suoi antenati.

D. Frantz, *Blackfoot Grammar*, Toronto 1991. La prima grammatica completa della lingua dei Piedi Neri, basata su testi dei quali prende in esame anche l'ideologia e l'intento.

G.B. Grinnell, *Blackfeet Indian Stories*, Old Saybrook/Conn. 1913. Raccolta di storie centrali nelle credenze e nelle pratiche spirituali dei Piedi Neri.

N. Hernandez, *Mokakssini. A Blackfoot Theory of Knowledge*, Diss. Cambridge/Mass. 1999. Studio incentrato sulle storie riguardanti le stelle e su interviste ad anziani su di esse, allo scopo di esporre la peculiare concezione del cosmo dei Piedi Neri e come queste formino la base delle loro pratiche spirituali, religiose e filosofiche.

Beverly Hungry Wolf, *The Ways of My Grandmothers*, New York 1980. Biografia letteraria delle nonne di Beverly Hungry Wolf, in cui l'autrice ripercorre la storia delle tradizioni materiali e culturali del suo popolo, insieme con le sacre storie dei Piedi Neri.

Beverly Hungry Wolf, *Daughters of the Buffalo Women. Maintaining the Tribal Faith*, Skookumchuck/British Columbia 1996. Biografia letteraria delle nonne di Beverly Hungry Wolf, in cui l'autrice ripercorre la storia del suo popolo e le proprie esperienze educative.

K.H. Lokensgard, *Gift and Commodity. Sociocultural Economies, Indigenous Religions, and Academic Exchange Practices*, Diss. Syracuse/N.Y. 2001. Studio dedicato al tema del trasferimento di poteri spirituali e della loro funzione in ambito economico e sociale presso i Piedi Neri.

W. McClintock, *The Old North Trail. Life, Legends and Religion of the Blackfeet Indians*, London 1910, rist. Lincoln/ Neb. 1992 (trad. it. *L'antica pista del Nord. Vita, leggende e religione degli indiani Piedi Neri*, Roma 1994). L'autore narra in prima persona i propri contatti con i Piedi Neri e i racconti di alcuni anziani, comprese le sacre storie da loro narrate.

D.D. Pepion, *Blackfoot Ceremony. A Qualitative Study of Learning*, Diss. Bozeman/Mon. 1999. Basata su colloqui con anziani allo scopo di indagarne la visione culturale e le relazioni con la vita spirituale, quest'opera si incentra sulle tradizioni dei Piedi Neri come metodo di insegnamento.

B.O.K. Reeves e Sandra Leslie Peacock, *The Mountains Are Our Pillows. An Ethnographic Overview of Glacier National Park*, Glacier National Park/Mon. 2001. Una raccolta di reperti archeologici e di storie sacre dei Piedi Neri rivela una lunga e profonda correlazione tra l'ambiente e le loro pratiche spirituali e religiose.

C.C. Uhlenbeck, *A Concise Blackfoot Grammar. Based on Material from the Southern Peigans*, Amsterdam 1938, rist. New York 1978. L'opera presenta alcune tra le storie più antiche dei Piedi Neri, sulle quali l'autore basa la disamina linguistica.

C.C. Uhlenbeck, *An English-Blackfoot Vocabulary. Based on Material from the Southern Peigans*, Amsterdam 1934, rist. New York 1979. L'opera basa la disamina linguistica su una serie di versioni delle storie dei Piedi Neri.

In italiano segnaliamo:

M. Massignan, *I Piedi Neri*, Milano 2001].

HOWARD L. HARROD

POTLATCH. Si tratta di una varietà di complesse cerimonie diffuse tra gli Indiani della costa nordamericana del Pacifico e associate alla legittimazione, oppure al passaggio e all'eredità, di titoli aristocratici ereditari, insieme con tutti i diritti, i privilegi e gli obblighi a essi associati. Il *potlatch* è caratterizzato dalla riattualizzazione delle storie sacre di famiglia, che servono a documentare la legittimità dell'aspirazione al rango da parte del richiedente, e inoltre dall'offerta di un banchetto rituale, accompagnato da una distribuzione di doni, secondo un cerimoniale stabilito, da parte del gruppo ospitante ai convitati, in conformità al rango di ciascuno di essi. Anche se, in questa circostanza, la distribuzione di ricchezze non è di per sé sostanziosa, l'ammontare di ciò che viene distribuito è comunque meno importante dell'esigenza che la distribuzione sia avvenuta secondo le convenzioni sociali e le norme morali.

Il *potlatch* si compiva di solito in occasioni di una certa importanza sociale: esso accompagnava ogni progresso nell'ascesa o nella successione a un rango (assunzione di un nuovo nome, costruzione di un edificio, innalzamento di un totem o di un altro emblema di potere ereditario, matrimonio o compimento della maggiore età), oppure si celebrava in onore di un defunto di rango. Era comunque un mezzo per acquistare prestigio e talvolta anche per screditare i rivali. La legittimità di chi aspirava a occupare un certo rango veniva provata da una sua duplice abilità: per un verso dalla sua capacità di creare vincoli di fedeltà e di devozione all'in-

terno del suo nucleo d'appartenenza, e per altro verso dall'organizzazione di queste complicate cerimonie, in cui venivano correttamente presentati i miti d'origine della propria famiglia e dei vari oggetti cerimoniali. I convitati, accettando i doni, segnalavano di aver accettato come valide le sue pretese.

Gli antropologi hanno concentrato l'attenzione sugli aspetti secolari del *potlatch*, quelli sociali, vedendo in esso soprattutto un mezzo per mantenere l'ordine e l'equilibrio sociale, per consolidare il potere sugli uomini di condizione inferiore, per provvedere all'ordinato trapasso della ricchezza e del potere, per garantire una sorta di identità di gruppo e una forma di solidarietà, per redistribuire l'eccesso di ricchezza livellando gli squilibri economici, procurando nello stesso tempo una via di sfogo all'istinto di competizione senza ricorrere alla violenza e fornendo, infine, un'occasione di espressione estetica e di intrattenimento di tipo drammaturgico. Irving Goldman, nel suo studio *The Mouth of Heaven* (1975), ha proposto un'ipotesi differente: dal momento che in questa zona costiera del Pacifico tutte le ricchezze, le condizioni sociali e i poteri vengono considerati dei doni offerti dalle entità soprannaturali che provvedono alle necessità umane, il *potlatch* sarebbe un'istituzione religiosa dotata di qualità sacramentale. Tutti i miti che trattano delle origini delle diverse famiglie, la cui recitazione costituisce un momento così importante del cerimoniale, narrano dell'abilità degli antenati nel creare un accordo, un patto, con gli esseri soprannaturali. In cambio dell'autorizzazione a prendere qualche cibo particolare da un luogo specifico, a possedere un nome aristocratico, a impersonare (o addirittura a divenire) l'Essere supremo nelle cerimonie e a invocarne l'aiuto nei momenti di difficoltà, l'antenato accettava la responsabilità di eseguire alcuni riti che avrebbero assicurato la «reincarnazione» di quella realtà soprannaturale. Tale patto esprime la mutua dipendenza tra umano e soprannaturale e il *potlatch* costituisce la cerimonia attraverso la quale l'uomo di stirpe aristocratica adempie alle proprie responsabilità nei confronti delle entità soprannaturali.

Il capo è il rappresentante della sua casata davanti agli spiriti e nella sua persona si accumulano tutti gli aspetti storici, sociali e spirituali dell'identità del suo gruppo. Egli è l'essere che collega il mondo spirituale con la sfera sociale e perciò il suo compito e il suo atteggiamento durante il *potlatch* stabiliscono chiaramente la duplicità del suo ruolo di spirito in forma umana. In effetti, dal momento che i capi rappresentano le diverse entità soprannaturali, la distribuzione delle ricchezze agli altri capi nel corso della cerimonia può essere interpretata come una distribuzione metaforica, operata dall'Essere supremo a vantaggio degli altri esseri: in questo modo essa rappresenterebbe lo scorrere della materia attraverso l'universo.

Per gli uomini, invece, il *potlatch* può essere considerato un rito di passaggio, che implica la morte della vecchia realtà e la rinascita di una nuova realtà; ma in qualche modo è anche un rito di passaggio per gli esseri soprannaturali, che sostengono gli uomini non soltanto dando loro potere e conoscenza, ma divenendo addirittura loro cibo (quando si presentano nel mondo degli uomini, gli esseri soprannaturali indossano particolari costumi che li trasformano in animali). Tutti gli oggetti che vengono mostrati, trasferiti o distribuiti nel corso del *potlatch*, infine, sono manifestazione del corpo dei vari esseri sovrumani: la carne e la pelle degli animali, che sono i costumi cerimoniali degli animali (per cui gli uomini sopravvivono ingerendo la sostanza spirituale e cerimoniale delle loro prede); le grandi piastre cerimoniali, che rappresentano il ricettacolo degli spiriti catturati ma in attesa di reincarnazione; le pietanze servite nel corso della festa, che sono come il sepolcro della sostanza animale prima che gli uomini, dividendosi tra loro le prede, diano il via al processo della reincarnazione. Il *potlatch*, in questo senso, è una specie di funerale celebrato per gli esseri soprannaturali. Esso rinvia alla riaffermazione perpetua di un patto tra l'umanità e gli altri abitatori dell'universo: come gli animali sacrificano la propria carne affinché gli uomini possano mangiarla e sopravvivere, così gli uomini devono sacrificare loro stessi e la loro ricchezza (che ne è simbolo), affinché il defunto possa rinascere.

Nelle concezioni diffuse lungo la costa americana nordoccidentale, l'ordine morale e la purezza sociale si perfezionano attraverso atti di autosacrificio e l'alienazione dei possessi pone l'uomo in armonia con l'ordine morale dell'universo. Quest'ultimo viene concepito come una realtà che aveva in origine i suoi possedimenti e i suoi interessi speciali, fino a quando gli eroi culturali non diedero il via a un processo di distribuzione. Le popolazioni di quest'area culturale credono che l'universo ritornerà al disordine dell'egoismo primordiale se gli uomini non riaffermeranno di continuo la loro volontà di disfarsi dei possessi, di distribuire le ricchezze ai compagni e di trasferire il rango agli eredi. Il *potlatch* provvede alla realizzazione cerimoniale di questo impegno nei confronti dell'ordine morale del cosmo; esso inoltre rappresenta la riaffermazione, da parte di tutti i partecipanti (ospiti, convitati, antenati, non ancor nati, esseri soprannaturali), del sistema di obblighi morali e di mutua dipendenza che sta alla base della struttura delle società costiere americane nordoccidentali. Il *potlatch* riattualizza il mito e poi, attraverso la redistribuzione delle ricchezze, ricrea il processo naturale: in questo modo diventa la rappresentazione concreta del-

la persistente realtà e consistenza dei miti storici, giacché collega passato e presente, morte e vita, sacro e mondano, umano e spirituale, particolare e cosmico, temporale ed eterno.

Bisogna infine ricordare che il *potlatch* ha subìto, nel corso del XIX secolo, mutamenti profondi. Governi intolleranti e pressioni da parte dei missionari hanno spinto all'abbandono o alla secolarizzazione di numerosi riti tradizionali nella zona interessata dal *potlatch*. Dal 1876, e fino al 1951, il rito in questione è stato addirittura proibito in Canada: nonostante qualche cerimonia rituale sia stata egualmente celebrata in segreto, la religione della Costa nordoccidentale ha subìto irreparabili danni. Il *potlatch*, insieme a qualche altra cerimonia tradizionale, ha però contribuito alla rinascita indigena degli ultimi decenni; poco numerosi, comunque, sono gli studi sul suo ruolo nella vita degli Indiani di oggi.

BIBLIOGRAFIA

Sul *potlatch* come istituzione sociale, cfr. Ph. Drucker e R.F. Heizer, *To Make My Name Good. A Reexamination of the Southern Kwakiutl Potlatch*, Berkeley 1967. Dedicato in special modo ai mutamenti storici del *potlatch* presso i Kwakiutl è Helen Codere, *Fighting with Property. A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare, 1792-1930*, New York 1950. Per un riesame del materiale raccolto da Franz Boas presso i Kwakiutl e per un'interpretazione di taglio insieme filosofico e religioso della cultura della costa americana nordoccidentale, cfr. I. Goldman, *The Mouth of Heaven*, New York 1975.

STANLEY WALENS

Q-R

QUECHUA, RELIGIONI DEI. [Questa voce consiste di due articoli sui sistemi religiosi degli Indios di lingua quechua e di altre popolazioni dell'America meridionale a cui i Quechua sono, per vari aspetti, culturalmente collegati. Il primo dei due articoli, *Civiltà andine*, si occupa degli Indios di lingua quechua e aymara che vivono sugli altopiani di Perù, Bolivia, Ecuador e Colombia. Il secondo articolo, *Civiltà amazzoniche*, riguarda invece i Canelos di lingua quechua e gli Achuar di lingua jivaro dell'Ecuador amazzonico].

Civiltà andine

I Quechua e gli Aymara delle Ande sono il più numeroso gruppo di Indios ancora esistente nel Nuovo Mondo. Sono circa 28 milioni gli Indios e i meticci (persone di sangue misto) che vivono lungo le coste dell'Oceano Pacifico e sugli altopiani andini. Circa un quarto di essi vive e parla esattamente come prima della Conquista spagnola del XVI secolo. Si stima che sei milioni di costoro parlino la lingua quechua, mentre sono pressappoco un milione coloro che si esprimono in lingua aymara. In questo articolo i sistemi religiosi dei Quechua e degli Aymara saranno oggetto di un'unica trattazione e a entrambi i gruppi ci si riferirà, in maniera collettiva, con il termine «andini».

Una parte della popolazione andina si è trasferita nei grandi centri urbani, come La Paz in Bolivia o Lima in Perù, ma la maggior parte continua a vivere in piccole comunità sparse sulle Ande, costituite da un numero di famiglie oscillanti tra venti e cinquecento; la densità è di circa trecento persone per ciascun chilometro quadrato di terra abitabile e coltivabile. Gli Indios vivono in capanne unifamiliari rettangolari, costruite con mattoni di fango e paglia seccati al sole, con tetti di paglia a due o quattro falde inclinate. Gli Aymara raggruppano le capanne in complessi per più famiglie, circondati da un muretto e con un'aia al centro. Tanto per gli Aymara quanto per i Quechua il matrimonio è monogamico, ed è diffusa l'usanza dei cosiddetti matrimoni di prova, che possono durare anche parecchi anni. La residenza è patrilocale, perché la nuova coppia va a vivere presso la famiglia dello sposo; la successione ereditaria segue, presso i Quechua, il sistema bilaterale, che include tanto il parentado paterno quanto quello materno, sia maschile sia femminile, mentre presso gli Aymara vige il modello patrilaterale, per cui la discendenza e l'eredità seguono la linea maschile della famiglia.

Le popolazioni andine praticano una agricoltura intensiva facendo uso di metodiche quali la rotazione delle colture, l'irrigazione, il concime organico e i campi terrazzati. Coltivano oltre cinquanta tipi di piante diverse in un buon numero di nicchie ecologiche: nei terreni collocati a maggiore altitudine si trovano coltivazioni di patate, quinoa e coca, mentre il granturco trova posto a quote più basse. Fagioli, zucche, manioca, arachidi, peperoni, alberi da frutto e cotone vengono invece coltivati nelle vallate e lungo le zone costiere. Gli allevatori portano al pascolo alpaca, lama e pecore sui terreni incolti e nelle regioni selvagge della tundra andina (4.500-5.000 metri). Gli Andini vivono sparsi in aree vastissime, ma le diverse comunità entrano in contatto attraverso il baratto. Poiché le fasce ecologiche si restringono man mano che aumenta l'altitudine, ciascuna comunità si ritrova a utilizzare le risorse naturali tipiche

della zona in cui vive. Il baratto diventa dunque estremamente importante proprio a motivo della specializzazione ecologica delle singole aree. In questo modo, infatti, la civiltà andina è giunta a utilizzare parecchie zone di vegetazione e a rifornirsi di una vasta gamma di mezzi di sostentamento.

Gli abitanti delle Ande sono riusciti ad adattarsi a questa regione montuosa anche grazie a una religione costituita essenzialmente da un sistema di simboli di natura essenzialmente ecologica. Usando la propria impostazione ecologica come modello esplicativo, essi percepiscono ed esprimono loro stessi attraverso la mitologia e le pratiche rituali. Sono molto legati agli animali, alle piante e alla terra. I loro miti delle origini narrano come nel passato fossero i lama a fungere da pastori per gli esseri umani: la situazione si capovolse a causa di un errore linguistico, un uso errato di un suffisso della lingua quechua, per cui i lama avrebbero detto «Gli uomini si ciberanno di noi» invece che «Noi ci ciberemo degli uomini». Gli abitanti delle Ande considerano la coca (*Erythoxylum coca*) una pianta divina: «Le foglie sono come Dio. Esse possiedono la saggezza». Gli indovini acquisiscono la conoscenza della natura grazie alla masticazione e alla lettura delle foglie di coca. Gli abitanti delle Ande si sentono parte della natura, fortemente condizionati dai suoi processi e profondamente legati alle piante e agli animali. Credono inoltre di avere avuto origine dalla terra e di essere destinati a ritornare ad essa.

Pachamama e gli *achachilas*. La terra e i monti costituiscono due tra i principali simboli per gli Andini: Pachamama e gli *achachilas*. *Pachamama* significa «Madre Terra», ma *pacha* si riferisce anche al tempo, allo spazio e a un universo suddiviso in cielo, terra e oltretomba. Il tempo, per gli Andini, è racchiuso nello spazio. *Pacha* indica una terra che produce, avvolge e contiene gli eventi storici, e Pachamama simboleggia la natura fertile, quindi portatrice di vita, della terra. Essa è una divinità universale, che si riferisce in modo totale alla terra e al cosmo in quanto rappresenta il principio per cui la natura trasforma la morte in vita e viceversa. Gli *achachilas*, invece, sono spiriti delle montagne che rappresentano ciascuno una cima in particolare.

Le azioni rituali rivolte a Pachamama prevedono l'offerta di alcune gocce di liquore prima di berne e di tre foglie di coca prima di masticarne. Affinché Pachamama provveda il cibo per la famiglia, gli uomini coniugati depongono giornalmente alcune foglie di coca nel luogo sacro dei maschi della casa, una rientranza posta all'interno della panca in terra battuta che corre tutt'attorno al cortile; le loro mogli fanno lo stesso nel luogo sacro delle donne, un tavolo collocato in cucina. Gli indovini offrono a Pachamama anche dei pasti rituali (*mesas*) nel mese di agosto, prima della semina. Essi credono, infatti, che in quella stagione la terra sia «aperta» e abbia quindi particolarmente bisogno di cibo e di acqua.

I missionari cattolici tentarono di sostituire Pachamama con la Vergine Maria: ne derivarono credenze che associano la Madonna alla generosità della terra. Due importanti mete di pellegrinaggio, per esempio, sono la Vergine di Copacabana e la Vergine di Urkupiña sulle Ande boliviane. Ufficialmente questi santuari sono dedicati alla Vergine Maria, ma gli abitanti delle Ande li associano piuttosto a Pachamama e alla terra (*Urkupiña* significa Colle di pietra). I pellegrinaggi che si effettuano nel mese di agosto hanno lo scopo di offrire cibo alla Madre Terra per propiziarsi messi abbondanti e greggi più numerose, oltre che, in tempi recenti, per ottenere denaro. Questo fenomeno illustra opportunamente il sincretismo che si è realizzato tra il Cattolicesimo e alcuni degli antichi simboli di natura ecologica dei culti andini.

Gli *achachilas* sono gli spiriti tutelari delle montagne, che con esse si identificano; sono considerati i protettori maschili della terra e gli antenati delle comunità che vi abitano. Gli indovini hanno il compito di offrire loro cibo consacrato. Ciascuna comunità considera sacre le montagne che ne delimitano i confini: gli *achachilas* di La Paz, in Bolivia, per esempio, sono le vette innevate dell'Illimani (Fratello maggiore, 6.402 metri), del Mururata (Senza testa, 5.871 metri) e del Huayna Potosí (Giovane Potosí, 6.088 metri). Una comunità aymara molto tradizionalista, quella dei Cacachaqa che vivono vicino a Oruro, in Bolivia, ha ben undici *achachilas* che la circondano e la separano dalle popolazioni circostanti. Ciascuna vetta rappresenta un aspetto della natura (un minerale, una pianta, un uccello) a seconda della sua forma o di specifiche caratteristiche ambientali. La popolazione dei Condo, stanziati a nord dei Cacachaqa, ha in comune con questi ultimi due *achachilas*, che dunque fungono insieme da elementi naturali di separazione e di unificazione.

Nelle regioni andine esiste una gerarchia tra gli *achachilas*: quelli più antichi sono legati alle vette protettrici dell'intera comunità; le vette protettrici dell'intera comunità alle vette protettrici della regione e queste ultime, a loro volta, alle vette delle singole nazioni. Questa relazione viene tradizionalmente rappresentata mediante la metafora di un sistema piramidale di parentela: al vertice sta il capo del clan, a cui seguono i capi dei lignaggi più importanti e poi i capi dei lignaggi locali. Anche se i clan non esistono più, le linee di discendenza familiare sono molto importanti per le società andine, tanto che per riferirsi agli *achachilas* vengono utilizzati i termini propri della parentela: *machula* (antena-

to), *apu* (capo), *awqui* (nonno) e *tio* (zio). Le montagne obbediscono dunque a una gerarchia del tutto simile a quella che regola il sistema sociale e quello politico: il culto loro offerto richiama e conferma negli abitanti delle Ande la consapevolezza del funzionamento di quei sistemi.

I luoghi sacri collocati nella natura. Gli indovini hanno il compito di dare un nome e portare offerte di cibo a certi luoghi sacri collocati nella natura (*huaca*), di antichissima origine precolombiana, ma che rivestono ancora una certa importanza rituale. Si tratta di fenditure naturali o piccoli pertugi scavati nel terreno, attraverso i quali la terra riceve il suo nutrimento rituale. Si trovano nei pressi di passi montani, pozze d'acqua, rilievi e rupi. Spesso accanto all'apertura si trova un cumulo di pietre su cui gli Indios appoggiano la coca prima di deporne le foglie fresche all'interno della fessura. I diversi nomi attribuiti allo stesso luogo sacro sono conseguenza di fattori storici, geografici, sociali o semplicemente umoristici. Il luogo chiamato Ricorso di Jilakata, per esempio, deve il proprio nome al fatto che in esso sostarono alcuni rappresentanti degli Indios durante il loro viaggio intrapreso per pagare il tributo agli Spagnoli. Gli altri nomi di questo luogo sacro, Recinto dello stallone, Rifugio dello scapolo, Coito, Spuma di *chica* (bevanda alcolica ottenuta dal granturco), sono suggeriti da qualche particolare caratteristica. Un altro luogo sacro ebbe origine, secondo la leggenda, quando il capo di una comunità espulse sua cognata dal proprio territorio, costringendola a camminare a testa in giù lungo la strada. Ella fu tramutata in una roccia dalle forme arrotondate, che ne ricordano i glutei e la vagina: in questi incavi della roccia i viaggiatori depongono ancora oggi della coca. Altri luoghi sacri sono dedicati a canali di irrigazione, campi coltivati, armenti. *Apacheta* è il nome con cui si indica un luogo sacro segnato da un cumulo di sassi presso un passo montano, nel punto più alto del percorso. I viaggiatori vi si fermano per una sosta, offrono la coca e pregano affinché questa possa allontanare la stanchezza e restituire loro vigore.

I luoghi sacri collocati nella natura possono essere organizzati in base a fattori ambientali e sociali, al tempo e alle epoche storiche. Ciascun individuo sulle Ande ha un proprio luogo sacro nella natura: ogni nuovo nato ne riceve uno, che dovrà venerare per tutta la vita. Se qualcuno si allontana dal proprio villaggio, ha l'obbligo di ritornarvi periodicamente per rendere omaggio al suo luogo sacro fino al momento della morte, quando verrà sepolto, insieme ai suoi antenati, vicino alla montagna sacra. I componenti di una discendenza patrilineare hanno il loro altare domestico scavato all'interno e all'esterno dell'abitazione; ciascuna comunità ha un luogo sacro sulle pendici della montagna, a una quota corrispondente al livello in cui si trova; l'*ayllu*, infine, un gruppo di comunità legate da fattori economici e religiosi, possiede diversi luoghi sacri collocati dalla cima fino ai piedi della montagna. Alcuni canali di irrigazione sono collegati a luoghi sacri che paiono derivare dall'antica civiltà degli Inca. In molti villaggi, invece, anche la cappella che sorge sulla piazza principale, legata alla Conquista spagnola, viene considerata un luogo sacro nella natura. La terra è dunque una potenza che resiste nel tempo e che unifica ambienti naturali diversi e luoghi sacri.

Gli operatori rituali. Due sono le categorie di operatori rituali nelle regioni andine, gli indovini e gli stregoni.

Gli indovini. Gli indovini sono i principali operatori rituali e vengono consultati molto spesso dal popolo. Essi sono presenti in ogni comunità e, sebbene individuati in seguito a qualche evento naturale straordinario (in genere un lampo), vengono poi consultati individualmente per la loro capacità nelle pratiche divinatorie. Un indovino deve essere in grado, dopo aver scelto dodici foglie di coca perfette, di interpretarle. Egli le segna con leggeri morsi e interpreta il significato di ciascuna: fortuna, sfortuna, vita comunitaria, strade, nomi di persone, nemici o qualsiasi altra cosa riguardi la persona che ha richiesto la predizione. Infine lascia cadere le foglie sopra una tela per osservare quali si dispongono verso la fortuna e quali verso la sfortuna. Se l'oracolo non è propizio, è possibile che diventi oggetto di controversie e che venga richiesto un nuovo responso. In genere, infatti, il modo in cui le foglie si dispongono non fornisce una risposta univoca, ma sono gli indovini a comunicare le proprie intuizioni. Esistono diverse categorie di indovini: alcuni decifrano i segni della natura e danno indicazioni sul momento più opportuno per seminare o per mietere; altri sono esperti delle dinamiche sociali e risolvono i conflitti comuni; altri ancora si intendono di problemi individuali e curano ogni tipo di disagio mentale. Un numero ristretto di indovini possiede conoscenze di tipo mistico e la capacità di rivelare la natura profonda dell'universo. Questi ultimi sono tenuti in alta considerazione dagli abitanti delle Ande, i quali per consultarli intraprendono anche viaggi assai lunghi.

A conclusione delle loro pratiche divinatorie, gli indovini preparano in genere dei pasti rituali (*mesas*) che sono alla base di molte cerimonie andine e che, sebbene presentino leggere varianti regionali, seguono uno schema preciso. L'indovino apparecchia la tavola (*mesa*) stendendo un drappo rituale e disponendo grandi conchiglie a mo' di piatti, a ciascuna delle quali viene assegnato un *achachila* e un luogo sacro nella natura: poi depone un feto di lama a capotavola, per Pachamama. Infine l'indovino mette all'interno delle conchiglie

lana e grasso di lama, coca, petali di garofani e sangue animale, e prega le divinità invocate di accettare le offerte, imitato da tutti gli astanti. Possono essere usati anche altri cibi rituali, a seconda delle zone; i tre principali, comunque, sono la coca, simbolo di conoscenza, il grasso, che rappresenta l'energia, e il sangue, in particolare quello di lama, che simboleggia la vitalità. Questi ingredienti vengono avvolti dall'indovino nella lana, a formare una dozzina di involti (*kintos*), che poi sono disposti sopra il feto di lama. Quest'ultimo viene collocato nel luogo sacro e infine arso, a simboleggiare la consumazione del cibo. Secondo gli abitanti delle Ande, se il fuoco guizza e scoppietta significa che Pachamama e gli *achachilas* hanno gradito il pasto e ricambieranno con un buon raccolto.

Gli stregoni. Gli indovini celebrano i riti per Pachamama e per gli *achachilas* il mercoledì e il giovedì notte presso i luoghi sacri collocati nella natura; essi sono solitamente uomini. Gli stregoni, invece, sono spesso donne e offrono al vento e ai fiumi grasso di maiale, feti di ratto e lana di pecore nere, nel corso di cerimonie che hanno luogo nelle notti di martedì e venerdì. Essi sono i sacerdoti dei *supaya*, un termine che spesso è stato accostato al concetto spagnolo di diavolo, ma che in realtà si riferisce a quei defunti che non sono riusciti a portare a compimento qualche cosa durante la loro vita oppure sono morti in modo particolare. I *supaya* appartengono al regno dei morti (*ura pacha*), ma, come spettri viventi, operano spesso nel mondo dei vivi (*kay pacha*), in cui irrompono per catturare compagni da trascinare nell'Aldilà. Essi rappresentano, dunque, le forze distruttive della natura, la morte e il decadimento, che sono in fondo anch'essi necessari perché la vita si rinnovi. Quando un *supaya* è responsabile di una malattia, gli stregoni cercano di compiacerlo uccidendo per lui un lama, offerto in sostituzione della vita della persona ammalata. Essi offrono inoltre grasso di maiale e feti di ratto alle *mesas de contra* (mense della sventura), così chiamate perché gli elementi rituali sono l'opposto di quelli usati dagli indovini nelle *mesas de suerte* (mense della fortuna) o *mesas de salud* (mense della salute). Il grasso di maiale è meno pregiato di quello di lama, in quanto i suini vivono in mezzo al letame e ai rifiuti. Anche i feti di ratto, roditore devastante, sono considerati inferiori rispetto a quelli di lama, che invece è un animale dalle connotazioni estremamente positive per la società andina.

Gli stregoni sono scelti in base alla loro reputazione circa la capacità di allontanare o infliggere le sventure. Alcuni si dichiarano responsabili di molte morti (anche sette), mentre altri preferiscono mantenere una maggiore riservatezza, perché talvolta le vittime di incantesimi non riusciti si vendicano brutalmente, persino con l'assassinio.

Molte sono le forme di stregoneria sulle Ande. Per realizzare una maledizione molto comune, le unghie o i capelli della vittima del sortilegio vengono posti all'interno di due teschi, di un cane e di un gatto, i cui denti vengono stretti come in un'espressione aggressiva, a simboleggiare il contrasto tra la moglie e il marito (la rottura delle unioni familiari rappresenta una tragedia per queste comunità, poiché la famiglia è l'elemento su cui si fondano la produzione e la sussistenza). I due teschi vengono nascosti dallo stregone all'interno del tetto di paglia della casa della vittima, la quale, se si accorge della maledizione, può chiedere a un altro stregone di annullarla attraverso l'offerta di una *mesa de contra.* A volte la vittima conduce lo stregone davanti a un giudice, che lo punisce con una multa e lo diffida dal ripetere il maleficio. La stregoneria è tenuta in grande considerazione e spesso è considerata la vera causa della perdita di bestiame, raccolto, denaro, salute e perfino della vita.

L'*ayllu* e i suoi luoghi sacri nella natura. L'*ayllu* è l'elemento costitutivo della struttura sociale andina. Esso si basa soprattutto sui legami di parentela, ma importanti sono anche i vincoli religiosi, territoriali e simbolici. Un esempio contemporaneo è rappresentato dall'*ayllu* Kaata degli Indios Qollahuaya, nella Bolivia centroccidentale. L'*ayllu* Kaata è una montagna cui fanno capo tre grandi comunità: i Niñokorin, i Kaata e gli Apacheta. I Niñokorin parlano la lingua quechua, sono agricoltori e coltivano grano, granturco, orzo, piselli e fagioli sulle pendici più basse della montagna (3.000-3.500 metri). Anche i Kaata sono una popolazione di lingua quechua, che coltiva coca e patate praticando la rotazione dei campi a quote di circa 3.500-4.000 metri. Sugli altopiani (4.000-5.000 metri), invece, la popolazione degli Apacheta, di lingua aymara, alleva lama e pecore. Tutte e tre queste popolazioni utilizzano il corpo umano come metafora del loro *ayllu*: gli Apacheta rappresentano la testa, i Kaata il tronco e i Niñokorin le gambe. Esattamente come le diverse parti del corpo, i tre livelli di altitudine dell'*ayllu* sono armoniosamente uniti tra loro.

Anche i tredici luoghi sacri dell'*ayllu* Kaata sono da mettere in relazione alla metafora del corpo e alle stratificazioni ecologiche. I tre luoghi sacri dell'intera comunità sono Chaqamita, Pachaqota e Jatun Junch'a. Il primo è un lago che si trova a oriente, legato al sorgere del sole, alla fertilità e al grano; ciò ne fa un luogo sacro appropriato alla tribù dei Niñokorin, le gambe dell'*ayllu*, e al loro importante rito della Semina del grano. Questo stesso lago è un luogo sacro anche per altri due *ayllu* vicini, Curva e Chullina. I luoghi sacri condivisi da più *ayllu* unificano sotto il segno della religione montagne altrimenti isolate. Per questo motivo gli In-

dios Qollahuaya affermano di rappresentare un unico popolo in quanto venerano gli stessi luoghi sacri. Il Pachaqota, un grande lago in cima alla montagna, costituisce l'«occhio» nel quale il sole tramonta: è simbolo della morte, della fecondazione e dei lama. Sulle sue rive gli allevatori apacheta, che vivono sull'altopiano, celebrano il Rito dei colori, propiziatorio per la riproduzione dei lama. Il Pachaqota è legato anche ai laghi montani dell'*uma pacha*, da cui uomini e animali traggono la vita e a cui tornano dopo la morte.

Il Grande Luogo sacro (Jatun Junch'a), associato al fegato e alla comunità dei Kaata, che vivono a mezza montagna, è uno dei più importanti dell'intero *ayllu* grazie alla sua ubicazione centrale e alla sua geomorfologia. Esso infatti è collocato sopra uno sperone roccioso che si eleva dalle pendici e assume la forma di una piccola montagna. Ad esso viene offerto cibo in occasione della cerimonia del Campo prescelto, che si celebra nel pieno della stagione delle piogge; esso inoltre è teatro di una finta battaglia rituale (*tinku*) che durante il Carnevale vede contrapposti gli anziani e alcuni personaggi vestiti da pagliacci. Questi spruzzano acqua sugli astanti e sono a loro volta bersagliati di frutta matura dagli anziani, che li condannano così simbolicamente a morte.

Simili forme di battaglie rituali si ritrovano dappertutto sulle Ande: gli Aymara dell'altopiano boliviano, per esempio, inscenano plateali battaglie tra la sezione superiore e quella inferiore della comunità. Questi *tinku* servono soprattutto a sottolineare il concetto di dualismo, poiché sulle Ande quasi tutto viene percepito in termini di contrapposizione e di antitesi. Anche i luoghi sacri collocati nella natura hanno spesso significati che corrispondono a opposizioni binarie: i laghi Chaqamita e Pachaqota, ad esempio, corrispondono alla vita e alla morte, all'alba e al tramonto. Ciascun termine, in questo modo, rende comprensibile il proprio contrario e a quello riconduce.

Sugli altopiani, alle medie altitudini e alle pendici del monte Kaata sono dunque collocati luoghi sacri comunitari che riflettono le aree ecologiche in cui vivono le comunità, ma che, dal punto di vista dell'*ayllu*, rappresentano soltanto una parte del corpo della montagna. Ciascun livello ha il dovere di provvedere a tutti i suoi luoghi sacri durante i riti dell'*ayllu*, come ad esempio il rito della Nuova terra. Durante questa cerimonia le comunità degli Apacheta, dei Kaata e dei Niñokorin si riuniscono per rinvigorire l'intero corpo della montagna. I capi di ciascuna comunità si recano al Kaata portando con sé prodotti caratteristici della zona da cui provengono, come i lama o la *chica* (birra di granturco). Il cuore e le interiora dei lama vengono interrati nei campi, mentre il sangue e il grasso vengono affidati a messaggeri che li offrono ai luoghi sacri della montagna: il corpo così si risveglia, tornando a nuova vita.

Questo rito della Nuova terra, di cui è possibile trovare molte varianti sulle Ande, dimostra come Pachamama, gli *achachilas* e i luoghi sacri collocati nella natura siano percepiti in modo globale attraverso metafore e riferimenti all'ecologia e alla vita dell'*ayllu*, e spiega altresì come i diversi livelli di altitudine del terreno siano intesi nei termini di un corpo umano, con una testa, un cuore, dei visceri e degli arti, attraverso i quali circolano il sangue e il grasso con cui gli operatori rituali alimentano i luoghi sacri nella natura. Ciascun luogo sacro non è soltanto legato alla propria specifica zona ecologica, ma è anche il simbolo di una parte del corpo dell'*achachila*, oltre che dell'unità sociale e politica del monte Kaata. Il modo in cui gli abitanti delle Ande sperimentano l'unità della montagna e dell'*ayllu* è simile a quello in cui apprendono l'omogenea armonia che caratterizza il loro corpo fisico: la vita fisica di ciascun individuo dipende dalla vita dell'ambiente. Il rito della Nuova terra, dunque, grazie ai raccolti abbondanti, conseguenza del risveglio della Madre Terra, garantisce la sopravvivenza e il benessere a ciascun individuo.

Il calendario rituale. Attraverso i riti, gli abitanti delle Ande si inseriscono nei cicli naturali, non per controllarli, ma per comprenderli e vivere in armonia con essi. Quello della Nuova terra è il secondo di tre riti annuali collegati alla rotazione delle colture, che servono a risvegliare gradatamente la terra. Un anno prima della semina, i capi delle comunità verificano il grado di fertilità dei maggesi per individuare quelli più adatti a iniziare un nuovo ciclo di coltivazione di patate, coca oppure orzo. Un indovino osserva i segni premonitori della natura e chiede il favore delle vicine montagne. Individuato il terreno, viene celebrato il rito del Campo prescelto (Chacrata Qukuy): i capi danzano tutt'intorno al suono dei flauti, offrendo al luogo sacro di quel campo un feto di lama, che si crede apporti nuova vita al suolo. Il campo diventa così la terra consacrata dell'anno in corso. Poi i campi vengono fertilizzati spargendo letame di pecora nei solchi che accoglieranno le patate.

Le piogge contribuiscono a mantenere umido il terreno prescelto e verso la fine della stagione piovosa, ad aprile, ci si prepara all'aratura. Prima di penetrare la terra, però, essa deve essere nutrita con un lama sacrificato durante il rito della Nuova terra. Il terreno così vivificato, è ora «aperto» per ricevere l'acqua, l'aria, il letame e il sangue, fino a quando verrà «richiuso» al momento del rito finale della Piantagione delle patate (Khallay Papa Tarpuna), che si svolge a metà novembre dopo la Festa dei morti (secondo alcune leggende andine, infatti, sono i defunti a spingere le patate fuori dal terreno).

Sempre a novembre, ma a quote più basse, si celebra anche la Semina del grano (Khallay Sara Tarpuna), mentre nel periodo natalizio sono i pastori a svolgere il loro Rito dei colori (Chajru Khallay). Ciascuno di questi riti, dunque, riguarda un aspetto specifico della vita vegetale e animale di una certa zona, ma tutti insieme condizionano la vita globale dell'*ayllu* e dell'intera regione, come dimostra il fatto che vi partecipano indistintamente tutti i capi di ciascuna tribù della regione.

Nel mezzo di questo ciclo stagionale viene celebrato il giorno in cui gli antenati ritornano alla loro comunità: il 2 novembre, la Festa dei morti. Il culto degli antenati riveste una parte importante nella religione andina. Prima della Conquista, gli abitanti delle Ande mummificavano i loro defunti, che avvolgevano con panni e deponevano nei *chullpa*, monumenti di roccia collocato al di sopra delle tombe sotterranee. Le mummie dei sovrani degli Inca venivano rivestite di drappi sontuosi e collocate nel tempio del Sole a Cuzco, dove erano disposte secondo precise regole gerarchiche e genealogiche. Oggi i defunti vengono rivestiti come se si preparassero a un viaggio e provvisti di coca, patate, grano e di una candela, per essere poi sepolti in un cimitero nei pressi del villaggio. Sono in molti a credere che gli uomini hanno la loro remota origine nei laghi degli altopiani e che, dopo la morte, ad essi ritorneranno. La morte viene spesso paragonata a una eclissi di sole: essa nasconde i defunti nelle viscere della terra, all'interno della quale essi viaggiano seguendo le stagioni e il movimento del sole.

La Festa dei morti è un rito annuale di passaggio dalla stagione secca a quella umida e dall'attività dei defunti a quella dei vivi. La stagione secca rappresenta il riposo, mentre quella umida lo sviluppo. Quando il tempo del raccolto e della festa è finito e iniziano i riti legati alla semina, i vivi invitano i morti a un convito. Questo, per gli abitanti delle Ande, è un momento cruciale dell'anno, in cui i morti fanno visita ai vivi prima di intraprendere un nuovo viaggio con la propria parte del raccolto.

A mezzanotte del primo giorno di novembre il capo della comunità risveglia i defunti facendo esplodere piccole cariche di dinamite e per ventiquattro ore viene loro servito del cibo su tavole a tre piani, che simboleggiano gli altopiani, le terre a quote intermedie e le pianure. L'arrivo di una mosca o il tremolio di una candela segnalano la presenza dei defunti. Vivi e morti condividono il pasto e comunicano attraverso lamenti e preghiere. A mezzogiorno del giorno dopo ciascuno ritorna al cimitero per depositare altro cibo presso le tombe. I parenti dei defunti distribuiscono cibo anche agli amici, i quali pregano per loro. La commemorazione si conclude nel pomeriggio, con il consumo di altro cibo e di bevande.

La cosmologia. L'ineluttabilità della morte, per gli abitanti delle Ande, è dunque alleviata dalla loro visione della natura. Nel corso della loro vita, infatti, essi divengono progressivamente parte della terra che lavorano e la terra si sviluppa mentre i loro corpi invecchiano. Quando muoiono, essi credono di entrare nella terra attraverso la montagna e di viaggiarvi al suo interno fino ad arrivare al regno dei morti. Il decadimento dei loro corpi, inoltre, arricchisce la terra dei viventi. Gli uomini che vivono sulla terra rappresentano soltanto la metà di tutti quelli che esistono nella montagna: l'altra metà è costituita dai fiumi sotterranei dei defunti.

La visione del mondo degli abitanti delle Ande consiste anch'essa in una estensione dei tre livelli della montagna: il loro universo è suddiviso in cielo (*janai pacha*), terra (*kay pacha*) e oltretomba (*ura pacha*). Ciascuno di questi luoghi ha un passato, un presente e un futuro, a cui corrispondono determinate entità. I cieli sono il luogo in cui, fin dall'inizio dei tempi, abitano i progenitori del sole, delle stelle e dei fulmini; dove Dio, Gesù e san Giacomo hanno vagato nel passato; e da dove, nel presente, i bambini che sono morti dopo essere stati battezzati giungono all'*uma pacha*. Per il loro carattere ciclico e permanente, i cieli suggeriscono genesi e perennità, laddove le esperienze di questo mondo sono soltanto temporanee e legate tra loro da relazioni di causa ed effetto. Le tre età di questo mondo sono simboleggiate rispettivamente dai *chullpa*, dalla croce e dal cimitero, che ricordano i resti imbalsamati degli antenati, Gesù e coloro che sono morti da meno di tre anni. Tanto le mummie degli antenati quanto i morti recenti viaggiano verso gli altopiani attraverso i fiumi che scorrono sotterranei nell'Aldilà, nel luogo in cui la morte si scambia con la vita. I *supaya* sono i defunti che non possono compiere il loro viaggio perché hanno ancora alcuni impegni in sospeso: perciò rappresentano un tramite tra questo mondo e l'altro. I luoghi sacri collocati nella natura indicano essenza, spazio e tempo, i concetti metafisici dell'universo intrecciati con ciascuno dei tre livelli di quota della montagna, che funge dunque da straordinaria esemplificazione dell'intero sistema cosmologico andino.

Secondo la tradizione degli abitanti delle Ande, l'*uma pacha* è il luogo di origine e di ritorno. Gli altopiani costituiscono la testa (*uma*) dell'*achachila* e i ciuffi d'erba che crescono sulla cima sono i suoi capelli. Il pelame lanoso dei lama che brucano l'erba ricorda la peluria della barba degli uomini: dopo essere stata tagliata essa sempre ricresce, così come i capelli e l'erba dell'altopiano. In modo simile alla crescita dei capelli, anche gli uomini e gli animali nascono dai laghi situati sugli altopiani, gli «occhi» (*nawi*) dell'*achachila*. Il sole tramonta ogni sera nel profondo di quegli occhi, ma dai

riflessi dell'acqua prendono vita tutti gli esseri viventi. Questi riflessi che animano la superficie del lago (*illa*), infatti, sono in realtà gli animali e le persone che tornano nel mondo dopo aver viaggiato all'interno della terra, giungendo nuovamente sulla cima della montagna da cui avevano avuto origine. Allo stesso modo, la testa è per ogni uomo il luogo da cui l'entità della persona proviene e a cui ritorna.

I defunti, dunque, viaggiano, attraverso fiumi sotterranei, verso la vetta della montagna, l'*uma pacha*, e dai laghi situati lassù essi possono ritornare nella terra dei viventi. I vivi, a loro volta, nascono dagli occhi della montagna (i laghi dell'*uma pacha*), viaggiano lungo la sua testa, il tronco e le gambe (la vetta, il centro e le falde inferiori) e infine scompaiono nelle pianure, tornando insieme al sole nell'*uma pacha*, punto insieme di origine e di ritorno.

La salute e la malattia. Mentre la medicina del mondo occidentale attribuisce la malattia a disturbi interni del corpo oppure a disfunzioni dei suoi organi, quella andina guarda piuttosto all'esterno del corpo, a un cattivo funzionamento dell'ordine sociale oppure di quello ecologico. Le malattie del corpo sono dunque segni di disordini esistenti tra gli uomini e la terra, oppure all'interno delle famiglie. Compito degli indovini è individuare tali conflitti e sanarli attraverso riti intesi a risolvere le dispute e a riportare l'ordine nella natura. L'isolamento dell'individuo negli ospedali, lontano dalla terra, è un rimedio del tutto estraneo ai guaritori andini, che invece celebrano i loro riti radunando gli appartenenti al gruppo sociale dell'ammalato presso i luoghi sacri collocati nella natura, presso l'*achachila*, poiché se il parentado e la montagna di un individuo sono integri anche il suo corpo sarà integro e sano. La comunità e la terra sono indissolubilmente connessi al corpo fisico: perciò il disfacimento di uno di questi elementi provoca necessariamente una crisi in tutti gli altri.

Un esempio di come gli indovini mettano in relazione i fattori ambientali e sociali con le malattie è la *mesa de salud* (mensa della salute), un rito molto diffuso sulle Ande. Inizia con una seduta di predizione preliminare, in cui l'indovino lancia delle foglie di coca per determinare le cause della malattia; i parenti dell'ammalato sono presenti e partecipano all'identificazione di queste cause. L'indovino provvede quindi a risolvere i conflitti esistenti all'interno della discendenza familiare. Se, per esempio, l'infermo ha litigato con la suocera, l'indovino indaga sulle cause del contrasto e indica al paziente alcuni oggetti rituali che egli deve prendere dalla casa della suocera. Coloro che partecipano al rito, per parte loro, impiegano alcuni giorni a mettere insieme altri oggetti simbolici dei vari livelli di altitudine: *chica* e garofani dalle pianure, patate dalle zone mediane e grasso e un feto di lama dagli altopiani. Questa raccolta di oggetti rafforza il concetto che la salute è legata all'utilizzo e allo scambio di risorse provenienti dalle diverse quote di altitudine. Il rito ha naturalmente soltanto effetti indiretti sulla salute, evidenziando la necessità di una dieta bilanciata: quella che viene promossa è una concezione in qualche modo olistica della salute, piuttosto che una mera rimozione dell'infermità.

Gli abitanti delle Ande distinguono, in genere, tra i *curanderos*, che utilizzano rimedi naturali, e gli indovini (*yachaj*), che invece curano con rimedi soprannaturali. Esistono varie tipologie di *curanderos*, che rivelano sorprendenti conoscenze di anatomia e una ricchissima dotazione di prodotti naturali curativi. Vivendo in un ambiente estremamente ostile, che li rende soggetti a problemi quali anossia, ipotermia, malnutrizione ed epidemie, gli Andini hanno raggiunto livelli di eccellenza nella pratica della medicina locale. Tra i Qollahuaya, per esempio, gli esperti di erbe conoscono e utilizzano oltre un migliaio di piante medicinali. Per curare le malattie la popolazione si rivolge sia agli indovini che agli erboristi, perché entrambi sono necessari per trattare tutti i fattori coinvolti, che sono insieme fisici, sociali, spirituali ed ecologici.

Il Cristianesimo. I popoli andini hanno introdotto il Cattolicesimo nel loro tradizionale modo di vivere, secondo stratificazioni che dipendono dallo spazio e dal tempo e attribuendogli funzioni e princìpi analoghi a quelli dei loro luoghi sacri collocati nella natura. Il Cattolicesimo come religione di Stato per molti ha semplicemente sostituito gli antichi culti degli Inca. Ogni comunità sulle Ande ha la sua cappella con la statua del santo protettore del villaggio. Gli scultori modellano statue di argilla assai realistiche e le sarte le abbigliano con velluti e drappi dorati. Queste statue sembrano quasi vive, come quelle di cera. Per alcuni questi santi rappresentano soltanto sculture di pietra, mentre per altri sono il risultato della metamorfosi degli antenati venerati anticamente, ai tempi degli Inca.

Ogni anno ciascun villaggio celebra la festa del proprio patrono, portando in processione la statua mentre danzatori vestiti di bianco ballano al suono di flauti, tamburi e trombe. Colui che finanzia ufficialmente la festa (il *preste*) cammina accanto al santo, in onore del quale distribuisce agli astanti alcol, coca e cibo. Persone unite al *preste* da vincoli religiosi o naturali, oppure in debito con lui, provvedono alle scorte alimentari e finanziano i gruppi di danzatori. Per i primi giorni le celebrazioni sono caratterizzate da grande bellezza e da un clima festoso, ma presto degenerano in ubriacature e risse. Uno dei motivi di ciò è che ormai l'alcol puro ha sostituito la *chica*, la bevanda tradizionale, molto meno alcolica. L'alcol e la coca, tuttavia, rilassano i parteci-

panti, rendendoli sensibili ai significati profondi della festa espressi dalla musica, dalla danza e dai gesti rituali, tutti elementi che manifestano motivi simbolici che sono assai importanti per le popolazioni andine.

Il culto dei santi riflette l'importanza del Cattolicesimo nella cultura andina contemporanea, ma gli abitanti di queste terre sono cattolici soltanto nominalmente: battezzano i bambini per prevenire la grandine e per acquisire relazioni con i padrini con cui stabilire legami sociali e politici. A volte le coppie si sposano in chiesa, ma soltanto dopo un matrimonio di prova (*iqhisiña*), che ha lo scopo principale di verificare la fecondità della donna. I catechisti cattolici e i missionari protestanti hanno cominciato a predicare un Cristianesimo basato maggiormente sul Vangelo, che contrasta più fortemente con i luoghi sacri collocati nella natura, con le cerimonie e con le altre credenze tradizionali andine. I Protestanti evangelici enfatizzano l'importanza di leggere la Bibbia e di attenersi a essa, ma il Protestantesimo pare incontrare difficoltà nel suo inserimento all'interno del sistema tradizionale andino, perché al confronto è assai povero di simboli e di riti. Coloro che si sono accostati a qualche forma di Protestantesimo, perciò, hanno cambiato radicalmente la propria cultura. Il Cattolicesimo, in breve, si è adattato solo superficialmente alle pratiche religiose tradizionali andine, mentre il Protestantesimo evangelico ha avuto effetti reali di mutamento su quel sistema di credenze. Questo è accaduto perché molti abitanti delle Ande pensano che le pratiche religiose tradizionali, che riflettono la verticalità, lo scambio di risorse, la solidarietà dell'*ayllu* e l'ecologia, siano del tutto separate dalla modernizzazione, che pone invece l'enfasi sull'alfabetizzazione, i legami orizzontali, la competitività e l'individualità.

La religione tradizionale, perciò, conserva una grande importanza per molti abitanti delle Ande, che continuano a cercare la propria identità nella natura e nella terra. Per loro il terreno e le montagne continuano a rappresentare delle divinità, non simboli astratti ma entità reali con cui vivono e lavorano e con cui condividono importanti rapporti di reciprocità. Per questo motivo gli abitanti delle Ande sono riusciti a costruire una grande civiltà nel territorio montuoso di cui hanno fin dal passato venerato gli dei.

BIBLIOGRAFIA

Catherine J. Allen, *Body and Soul in Quechua Thought*, in «Journal of Latin American Lore», 8 (1982), pp. 179-95. Analizza le concezioni animistiche, la visione della morte e la pratica del «nutrimento forzato»; descrive in dettaglio le relazioni tra i viventi e i loro antenati.

«Allpanchis Phuturinqa». È un periodico pubblicato a partire dal 1969 dall'Instituto de Pastoral Andina di Cuzco, dedicato a chi si occupa della pastorale rivolta alle popolazioni andine: contiene molti articoli sulla religione degli abitanti delle Ande.

J.M. Arguedas, *Los ríos profundos*, Buenos Aires 1958 (trad. it. *I fiumi profondi*, Torino 1971). Il noto romanziere peruviano descrive efficacemente il conflitto interiore dei meticci, sospesi tra il sistema culturale spagnolo e quello andino, mostrando come i miti possano gettare un ponte tra il mondo magico-religioso delle Ande e le nuove realtà sociali.

P.J. de Arriaga, *Extirpacion de la idolatria del Piru*, Lima 1621, ried. H.H. Urteaga (ed.), *La extirpación de la idolatría en el Perú*, Lima 1920. È una sorta di manuale per l'eliminazione dell'idolatria, in cui sono dettagliatamente descritte pratiche religiose dei secoli XVI e XVII, alcune delle quali sopravvivono ancora oggi tra i moderni abitanti delle Ande. Mostra come i missionari abbiano soppresso la religiosità degli Andini tentando di sostituirla con il Cattolicesimo e come il Cristianesimo abbia esordito in quelle terre in modo inopportuno.

J.W. Bastien, *Mountain of the Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*, Saint Paul 1978. Accurata descrizione dei riti degli Indios Qollahuaya, i cui indovini sono famosi in tutto il territorio andino. Questi riti illustrano opportunamente il rapporto fra gli Andini e la loro terra.

J.W. Bastien e J.N. Donahue (curr.), *Health in the Andes*, Washington/D.C. 1981. Nella prima parte si tratta, in tre articoli, della cura delle infermità; la seconda parte contiene notizie sull'ecosistema andino.

«Cuadernos de investigación». Pubblicati a La Paz dal 1974, sono opuscoli sulle culture e sulle religioni andine a cura del Centro di Studi e Promozione del Campesinado. Particolarmente interessanti i contributi di Javier Albo, Tristan Platt e Olivia Harris.

B.J. Isbell, *To Defend Ourselves. Ecology and Ritual in an Andean Village*, Austin/Tex. 1978. Descrive le cerimonie nuziali, i riti dell'acqua e della raccolta e i riti di fertilità nel villaggio di Chuschi, nella regione peruviana di Ayacucho, analizzando in particolare il rapporto tra ecologia e ideologia.

T.C. Lewellen, *Peasants in Transition. The Changing Economy of the Peruvian Aymara*, Boulder 1978. Tratta l'impatto del Protestantesimo sugli aspetti sociali ed economici di una comunità aymara.

L. Millones Santa Gadea, *Las religiones nativas del Perú. Recuento y evaluación de su estudio*, Austin/Tex. 1979. Una serie di studi sulla religione andina; molto utili i resoconti più antichi.

J. Núñez del Prado, *The Supernatural World of the Quechua of Southern Peru as Seen from the Community of Qotobamba*, in Patricia J. Lyon (cur.), *Native South Americans*, Boston 1974. Delinea le strutture del mondo soprannaturale del Perù meridionale partendo dai dati mitologici ed etnografici relativi a due comunità quechua.

B.S. Orlove, *Two Rituals and Three Hypotheses. An Examination of Solstice Divination in Southern Highland Peru*, in «Anthropological Quarterly», 52 (1979), pp. 86-98. Descrive due riti divinatori in occasione del solstizio in Perù, illustrando come i popoli andini valutino accuratamente le alternative prima di prendere le loro decisioni.

J.M. Ossio Acuña (cur.), *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima 1973. Una raccolta di articoli di antropologi e di storici

(molti dei quali utilizzano metodi strutturalisti) sul messianismo tra i contadini andini.
M.R. Paredes, *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*, La Paz (1920) 1963, 3ª ed. riv. e ampl. È un testo di consultazione sulle pratiche religiose degli Aymara.
D. Sharon, *Wizard of the Four Winds. A Shaman's Story*, New York 1978. Documenta la visione del mondo di un moderno sciamano, descrivendo le *mesas* da questi preparate in un villaggio nella valle di Trujillo, sugli altopiani settentrionali delle Ande; un testo sullo sciamanismo andino ben scritto e profondo.
M.T. Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill/N.C. 1980. Illustra il significato sociale del diavolo nelle tradizioni dei minatori e degli agricoltori della moderna America meridionale. Il diavolo simboleggia l'alienazione subìta dai contadini nel momento in cui entrano a far parte del proletariato.
H. Tschopik, Jr., *The Aymara of Chucuito Peru*, in «Anthropological Papers of the American Museum of Natural History», 44 (1951), pp. 137-308. Descrivendo accuratamente le pratiche rituali tra i contadini di Chucuito, in Perù, esamina come esse garantiscano gli equilibri sociali.
G. Urton, *At the Crossroads of the Earth and Sky. An Andean Cosmology*, Austin/Tex. 1981. Analizza il sistema astronomico di Misminay, in Perù, allo scopo di comprendere la cosmologia moderna degli Andini, mostrando le relazioni tra le formazioni celesti e il calendario agricolo e rituale.
H. Valdizán e A. Maldonado, *La medicina popular peruana*, I-III, Lima 1922. Un'opera enciclopedica sui minerali, le piante e gli animali utilizzati nei riti di guarigione.
N. Wachtel, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*, Paris 1971 (trad. it. *La visione dei vinti. Gli Indios del Perù di fronte alla conquista spagnola*, Torino 1977). Descrive la disintegrazione della società e della cultura degli Inca durante i primi anni della Conquista e illustra la rappresentazione teatrale di questo dramma durante una moderna festività celebrata a Oruro, in Bolivia.
[Aggiornamenti bibliografici:
Inge Bolin, *Rituals of Respect. The Secret of Survival in the High Peruvian Andes*, Austin/Tex. 1998.
D.W. Gade, *Nature and Culture in the Andes*, Madison 1999.
Brooke Larson e Olivia Harris (curr.), *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes. At the Crossroad of History and Anthropology*, Durham/N.C. 1995.
Donna Lee Van Cott, *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, New York 1994].

JOSEPH W. BASTIEN

Civiltà amazzoniche

Lo studio comparato delle credenze e delle pratiche religiose delle popolazioni delle foreste pluviali dell'alta Amazzonia che lambiscono i contrafforti delle montagne andine è condizionato da una persistente confusione. I popoli di lingua quechua di quella regione e quelli delle Ande, infatti, hanno in comune un vasto complesso religioso, che peraltro, a sua volta, è condiviso anche dalle popolazioni che parlano lingue jivaro e zaparo e che vivono nella medesima regione dell'alta Amazzonia. In questo articolo vengono esaminati proprio gli elementi comuni ai sistemi religiosi dei Quechua e degli Jivaro. La lingua quechua è stata per lungo tempo associata ai rilievi andini e alla conquista da parte degli Inca, a partire da Cuzco verso la fine del XV secolo, delle popolazioni delle Ande centrali. Il popolo dei Jivaro, invece, si collega alle foreste pluviali dell'alta Amazzonia e alla resistenza nei confronti degli Inca e perciò alla lenta introduzione della religione portata da questi verso nord, fino all'attuale Colombia, e verso sud, fino all'odierna Bolivia.

Sebbene queste popolazioni parlino lingue completamente differenti, esse condividono non soltanto elementi fondamentali ma anche aspetti marginali della loro religione. Si fa riferimento qui in particolare ai Canelos quichua e agli Achuar jivaro dell'Ecuador (*quichua* è la grafia corretta per indicare coloro che parlano i dialetti quechua del Nord). I Canelos vivono nelle regioni bonificate vicino ai fiumi Bobonaza e Curaray e nelle terre che si dipartono dal distretto urbano di Puyo, in Ecuador. Gli Achuar a cui si fa qui riferimento sono quelli che abitano le regioni dei fiumi Copataza, Capahuari e Conanbo e quelli che vivono nei dintorni del distretto urbano di Puyo, compresi quelli stanziati nei pressi del fiume Llushín. Gli Achuar e i Canelos spesso contraggono matrimonio tra loro. Molti Achuar conoscono la lingua dei Canelos e lo spagnolo, così come molti Canelos parlano, oltre allo spagnolo, la lingua degli Achuar. Parlano lingue jivaro, del resto, molte altre comunità culturalmente omogenee, tra cui gli Aguaruna, gli Huambisa e gli Achuar (inclusi i Maina-Achuar), in Perù, gli Shuar in Ecuador, oltre ai Murato e agli Shapra di lingua candoshi, in Perù. Questi ultimi due popoli, che pure non parlano una lingua jivaro, hanno sistemi culturali e religiosi praticamente identici a quelli degli Jivaro e dei Canelos quichua. Anche i popoli di lingua zaparo del Perù e dell'Ecuador (che comprendono gli Andoa-Shimigae, gli Zaparo, gli Iquitos e gli Arabela) condividono questo complesso di credenze religiose, sebbene non esista alcuna parentela linguistica evidente tra lo zaparo, il jivaro e il quichua. I Quijos e i Napo di lingua quichua dell'Ecuador, gli Inga della Colombia e i Napo di lingua quichua del Perù, infine, condividono anch'essi alcuni elementi di questo complesso religioso.

La storia dei Canelos si intreccia con quella delle missioni cattoliche in maniera differente rispetto a quella degli Achuar. E tuttavia gli elementi fondamentali della cultura tradizionale e i principali riferimenti dell'attuale composizione etnica dei Canelos provengo-

no dagli Achuar, dai popoli di lingua zaparo e dai Quijos. I Canelos, anzi, costituiscono l'esempio perfetto per confutare l'idea, falsa ma ampiamente diffusa da alcuni studiosi, della netta separazione, per quanto riguarda orientamenti culturali e strutture religiose e cosmologiche, tra gli abitanti delle regioni degli altopiani andini e quelli delle pianure amazzoniche.

Il controllo del potere e il riconoscimento delle sue pericolose conseguenze sono fondamentali per le culture dei Canelos quichua e degli Achuar jivaro. L'importanza del potere per queste popolazioni è ben rappresentata da quelli che per loro costituiscono i modelli esemplari della sapienza: gli sciamani per gli uomini e i vasai per le donne. Gli sciamani potenti e i maestri vasai aumentano di continuo la loro conoscenza delle forze spirituali che esercitano un controllo sulle vicende degli uomini. Queste forze spirituali vengono rappresentate dai Canelos nelle figure di Amasanga, lo spirito delle foreste, Nunkwi, lo spirito della coltivazione del giardino e della lavorazione dell'argilla, e Tsunki, lo spirito dell'acqua in tutte le sue forme. Mentre le ultime due figure sono conosciute da quasi tutte le culture sopra nominate, la prima, Amasanga, appartiene esclusivamente alla cosmogonia delle popolazioni amazzoniche.

Questi spiriti superiori (*supai*), che posseggono un'anima (*aya*) e una forza vitale (*causai*), si manifestano in forme mitiche e leggendarie per rivelare i mondi, noti e sconosciuti, e le concatenazioni cosmiche che legano tra loro anime, spiriti, essenze, forze ed eventi della vita presente e di quella passata. Ciascuna di queste figure rinvia a un grandissimo numero di spiriti, appartenenti a diversi ambiti naturali e soprannaturali. Amasanga (Amasank presso gli Achuar), per esempio, rinvia non soltanto agli spiriti del tuono e del fulmine dentro e fuori la foresta pluviale, ma anche agli spiriti dei maestosi alberi che dominano alcune zone della foresta. Ma Amasanga, che per un certo gruppo di Canelos rappresenta la maggiore forza spirituale del territorio, possiede anche capacità di trasformazione (*tucuna*): una delle forme più potenti nelle quali può trasformarsi è quella del temuto spirito Jurijuri (Jirijiri presso gli Achuar), il signore delle scimmie. Tutte le scimmie sono associate agli altri popoli. Si noti che Jurijuri non è uno spirito distinto: è semplicemente una trasformazione di Amasanga, che si modifica da «nostro» protettore a «loro» avversario. Jurijuri dimora nelle caverne delle colline e si muove nel profondo della foresta. In qualità di sciamano della foresta, Amasanga siede su un trono a forma di tartaruga o di iguana; si manifesta in forma di giaguaro nero, oppure anche in sembianze umane, indossando un abito color porpora e un copricapo di piume di tucano rosse e gialle.

Tsunki, invece, si collega a tutti gli spiriti del mondo acquatico – all'intera idrosfera, che comprende l'acqua presente nell'aria, sulla superficie terrestre e nel sottosuolo – che devono essere tenuti sotto il controllo degli uomini per evitare catastrofi naturali. Tsunki è uno spirito ctonio, che vive in grotte o fenditure che si trovano sotto la superficie dei fiumi e dei laghi; è associato a cascate, rapide, gorghi di fiumi o laghi tranquilli ed è anche collegato con l'arcobaleno e, in maniera marginale, con il sole. Il trono di Tsunki, in qualità di primo sciamano, è la tartaruga acquatica dell'Amazzonia (*charapa*); la sua manifestazione corporea è un possente anaconda (*amarun* in quichua, *panki* in jivaro). A volte appare come un uomo vestito dei colori dell'iride, altre volte come un uomo bianco nudo. L'immagine dell'anaconda caratterizza la rappresentazione del potere in tutti i territori della foresta pluviale dell'intera Amazzonia e delle Guyane.

Nunkwi, infine, è legata alle dinamiche femminili del sottosuolo e, di giorno, al sottobosco di foglie, radici e funghi, mentre di notte si collega alla crescita e alla fertilità della pianta di manioca (o cassava). Si manifesta nella forma del serpente corallo nero, dalla bocca troppo piccola per mordere. Può apparire alle donne vestita di porpora, saltellante mentre fa ondeggiare i capelli.

La conoscenza (*yachana*), che come si diceva è fondamentale per avere il controllo del potere, proviene dalle antiche tradizioni mitiche e dalle leggende storiche. Gli sciamani più potenti e i maestri vasai la utilizzano attribuendo ad essa forma opportuna per accordarsi con gli eventi storici recenti e con le attività del presente. La conoscenza del cosmo (legata al concetto di *yachana*, «conoscere, imparare»), fornisce le basi su cui ciascun individuo può costruire la propria conoscenza del mondo esperienziale (legata ai concetti di *ricsina*, «sperimentare, percepire, comprendere», e di *yuyana* o *yuyarina*, «pensare, riflettere»). A ciò si lega, ancora, il termine *muscuna*, «sognare, percepire». *Muscuna* e *yachana* sono, a propria volta, strettamente associati alle figure degli spiriti Amasanga e Nunkwi, che si crede abbiano origine entrambi dalla datura (*Datura suaveolens*), una pianta medicinale appartenente alla famiglia delle Solanacee.

Quando qualcuno ingerisce della datura (*huanduj* in quichua, *maikua* in jivaro), acquisisce la facoltà di percepire e conoscere la natura umana, l'animo umano, la sostanza e lo spirito di qualsiasi entità vivente. Le competenze e i limiti che fanno parte della vita di tutti i giorni si dissolvono in seguito all'assunzione della datura, in quanto l'individuo, alla ricerca di sé, viene trasportato in una dimensione spazio-temporale mitica, che i Canelos chiamano *unai*. Il ritorno al mondo degli uomini, delle anime, degli spiriti e degli esseri si realizza attraverso la riorganizzazione, da parte dell'indivi-

duo, delle relazioni che in precedenza hanno caratterizzato la sua vita. Dopo aver assunto la datura, per esempio, un uomo può venire a «sapere» che colui che credeva un amico e un affidabile socio in affari è invece, in questa rinnovata realtà, un nemico che cerca di fargli del male. Il mondo degli affari e quello delle amicizie, di conseguenza, vengono nuovamente strutturati da colui che adesso «vede» l'intera rete delle sue amicizie e dei suoi rapporti d'affari sotto una nuova luce. Questo genere di trasformazione ha conseguenze anche sopra altri aspetti dell'esistenza: quando percepisco qualcuno come un nemico piuttosto che come un amico, anche il potente sciamano, il padre o lo zio del mio antagonista, diviene, invece che un protettore come prima pensavo, la più terribile minaccia per la mia salute e per i miei amici. Quando si continua a riorganizzare i valori all'interno dei rapporti sociali ed economici, oppure in relazione a concetti come la protezione e il pericolo che uno sciamano può rappresentare, i pensieri e le convinzioni finiscono per toccare altri settori più o meno prossimi, estendendo in modo indefinito gli effetti di quella riorganizzazione.

Quando l'assunzione della datura va a buon fine, essa infonde nella persona una sensazione di potenza che deriva proprio dalla consapevolezza di controllare spirito, anima, vita, forza, corpo e inoltre di percepire tutte le caratteristiche, immaginarie o illusorie, degli esseri cosmici e degli eventi che hanno luogo in realtà spazio-temporali mitiche o in tempi passati. In tali occasioni gli Jivaro, per esempio, cercano la visione di un *arutam* (un anziano) e, in seguito a ciò, possono acquisire una seconda anima aggiuntiva, che «cattura» quella immortale. Se la visione sarà stata percepita correttamente, tale «cattura» proteggerà l'individuo dalla morte per tutto il tempo in cui la visione stessa e l'acquisizione della nuova anima non verranno rivelate ad alcuno, fornendogli una sensazione di crescente potenza che necessita di essere controllata. La ricerca di tale controllo potrebbe dare, a lui e ai suoi compagni più prossimi, la capacità di mantenere un senso di comunione religiosa anche in una situazione caotica. Nel momento in cui la persona parlasse o rendesse altrimenti noto il potere recentemente acquisito, perderebbe il controllo della consapevolezza appresa, con conseguenze che potrebbero rivelarsi devastanti. In conseguenza di tale rivelazione, per esempio, gli sciamani potrebbero aumentare la propria attività, con lo scopo di nuocere a coloro che riconoscessero adesso come nemici, oppure scatenare una violenza fisica nei confronti di tali persone. Ciò potrebbe provocare uno sconvolgimento sociale e politico tale da alterare irrimediabilmente non soltanto la vita quotidiana, ma anche le relazioni cosmiche.

La conoscenza della mitologia tradizionale e delle leggende storiche è fondamentale nella cultura dei Quichua e degli Jivaro per la percezione che queste popolazioni hanno di sé e degli altri. La figura 1 mostra come, nella prospettiva dei Canelos di lingua quichua, la conoscenza della «propria» cultura si giustapponga a quella delle «altre» culture. Lo *yachaj*, o più propriamente il *sinchi yachaj* (*uwishin* presso gli Achuar), è colui che ha raggiunto un grado di autocontrollo tale da consentirgli di instaurare un equilibrio tra la propria conoscenza e le proprie visioni, di mettere in relazione tali visioni con le conoscenze culturali e, ancora, di rapportare i propri pensieri e le proprie riflessioni alla propria conoscenza e alle proprie visioni. Egli acquisisce la facoltà di curare succhiando via dai corpi dei malati le sostanze magiche (*tsintsak*) velenose, ma anche di nuocere insufflando queste medesime sostanze nei suoi nemici.

I rituali sciamanici hanno luogo di notte, quando lo sciamano, grazie all'assunzione di *ayahuasca* (la liana degli spiriti), si procura uno stato di *trance*. Tra i Canelos di lingua quichua la pianta con cui si produce il decotto è la *Banisteriopsis caapi*, il cui succo viene mescolato con le foglie di un'altra specie di *Banisteriopsis*, oppure con quelle della *Psychotria viridis*, per innescare le reazioni chimiche necessarie all'esperienza estatica. Lo sciamano, assiso su un carapace di tartaruga, partecipa a uno scambio di visite con gli spiriti, anch'essi seduti sui loro troni.

Per comprendere meglio ciò che sta all'interno, lo sciamano deve sempre di più conoscere ciò che sta all'esterno. Egli diviene così un *paradigm manipulator*, una persona in grado di influenzare gli altri secondo il proprio modello. La sua conoscenza del cosmo e la percezione che gliene deriva sono più forti della conoscenza e delle percezioni presenti nelle menti degli altri. Egli appartiene a una classe di sciamani (*yachaj sami*) di natura certamente umana, ma che ha il suo parallelo in

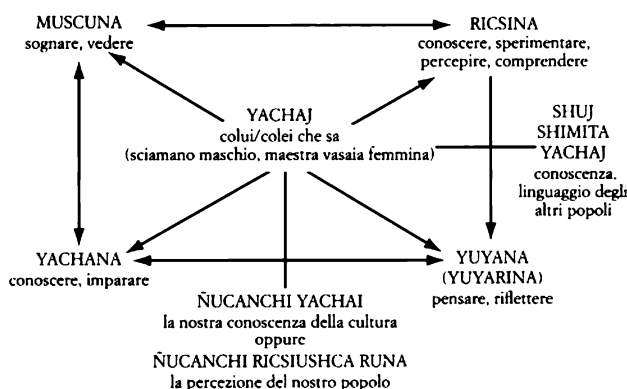



FIGURA 1. *La visione della «propria» cultura e delle «altre» culture secondo i Canelos di lingua quichua.*

una analoga classe di spiriti. Le conoscenze culturali vengono da lui conservate e continuamente trasformate arricchendole di nuove intuizioni. Lo sciamano è anche un assertore della contrapposizione tra la «propria» (quichua o jivaro) cultura e le «altre» culture, e tuttavia supera quel confine che egli stesso costruisce.

L'attività dello sciamano deve in parte fondarsi sul contatto con altri popoli che parlano idiomi diversi: ciò gli permette di acquisire la «conoscenza delle altre lingue». Lo sciamano esalta il modello culturale dei Canelos o degli Achuar, ma, attingendo alla propria conoscenza delle altre culture, amplia e arricchisce quel modello. Egli controlla questo processo di tipo sincretistico, gestendo in questo modo il rapporto tra continuità (o ripetizione) e cambiamento (o trasformazione) dei paradigmi culturali.

Altrettanto fanno tra i Canelos di lingua quichua i maestri vasai, che sono tutte donne: esse producono una serie di ceramiche per la conservazione e il consumo della tapioca, che decorano con immagini di anaconda, di tartarughe amazzoniche, di testuggini di terra e di iguane, tutti simboli del potere sciamanico. Le decorazioni su questi recipienti collegano i sistemi cosmici agli eventi quotidiani, il generale allo specifico, il passato al presente, il misterioso a ciò che è manifesto. Presso i Canelos la maestra vasaia, che funge da *paradigm manipulator*, può essere definita *sinchi muscuj huarmi* (potente visionaria), o anche *yachaj huarmi* (donna che sa).

Ogni maestra vasaia dei Canelos è strettamente legata a un potente sciamano. In alcuni casi lo sciamano è addirittura suo padre oppure suo suocero, ma talora esistono gruppi formati da uomini sciamani e donne vasaie. Nella loro funzione di trasmettitori di cultura i *paradigm manipulators* maschili e femminili seguono percorsi paralleli: le maestre vasaie comunicano ad altre donne le proprie facoltà e gli sciamani le trasmettono ad altri uomini. Ma sia uomini che donne hanno dimestichezza con i paradigmi culturali del genere opposto, al punto che, quando un potente sciamano muore, sua moglie può prenderne il posto.

La pratica sciamanica maschile e l'arte ceramica femminile hanno in comune alcuni concetti fondamentali per quanto riguarda le convinzioni e le visioni religiose, come per esempio l'idea che ogni oggetto sia capace di sensazioni, abbia un'anima (*aya*) e un certo potere, secondo vari gradi, proprio come accade per gli uomini. Dal momento che il potere, dunque, è strutturato gerarchicamente non soltanto tra gli uomini, ma anche tra i gruppi sociali, gli spiriti e perfino le cose, esistono numerosi sistemi piramidali di potere, che si sovrappongono e si interfacciano tra loro: gli uomini e gli spiriti possono muoversi liberamente al loro interno.

Un altro concetto fondamentale nel sistema di credenze dei Canelos quichua e degli Achuar jivaro è che ogni tipo di realtà è presente contemporaneamente su diversi livelli di esistenza. Per i Canelos, per esempio, l'*unai* è una dimensione spazio-temporale mitica, in cui tutto era (o è) umano, e gli esseri (del tutto simili a quelli dello spazio-tempo attuale) si muovevano gattonando come bimbi e si esprimevano soltanto utilizzando un suono bitonale: $^{mm}{}_{mm}{}^{mm}{}_{mm}$. È possibile penetrare nei diversi livelli dell'esistenza in vari modi: attraverso i sogni, le visioni, oppure le immagini che ci costruiamo nella coscienza, volontariamente o involontariamente; attraverso le allucinazioni indotte dall'assunzione di sostanze come la datura; seguendo le istruzioni dello sciamano; sottoponendosi a sforzi prolungati; per caso o per volontà dello sciamano (uomo o spirito); recentemente, infine, anche attraverso l'assunzione di alcol. La trasformazione che nei tempi antichi ha modificato l'*unai* ha cambiato tutti i bimbi delle origini in qualche cosa di diverso rispetto agli esseri umani: in spiriti, animali, alberi, corpi celesti, colori – ogni cosa, insomma. E comunque oggi, nella visione del mondo dei Canelos di lingua quichua, non è del tutto certo che i popoli che parlano lingue differenti siano usciti dall'*unai* in forma perfettamente «umana».

La capacità di respirare (*samai* presso i Canelos) è un altro concetto chiave nella religione dei Quichua e degli Jivaro: il potere del respiro necessita di essere attentamente controllato. Nel corso della trasformazione dell'*unai*, nei tempi antichi, gli esseri delle origini soffiarono uno sull'altro e su altri esseri e spiriti, plasmandone la forma in quella che attualmente è la loro propria e che gli uomini oggi conoscono e percepiscono. Gli sciamani soffiano dolcemente sulle pietre levigate per «vedere» se esse sono «vive» e allo stesso scopo le vasaie soffiano sulle pietre che usano per brunire la ceramica. Uno sciamano potente deve saper cantare in modo appropriato il suo canto sciamanico, per riuscire a tenere sotto controllo le difese spirituali necessarie per neutralizzare gli attacchi lanciati dagli sciamani rivali. In modo del tutto analogo la maestra vasaia deve controllare il soffio del fuoco che libera le anime o gli spiriti assegnati alle sue ceramiche e insieme deve padroneggiare le conseguenze che possono risultare dall'assegnazione e dalla liberazione degli stessi. Così ogni uomo deve controllare i suoni degli spiriti provenienti dall'*unai* e che passano attraverso il suo fiato quando suona il flauto o un arco musicale; ed egualmente ogni donna quando canta. La conoscenza dei singoli canti tradizionali è trasmessa dalle antenate vissute in altri tempi e in altri luoghi.

Il parallelismo tra uomo e donna nella trasmissione dei saperi viene rappresentato dai Canelos di lingua quichua nel corso di una cerimonia annuale, in cui

l'universo si amplia fino a includere tutti gli spiriti, le anime, le entità e gli esseri umani. Questa rappresentazione può aver luogo soltanto in un villaggio che possiede una cappella o una chiesa cattolica, dove è possibile che avvenga la fusione caotica e distruttiva tra le forze «esterne» (straniere) e quelle del potere «interno» (locale). Per tre giorni e per tre notti tutti gli aspetti della cosmologia dei Canelos quichua vengono messi in scena; i celebranti fanno la spola tra l'edificio della celebrazione maschile (il luogo rituale della Luna) e quello della celebrazione femminile (il luogo rituale della sorella-amante della Luna, un uccello notturno detto nittibio). La cerimonia si conclude con un suggestivo scambio rituale. In questa rappresentazione, che i Canelos di lingua quichua chiamano Dominario (dal termine spagnolo *dominar*, «controllare»), un possente anaconda viene tolto dall'acqua e posto sul terreno. Secondo il pensiero dei Canelos di lingua quichua, l'anaconda (*amarun* o *amaru*, come viene chiamato nelle Ande) si muove sulla terraferma al solo scopo di divorare gli esseri umani. Nel corso della cerimonia l'anaconda, rappresentazione corporea dello spirito Tsunki, viene trasportato sulla schiena da quattro uomini che rappresentano altrettanti giaguari, simboli di Amasanga. Invece di prendere il controllo del dominio di Tsunki (l'idrosfera), Amasanga lo lascia libero. Invece che nel controllo sociale imposto dall'esterno (*dominario*), rappresentato dalla Chiesa, la potenza indigena si concretizza, anche fisicamente, nella celebrazione stilizzata della resistenza interna. All'inizio della celebrazione del Dominario un potente sciamano forestiero, proveniente dalle zone più remote della giungla amazzonica, suona una combinazione di flauti e tamburi connessa con le cerimonie mascherate che hanno luogo sulle Ande. La melodia stessa consiste in una sapiente fusione di personali canti sciamanici dell'Amazzonia (*taquina*) e di un motivo tipico delle cerimonie andine. Mentre i quattro uomini vengono avanti portando un'asta di bambù con quattro fuochi di coppale ardente (stilizzazione dell'anaconda portato dall'acqua), gli astanti iniziano a danzare sotto gli archi costruiti per la missione cattolica. Inizia dunque la trasformazione (*tucuna*): gli uomini trasportano barcollando l'asta che rappresenta l'anaconda e l'azione presto sfugge al controllo e diviene pericolosa, addirittura distruttiva. I portatori e l'asta si schiantano contro la cappella rovinando al suolo; si rialzano nuovamente, correndo tutt'intorno tra gli astanti terrorizzati, sfuggendo insomma a qualsiasi controllo proprio nel luogo che rappresenta il controllo imposto dalla Chiesa cattolica.

Agendo così come sfida all'ordine costituito, la cerimonia raggiunge l'acme terrorizzando totalmente tutti i partecipanti. Le donne danzano facendo ondeggiare i capelli e ancheggiando con movimenti che assumono un valore analogo al suono bitonale del canto sciamanico, che rievoca le immagini dell'*unai*, la mitica dimensione spazio-temporale. Gli uomini suonano tamburi di guerra, girando in tondo ed emettendo un suono tremolante e intermittente che rappresenta il rombo di Amasanga, del tuono che si approssima. Tutti gli spiriti, le anime e gli esseri, senza alcuna distinzione, vengono evocati. Quando domina completamente il caos, si dice che la Chiesa è andata distrutta in una grande trasformazione, che ha mutato il mondo delle foreste, degli orti, della terra e delle paludi in una distesa agitata e fluttuante d'acqua che scorre verso oriente. Durante questa cerimonia i Canelos di lingua quichua affermano di temere il *tucurina*, termine che deriva da *tucuna* (trasformazione) e che significa «la fine di ogni cosa». Il concetto di *tucurina* è tra i più potenti nel pensiero dei Canelos di lingua quichua, soprattutto quando è applicato al gruppo stesso degli Indios in modo, per così dire, riflessivo: per distruggere davvero l'autorità dominante della Chiesa, grazie all'invocazione del potere di Tsunki sotto la forma del vorace anaconda, i Canelos corrono il rischio di rimanere anch'essi a loro volta distrutti, in quanto sono pienamente inseriti, come mostra questa azione rituale, in quello stesso sistema di dominazione.

La cerimonia qui descritta rappresenta efficacemente una forma di sincretismo di elementi simbolici andini e amazzonici, oltre che indigeni e cattolici. Una analisi della sua struttura e della sua rappresentazione secondo i termini di una comparazione tra le religioni amazzoniche e quelle andine e tra quella cristiana e quelle animistiche dovrebbe condurre alla dissoluzione di alcune contrapposizioni troppo rigide, stabilendo nuove e più produttive basi per una comprensione più profonda ed efficace.

BIBLIOGRAFIA

J.B. Bottasso, *Los Shuar y las misiones. Entre la hostilidad y el diálogo*, Quito 1982. Accurata descrizione delle relazioni tra gli Shuar di lingua jivaro dell'Ecuador e i missionari salesiani.

M.F. Brown, *Magic and Meaning in the World of the Aguaruna Jívaro of Peru*, Diss. Ann Arbor/Mich. 1981. Ottima tesi di dottorato che indaga la cosmologia degli Aguaruna a partire dall'immaginario ecologico che la caratterizza.

A. Chumap Lucía e M. García-Rendueles, *«Duik Múun...». Universo mítico de los Aguaruna*, I-II, Lima 1979. Splendido studio sulla mitologia degli Aguaruna.

M.J. Harner, *The Jívaro. People of the Sacred Waterfalls*, Berkeley (1972) 1983, 2ª ed. riv. Tra i primi studi etnografici sugli Shuar dell'Ecuador: contiene una interessante analisi descrittiva dell'*arutam* (anziano) e dello *tsantsa* (testa-trofeo).

R. Karsten, *The Head-Hunters of Western Amazonas. The Life and Culture of the Jibaro Indians of Eastern Ecuador and Peru*, Helsinki 1935. Poderoso volume sui Canelos di lingua quichua, gli Achuar e gli Shuar dell'Ecuador. Disorientano l'alternanza tra documenti di prima mano ed elaborazioni troppo speculative, nonché la mescolanza tra notizie acquisite da informatori indios bilingui (stanziati a quanto pare presso il fiume Bobonaza) e da un informatore non di lingua jivaro. Testo da usare con cautela, per la necessità di un continuo riscontro delle informazioni.

Mundo Shuar, Quito-Sucúa 1976-. Collana pubblicata dal salesiano Centro de Documentación e Investigación Cultural Shuar di Sucúa, che comprende otto serie (A-H) di monografie dedicate ad altrettanti ambiti della cultura shuar. La serie F, *Mitología*, a cura di padre Siro Pellizzaro, comprende dodici saggi particolarmente rilevanti. Tra i volumi di questa serie si segnalano: *Arutam. Mitos y ritos para propiciar a los espíritus* (1976); *El uwishin. Iniciación, ritos y cantos de los chamanes* (1979); e *Tsunki. Mitos y ritos de la pesca* (1980).

Mary-Elizabeth Reeve, *Identity as Process. The Meaning of Runapura for Quichua Speakers of the Curaray River, Eastern Ecuador*, Diss. Urbana/Ill. 1985. La storia e l'identità dei Canelos di lingua quichua del fiume Curaray, presentate dalla prospettiva degli indigeni e dei missionari cattolici. Dimostra in modo convincente i rapporti tra le culture e le identità dei Canelos di lingua quichua, gli Zaparo e gli Achuar, oltre che le impressionanti coincidenze tra la struttura sociale e le rappresentazioni rituali dei Quechua andini e dei Canelos di lingua quichua.

Anne-Cristine Taylor, *God-Wealth. The Achuar and the Missions*, in N.E. Whitten, Jr. (cur.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, Urbana/Ill. 1981, pp. 647-76. Accurata presentazione delle trasformazioni della cosmologia achuar di fronte ai radicali cambiamenti intervenuti nella sfera sociale, economica e politica.

Dorothea S. Whitten, *Ancient Tradition in a Contemporary Context. Canelos Quichua Ceramics and Symbolism*, in N.E. Whitten, Jr. (cur.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, Urbana/Ill. 1981, pp. 749-75. Analisi del simbolismo delle ceramiche dei Canelos di lingua quichua, non soltanto in termini di cosmologia tradizionale ma anche in riferimento ai mutamenti sociali.

Dorothea S. e N.E. Whitten, Jr., *Our Beauty, Our Knowledge. The Expressive Culture of the Canelos Quichua of Ecuador*, Urbana/Ill. 1985. Il testo di un video di trenta minuti sui concetti più importanti trattati nel presente articolo, accuratamente illustrati per mezzo di riferimenti musicali, artistici e drammatici.

N.E. Whitten, Jr. et al., *Sacha Runa. Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*, Urbana/Ill. 1976. Studio etnografico sulla cultura dei Canelos di lingua quichua, basato su moderne tecniche di descrizione e di analisi.

N.E. Whitten, Jr., *Sicuanga Runa. The Other Side of Development in Amazonian Ecuador*, Urbana/Ill. 1985. Tratta ampiamente i principali fondamenti cosmologici della cultura dei Canelos di lingua quichua. I rapporti tra l'arte femminile e la pratica sciamanica maschile sono illustrati da oltre 150 fra tavole, disegni e fotografie.

[Aggiornamenti bibliografici:

Regina Harrison, *Signs, Songs, and Memory in the Andes. Translating Quechua Language and Culture*, Austin/Tex. 1989.

D.J. Hess, *Spirits and Scientists. Ideology, Spiritism, and Brazilian Culture*, University Park/Penn. 1991.

J.D. Hill (cur.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Champaign/Ill. 1988.

K. Mills, *Idolatry and Its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*, Princeton 1997.

Sarah Lund Skar, *Lives Together-Worlds Apart. Quechua Colonization in Jungles and City*, Oslo 1994.

S. Thomson, *We Alone Will Rule. Native Andean Politics in the Age of Insurgency*, Madison 2003.

G. Urban, *A Discourse-Centered Approach to Culture. Native South American Myths and Rituals*, Austin/Tex. 1991.

G. Urban e J. Sherzer (curr.), *Nation-States and Indians in Latin America*, Austin/Tex. 1991, 2ª ed. Tucson/Ariz. 2001.

In italiano segnaliamo:

W. Menozzi, *Ayahuasca. La liana degli spiriti. Il sacramento magico-religioso dello sciamanismo amazzonico*, Milano 2007].

NORMAN E. WHITTEN, JR.

QUETZALCOATL era una delle più importanti e polivalenti divinità delle religioni della Mesoamerica. Il culto di Quetzalcoatl, il «Serpente dalle piume di *quetzal*», era diffuso nel Messico centrale almeno a partire dal tempo di Teotihuacan (100-750 d.C.) e si conservò fino al collasso della capitale azteca Tenochtitlan, nel 1521. Venne chiamato Kukulcan nel corso del periodo Postclassico della cultura maya, tra il 1000 e il 1521 d.C., e svolse un ruolo importante nell'organizzazione delle capitali di Chichen Itza e Mayapan. Nelle numerose (più di settanta) fonti pittografiche, scritte e archeologiche che trasmettono elementi della tradizione relativa a Quetzalcoatl, il dio appare come una delle maggiori divinità creatrici e celesti, ma anche come una figura profondamente legata al leggendario re-sacerdote Topiltzin Ce Acatl Quetzalcoatl, il cui grande regno di Tula, o Tollan, sarebbe fiorito tra il 900 e il 1100 d.C. e sarebbe stato il luogo di origine della cultura, dell'ordine politico e dell'autorità religiosa di tutta la Mesoamerica. I ritrovamenti archeologici e i dati etnografici mostrano che effettivamente Quetzalcoatl è stato il simbolo dell'organizzazione e dell'autorità sacrale in una serie di capitali che dominarono successivamente la storia delle religioni mesoamericane per quasi quindici secoli.

Negli episodi cosmogonici narrati nelle fonti antiche note come *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, *Anales de Cuauhtitlan* e *Leyenda de los soles*, Quetzalcoatl, uno dei quattro figli del dio creatore androgino Ometeotl, svolge una serie di azioni creative: genera l'universo (insieme a suo fratello, Tezcatlipoca); gover-

na diverse ere cosmogoniche; contribuisce alla scoperta del mais e del *pulque*; crea il fuoco; partecipa al grande sacrificio degli dei che conduce alla creazione della quinta era cosmica, il Quinto Sole; e si trasforma infine nella stella del mattino e della sera, Venere.

In molte di queste narrazioni l'attività creatrice di Quetzalcoatl riflette il disegno simbolico dell'universo mesoamericano, secondo il quale il mondo è diviso in cinque settori maggiori (le quattro direzioni cardinali e uno spazio centrale). Nell'elaborata cosmologia della *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, per esempio, Quetzalcoatl e Tezcatlipoca (Signore dello specchio fumante), danno nuova vita all'universo spezzato e preparano il palcoscenico per la quinta era, disperdendo le acque caotiche, risanando le terre emerse e scavando quattro strade per il centro della terra, sulle quali innalzano la volta celeste allo scopo di garantire uno spazio per la vita degli uomini. Numerose tra le fonti locali che descrivono la capitale Tollan, inoltre, mostrano i vari centri cerimoniali divisi in cinque sezioni: quattro templi e montagne circondano la montagna o il tempio centrale, da cui governa il re-sacerdote Quetzalcoatl.

In un altro gruppo di fonti Quetzalcoatl è invece rappresentato quale inventore dell'agricoltura, delle arti e del calendario, come colui che ha rigenerato la vita umana attraverso la sua discesa dal cielo fino alla dimensione sotterranea, il Mictlan, dove, ingannando il signore della morte, Mictlantecuhtli, ha raccolto le ossa degli antenati. Nel corso di questa vicenda Quetzalcoatl cade nella trappola mortale preparata per lui da Mictlantecuhtli, ma rinasce fuggendo dal Mictlan e contemporaneamente dona nuova vita alle ossa dei defunti.

Quetzalcoatl assume anche la forma di Ehecatl, il dio del vento. Come è detto nella *Historia general de las cosas de la Nueva España* di Bernardino de Sahagún (scritta tra il 1569 e il 1582; nota anche come *Codice Fiorentino*), Ehecatl annuncia l'arrivo delle piogge fertilizzanti e, in un episodio, sospinge il sole nella sua orbita cosmica, dando così vita alla quinta era. Una serie di fonti, inoltre, rivela la stretta associazione di Quetzalcoatl con i cicli e con la comparsa di Venere (Tlahuizcalpantecuhtli), uno dei corpi celesti che maggiormente influenzano il rituale, l'architettura e il calendario nella Mesoamerica. I cicli di Venere costituivano un elemento centrale del culto di Quetzalcoatl nella città di Chollan (100-1521 d.C.) e la *Leyenda de los soles* descrive l'autosacrificio di Ce Acatl Quetzalcoatl al momento della caduta del regno di Tollan, autosacrificio che si conclude con l'ascesa al cielo del suo cuore come Stella del mattino.

Quetzalcoatl era la divinità patrona dell'Impero tolteco che aveva come capitale Tula-Xicocotitlan, detta anche Tollan. Alcuni studiosi, come Henry B. Nicholson, hanno individuato nelle fonti locali una storia sacra di Tollan che descrive le sette tappe dell'esemplare carriera umana del re-sacerdote Topiltzin Quetzalcoatl: la nascita miracolosa dopo che sua madre ingerì una preziosa pietra verde, l'adolescenza trascorsa nel desiderio di vendicare l'uccisione del padre, il tirocinio per il sacerdozio, gli anni trascorsi come guerriero, la salita al trono, la caduta della sua capitale, infine la fuga da Tollan con la promessa di un ritorno futuro allo scopo di restaurare il suo antico regno. La Tollan delle fonti locali è un regno ricco di risorse agricole e di prodotti artistici, che promuove le innovazioni religiose e l'eccellenza tecnologica (è il luogo di nascita dell'astronomia e delle strutture cerimoniali disposte secondo i punti cardinali). Questo mondo, immagine di stabilità e di creatività, collassò in seguito agli attacchi magici dello stregone Tezcatlipoca, il cui culto, in alcune fonti, appare collegato al sacrificio umano. L'importanza della Tollan di Quetzalcoatl lungo la storia della Mesoamerica è dimostrata dall'identificazione di altre cinque capitali – Teotihuacan, Xochicalco, Chichen Itza, Chollan e Tenochtitlan – che nel tempo vengono presentate come repliche di Tollan e del suo culto di Quetzalcoatl.

Nel Messico degli Aztechi Quetzalcoatl era il dio patrono delle scuole in cui veniva impartito l'insegnamento superiore, i *calmecac*, e costituiva inoltre il modello per le più elevate cariche sacerdotali del Templo Mayor di Tenochtitlan, di fronte al quale era probabilmente collocato il suo tempio circolare.

Una serie di fonti mostrano con tutta evidenza che, quando arrivò Cortés e diede inizio all'assalto di Tenochtitlan, Moctezuma Xocoyotzin (Moctezuma II) lo identificò con Quetzalcoatl che tornava per ristabilire la sua sovranità sul Messico.

[Vedi anche *CALENDARI*; *MAYA, RELIGIONE DEI*; *TEMPIO, NELLA MESOAMERICA*; *TEZCATLIPOCA*; *TOLTECHI, RELIGIONE DEI*; e *SACRIFICIO UMANO PRESSO GLI AZTECHI*].

BIBLIOGRAFIA

D. Carrasco, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire. Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*, Chicago 1982. La polivalenza di Quetzalcoatl viene collegata all'organizzazione urbanistica e alla storia della Mesoamerica centrale. L'esemplare autorità sacra di Quetzalcoatl e di Tollan viene interpretata, con un approccio di tipo storico-religioso, come un modello per l'Impero degli Aztechi e poi per la distruzione della loro capitale.

A. López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México 1973. La migliore indagine in lingua spagno-

la sullo sviluppo storico, in epoca preispanica, della struttura mitica di Quetzalcoatl e del suo impatto sulla *leadership* e sulla ideologia politica nel Messico azteco e preazteco.

[Aggiornamenti bibliografici:
R.A. Anaya, *Lord of the Dawn. The Legend of Quetzalcoatl*, Albuquerque 1987.
W. Elzey, *A Hill on a Land Surrounded by Water*, in «History of Religions», 31 (1991), pp. 105-49.
Sheri Ritchlin, *The Myth of Quetzalcoatl*, in «Parabola», 26 (2001), pp. 65-69].

DAVÍD CARRASCO

REGALITÀ NELLE AMERICHE. Per lo studio della regalità in America centrale e meridionale risulta fondamentale il profondo legame tra autorità soprannaturale e potere politico proprio di una classe elitaria di re sacri, i quali da aree sacre e città cerimoniali guidavano l'interazione tra ambiente naturale, popolazione umana, tecnologia e sviluppi della struttura sociale. Nei modelli di regalità sacra della civiltà azteca e di quella incaica si possono individuare due versioni distinte di questo legame.

Regalità sacra azteca. L'autorità suprema nel Messico azteco era il *tlatoani* (capo oratore), che viveva nella capitale imperiale di Tenochtitlan. Durante le ultime fasi della storia azteca, il *tlatoani* governava con l'ausilio del Consiglio dei Quattro, che comprendeva il secondo in comando, la cui carica era chiamata *cihuacoatl* (donna serpente). Il *cihuacoatl* era sempre un uomo. Il fatto che i membri del Consiglio dei Quattro fossero scelti all'interno della famiglia reale e includessero fratelli, figli e nipoti del re, è segno della sua elitarietà. In situazioni normali, il gruppo sceglieva il successore del re tra uno dei suoi membri. Un attributo fondamentale per il re azteco era il comando militare, e un re veramente grande era un generale vittorioso che aveva conquistato molte città. Il *tlatoani* era responsabile della fertilità dei campi, del comando e del successo militare, del mantenimento dell'ordine cerimoniale, della stabilità del sistema burocratico, e soprattutto del parallelismo tra società e cosmo.

All'inizio del XVI secolo, il *tlatoani* azteco Motecuhzoma Xocoyotzin (Moctezuma II, regnante tra il 1503 e il 1520) era circondato da una elaborata corte, il cui compito era mettere in atto le espressioni di autorità e fasto del sovrano. In base alla seconda lettera di Hernán Cortés al re di Spagna, Motecuhzoma si cambiava d'abito quattro volte al giorno, e non indossava mai gli stessi indumenti più di una volta. Questa posizione privilegiata era il risultato di due trasformazioni fondamentali nella struttura sociale e simbolica della vita azteca: l'acquisizione nel 1370 del sacro lignaggio regale associato al regno tolteco, e, in secondo luogo, il consolidamento dell'autorità e del potere nella carica del re e nella nobiltà guerriera conosciuta come *pipiltin* durante la guerra contro la città-Stato di Atzcapotzalco nel 1428.

Quando i predecessori degli Aztechi, i Chichimechi (da *chich*, «cane», e *mecatl*, «lignaggio»), migrarono nella Valle del Messico nel XIII secolo, trovarono un mondo urbanizzato di belligeranti città-Stato. Il modello fondamentale di insediamento nella valle era il *tlatocayotl*, una città-Stato formata da una piccola capitale circondata da comunità dipendenti che lavoravano i terreni, pagavano tributo e offrivano servizi alle classi d'*élite* che risiedevano nella capitale secondo vari calendari rituali e schemi cosmologici. In questo mondo di rivalità politiche, la più stimata autorità legittima si trovava nelle comunità il cui lignaggio regale discendeva dal grande regno tolteco di Tollan (dal X al XII secolo d.C.), ricordata come la più grande città della storia, celebre per l'abbondanza della sua agricoltura, per l'eccellenza tecnologica e per l'ordine cosmologico. Mentre si integravano lentamente ma in modo sistematico nel più complesso mondo di *tlatocayotl*, gli Aztechi cercarono un sistema per avere accesso al lignaggio tolteco. Secondo numerose fonti, essi rivolsero l'attenzione alla città-Stato di Culhuacan, dove esisteva il più diretto accesso all'autorità rappresentata dai Toltechi, e chiesero che venisse loro concesso di avere come primo *tlatoani*, o *leader* reale, un signore mezzo azteco e mezzo culhuacan chiamato Acamapichtli. Il riuscito passaggio di potere legittimo agli Aztechi risultò in un aggiustamento interno alla società azteca. I primi *tlatoque* (plurale di *tlatoani*) furono obbligati a negoziare la propria autorità con l'unità sociale tradizionale della vita azteca, il *calpulli*. Il *calpulli* era un tipo di clan conico i cui membri erano uniti da legami familiari ma gerarchicamente stratificati secondo linee di discendenza da un antenato sacro. Questa condivisione di autorità conobbe un brusco cambiamento con il collasso del regno tepaneco tra il 1426 e il 1428 e la formazione di un nuovo ordine politico conosciuto come Triplice Alleanza. Durante la seconda metà del XIV secolo i Mexica (Aztechi) erano vassalli militari del potente regno tepaneco la cui capitale era Azcapotzalco. In questo periodo, gli Aztechi divennero la più potente forza militare della regione e adattarono la propria struttura politica ed economica ai più raffinati sistemi della valle. Quando il re di Azcapotzalco morì nel 1426, il regno tepaneco fu dilaniato da una guerra di successione. Il *tlatoani* azteco Itzcoatl, con i nipoti Motecuhzoma Ilhuicamina e Tlacaellel, strinse un'alleanza con altre due città-Stato riuscendo ad appropriarsi delle terre, dei tributi e delle alleanze in precedenza appartenuti ai Tepanechi. Nel processo i

tre capi ristrutturarono il governo azteco concentrando potere e autorità nelle mani del *tlatoani*, del Consiglio dei Quattro e, in misura minore, della nobile classe guerriera nota come *pipiltin*. Il potere decisionale del *calpulli* fu ridotto a un livello inferiore. Questa ristrutturazione segnò l'inizio dell'ascesa della regalità azteca verso un *status* di re divino.

Successivi re aztechi (per esempio Motecuhzoma Ilhuicamina, ossia Moctezuma I) emanarono decreti che definivano le diverse classi di nobili, commercianti, guerrieri e cittadini comuni a seconda dei privilegi, del modo di vestire, della proprietà e dell'educazione. Intorno al 1440 le tradizioni cosmologiche alla base della società azteca furono reinterpretate per legittimare l'ascesa della regalità sacra e la concentrazione di autorità nelle mani delle *élite*. Come segno di autorità cosmica e politica ogni re successivo a Itzcoatl assunse la responsabilità di ampliare il Grande Tempio della capitale e di procurare numerosi guerrieri nemici da sacrificare agli dei dell'Impero, Tlaloc e Huitzilopochtli.

È interessante notare che le fonti simboliche di legittimazione della regalità azteca derivavano da due linee di discendenza. Da una parte, i re aztechi derivavano la propria legittimità dal re sacerdote tolteco Topiltzin Quetzalcoatl, mentre dall'altra traevano il proprio potere dall'«onnipotente, invisibile, intoccabile» Tezcatlipoca. [Vedi *QUETZALCOATL* e *TEZCATLIPOCA*]. Questa combinazione dimostra sia la forza sia, sorprendentemente, la vulnerabilità dei re aztechi. La più profonda ispirazione per i re aztechi proveniva dai contorti voleri del dio principale, Tezcatlipoca. Mentre Quetzalcoatl era un antico sostegno al potere azteco, l'influenza di Tezcatlipoca sulla legittimità, il potere e la condotta dei sovrani aztechi era immediata e includeva ogni cosa. Il più vivido esempio dell'influenza di Tezcatlipoca affiora nelle preghiere recitate in occasione dell'insediamento di un sovrano o della sua morte.

Quando un nuovo re si insediava a Tenochtitlan, Tezcatlipoca veniva invocato come creatore, animatore, guida e potenziale uccisore del re. La cerimonia, secondo il VI libro della *Historia general de las cosas de la Nueva España* (scritto tra il 1569 e il 1582, anche conosciuto come *Codice Fiorentino*) di Bernardino de Sahagún, inizia quando «il sole... è apparso». La particolare descrizione del sorgere del sole nella preghiera riportata da Sahagún fa riferimento alla storia della creazione del Sole nelle cosmogonie ufficiali delle *élite* azteche. L'insediamento del re e la presenza di Tezcatlipoca sono considerate azioni cosmogoniche che portano al sorgere di un nuovo giorno. Col procedere del rituale, Tezcatlipoca è chiamato il «creatore... e conoscitore degli uomini» che «causa l'azione del re, il suo carattere», persino il suo odore corporeo. Tale intimità viene espressa al meglio quando a Tezcatlipoca viene chiesto di ispirare il re: «Animalo... poiché è il tuo flauto, il tuo sostituto, la tua immagine». Questa intimità subisce una svolta quando, più avanti nella narrazione, la preghiera chiede a Tezcatlipoca di uccidere il re in caso agisca male. Tutto ciò riecheggia la tradizione relativa a Tollan, nella quale il re Quetzalcoatl ruppe il voto di castità e fu mandato via dallo stregone Tezcatlipoca. L'onnipotenza di Tezcatlipoca viene messa in evidenza anche dalla ripetuta affermazione che il nuovo re, come tutti i sovrani precedenti, avrebbe preso solo in prestito la «stuoia di giunchi» (simbolo di potere) e «il tuo [cioè di Tezcatlipoca] regno» durante il proprio governo. L'invocazione a Tezcatlipoca si conclude con la richiesta al dio di mandare il re «all'offensiva» al «centro del deserto, sul campo di battaglia». I re nella società azteca dovevano soprattutto essere vittoriosi in guerra.

Come la narrazione storica ha messo in luce, il senso di legittimità azteco derivava dal legame che questo popolo aveva stabilito con il regno di Tollan. Tale legame influenzò profondamente la sovranità azteca e determinò l'ironico destino dell'ultimo *tlatoani* azteco, Motecuhzoma Xocoyotzin (Moctezuma II). Infatti, la forza e la fragilità della regalità azteca sono riflesse in una serie di episodi che coinvolgono Motecuhzoma Xocoyotzin e Hernán Cortés, il capo della spedizione di conquista spagnola (1519-1521). Secondo il racconto della conquista di Tenochtitlan narrato nel XII libro (La Conquista) dell'opera di Sahagún, quando la notizia che «stranieri dalla costa» si stavano facendo strada verso l'altopiano raggiunse l'importante città di Tenochtitlan, Moctezuma «pensava che fosse Topiltzin Quetzalcoatl ad arrivare. Lo stavano aspettando ogni giorno e si sapeva che Quetzalcoatl se n'era andato per mare verso oriente. Per questo pensavano che si trattasse di lui. Sicché Motecuhzoma mandò cinque signori a riceverlo e a consegnargli doni».

Questo passaggio mostra come un re azteco usasse un'antica tradizione mitologica di abdicazione regale in una nuova situazione per interpretare un avvenimento minaccioso. Secondo questa tradizione, il regno di Tollan (secoli prima dell'arrivo degli Aztechi sull'altopiano centrale del Messico) era guidato dall'eccezionale re sacerdote Topiltzin Quetzalcoatl, ma il regno crollò quando uno stregone (Tezcatlipoca) dall'esterno ingannò il re spingendolo a violare i propri voti regali e ad abdicare. Topiltzin Quetzalcoatl lasciò il regno promettendo di tornare un giorno a reclamare il proprio trono. Durante la crisi del 1519, l'ultimo re azteco spiegò una serie di rapporti informativi con l'antico mitologema della fuga di Quetzalcoatl e della promessa di tornare per rimpossessarsi del proprio trono. Moctezuma mandò a Cortés costumi ingioiellati delle divinità azteche.

compreso quello di Quetzalcoatl, e istruì gli emissari di dire a Cortés che il re riconosceva la presenza del dio di cui aspettava il ritorno perché riassumesse il potere. Con l'avanzare degli Spagnoli, Moctezuma fu colpito da una crisi emotiva («Cominciò a temere grandemente», «si angosciò assai»), e compì due gesti di abdicazione. Prima lasciò la residenza reale per un palazzo di minore prestigio, poi cercò rifugio nella caverna magica dove credeva di poter passare nel mondo soprannaturale. Quando Cortés arrivò nella capitale, durante una serie di incontri Moctezuma ordinò ai nobili di trasferire i loro poteri al re che tornava. Emerge in questa situazione una sorta di «ironia imperiale» nella tradizione della regalità azteca. Gli Aztechi derivavano la propria legittimazione dalla tradizione secondo la quale Tollan era una città-Stato caratterizzata da stabilità agricola, successi artistici e genio spirituale; ma, derivando la propria legittimazione dalla discendenza tolteca, si trovavano a essere eredi anche di una tradizione di abdicazione regale. Come Topiltzin Quetzalcoatl, che cedette il proprio regno a Tezcatlipoca, Moctezuma aprì le porte del regno a Cortés.

Nel caso dell'ultima grande civiltà della Mesoamerica, la regalità sacra era una istituzione urbana che gli Aztechi fecero propria, impiegando simboli indigeni e acquisiti per legittimare l'espansione imperiale e il carattere sociale. Questo simbolico tentativo di consolidamento contribuì inoltre al collasso finale dell'ordine imperiale durante la guerra contro gli Spagnoli. [Vedi anche *AZTECHI, RELIGIONE DEGLI*].

Regalità sacra inca. Quando i soldati spagnoli guidati da Francisco Pizarro giunsero sulla costa pacifica dell'America meridionale nel 1527, vi trovarono l'Impero inca, chiamato Tahuantinsuyu (terra dei quattro quarti). Nel momento di massima espansione, l'Impero si estendeva dal confine settentrionale dell'odierno Ecuador, verso sud, per più di 4.300 chilometri, fino al fiume Maule in Cile. Il regno contava più di 12 milioni di abitanti organizzati in unità amministrative locali, regionali e imperiali strettamente collegate e il cui controllo si concentrava nella capitale Cuzco. Nel tentativo di ricostruire la storia dell'Impero inca, i ricercatori hanno riscontrato due fatti eccezionali. Innanzitutto, in meno di un secolo gli Inca si trasformarono in una potenza imperiale a partire da un piccolo villaggio nella valle di Cuzco. In secondo luogo, tramandavano la propria evoluzione storica riferendosi alle vite e alle conquiste dei loro sovrani e attraverso la cura dei re deceduti con il culto della mummia reale.

Il livello sociale di base del mondo di tali sovrani e delle loro mummie reali era organizzato in *ayllu*, che pare fossero formati da ben strutturati gruppi di parentela endogami discendenti da un antenato comune. I membri di ciascun *ayllu* davano risalto alla propria autosufficienza attraverso la pratica rigorosa di alcune tradizioni, come l'aiuto reciproco nella costruzione di case ed edifici pubblici, la coltivazione congiunta di terreni, e il culto di divinità specifiche all'interno di centri cerimoniali locali. In effetti, alcuni appezzamenti di terreno comuni erano destinati alla coltivazione di prodotti per i sacrifici presso l'altare delle divinità ancestrali.

Gli *ayllu* erano organizzati in unità di maggiori dimensioni come villaggi e *chiefdom*, tra i quali erano frequenti reciproci saccheggi e piccole guerre. L'organizzazione sociale degli *ayllu* e dei *chiefdom* in competizione favorì l'emergere di *sinchi*, o *leader* di guerra, che avevano la capacità di organizzare gruppi di uomini in strette alleanze. Tali *leader* erano scelti tra gli uomini adulti più importanti dell'*ayllu*, e se uno di essi aveva particolare successo in guerra o nell'occupazione di nuove terre, questi utilizzava le nuove conquiste per acquisire posizioni di *leadership* più stabili.

A quanto pare i primi re inca furono *sinchi* particolarmente importanti che riuscirono a dare una impressione di autorità legittima e permanente manifestando una certa familiarità con il dio del sole Inti. È difficile stabilire l'effettivo processo di ascesa della regalità sacra nella cultura inca. Tuttavia, secondo le storie inca tradizionali tutti i re discendevano dal potente dio del sole. In varie fonti primarie si trova una lista fondamentale di tredici re inca risalenti alle epoche mitiche, ma affidabili ricostruzioni storiche rivelano che l'espansione della potenza inca oltre lo stato di *chiefdom* e il consolidamento del potere nelle mani dei re ebbe luogo durante la carriera del nono sovrano inca, Pachacuti.

Le storie sacre degli Inca narrano di una svolta cruciale nella formazione dell'Impero. Nel 1438, il villaggio di Cuzco venne attaccato dall'aggressivo esercito dei Chanca. Un minaccioso assedio causò la fuga dalla capitale del re inca Viracocha e del suo successore designato, suo figlio Urcon. Un altro figlio, Cusi Yupanqui, ordinò la difesa di Cuzco. Appena prima dell'atteso attacco finale, il comandante ebbe la visione di una divinità terrificante che si identificò come il dio del cielo inca; questi chiamò Cusi Yupanqui «figlio mio», e gli disse che se avesse seguito la vera religione sarebbe divenuto il Sapay (grande) Inca e avrebbe conquistato molte nazioni. Guidato da questa potente visione e sostenuto da maggiori alleanze politiche, il capo inca scacciò gli invasori, col risultato che, in seguito a macchinazioni contro il padre e il fratello, Cusi Yupanqui salì al trono. Il nuovo re intraprese una intensa serie di conquiste che portarono all'espansione dei territori inca e al fondamento delle basi dell'Impero. Il re divenne noto come Pachacuti, che significa «cataclisma» o «colui che rifà il mondo». Questo episodio eccezionale, riportato

da numerose fonti, combina due degli elementi fondamentali della religione inca: la legittimità sacra della regalità inca e la responsabilità del re di impadronirsi di nuovi territori attraverso la conquista e la guerra.

Sebbene sia difficile presentare una descrizione soddisfacente della religione inca, recenti studi hanno identificato tre elementi principali, ciascuno legato al potere e all'autorità del re inca: l'onnipotenza e l'onniscienza del dio del cielo creatore Viracocha, il culto degli antenati e delle mummie, e il dilagante modello della venerazione di *huaca*.

I re inca derivavano la loro santificazione da quello che Arthur Andrew Demarest chiama il «pantheon superiore» della religione inca. Secondo l'utile formulazione di Demarest, il dio del cielo creatore si manifestò in almeno tre sottocomplessi organizzati intorno a Viracocha (creatore universale), Inti (il dio del sole) e Illapa (il dio del tuono e del tempo meteorologico). Riti ciclici ed eventi cerimoniali associati a calendari politici, astronomici ed economici rivelavano i numerosi aspetti e le molte versioni di questo pantheon superiore. Al centro del calendario sacro delle attività c'era Sapay Inca, venerato come manifestazione di Viracocha, discendente di Inti e, alla sua morte, come potenza di Illapa.

Il secondo aspetto della religione inca relativo alla regalità è l'affascinante culto degli antenati e delle mummie. Un tradizionale culto dell'antenato diffuso in tutte le Ande, in cui i corpi di familiari morti venivano venerati come oggetti sacri e accuditi in modo cerimoniale dai vivi, permeava la vita degli Inca. La pratica della comunicazione oracolare con il morto era al centro di tale tradizione. I resti dell'antenato, sotto forma di mummia o come semplici ossa, erano chiamati *mallqui*. Ai *mallqui* venivano sottoposte domande riguardanti tutti gli aspetti della vita, e se ne ottenevano risposte specifiche. Alcuni specialisti chiamati *mallquipvillac*, cioè «coloro che parlano con i *mallqui*», erano influenti nella vita inca. Gli spiriti ancestrali si manifestavano anche in ierofanie di pietre e piante, e, in modo più potente, nelle scintille di fuoco. Specialisti chiamati «consultori dei morti» comunicavano con gli antenati attraverso il fuoco.

L'espressione principe di questa adorazione dell'antenato era il culto della mummia reale di Cuzco. Come ho già sottolineato, il re era considerato un discendente del dio del cielo Inti o Viracocha. Alla morte di un Sapay Inca, il potere di governare, muovere guerra e riscuotere le tasse veniva trasmesso a uno dei suoi figli, possibilmente un figlio maschio nato dall'unione con una delle sorelle del re. Tuttavia, tutte le proprietà del re deceduto, compresi i palazzi, le terre agricole e i servi rimanevano di proprietà della mummia. Le proprietà venivano amministrate dal *panaqa*, una unità sociale composta da tutti i discendenti della linea maschile. Lo scopo principale del *panaqa*, che si manteneva con una piccola porzione di tali terre, era fungere come corte del re deceduto e custodirne la mummia durante eventi cerimoniali pubblici e privati, riferirne i desideri attraverso specialisti oracolari e compierne la volontà. L'esposizione pubblica di queste mummie era un elemento fondamentale nella vita cerimoniale inca. Durante le cerimonie della pioggia, processioni di mummie reali, in ordine di antichità, percorrevano i campi e le strade della capitale, fino al centro cerimoniale di Cuzco, dove prendevano parte a riti di Stato. Venivano inoltre portate in visita una dall'altra perché comunicassero attraverso specialisti oracolari, e partecipavano alle danze, ai festeggiamenti e alle cerimonie in loro onore. Tutti i re, vivi e morti, erano considerati lo spirito vivente di Inti.

È fondamentale comprendere l'influenza che il culto delle mummie aveva sulla condotta e sul destino del re in vita. Ad esempio, quando gli Spagnoli catturarono il sovrano inca Atahuallpa e lo condannarono a morte, al re venne offerta la scelta di rimanere pagano ed essere bruciato sul rogo o di convertirsi al Cristianesimo ed essere strangolato mediante garrota. Atahuallpa scelse di convertirsi e di essere strangolato, non perché credesse nel Cristianesimo, ma perché così almeno il suo corpo non sarebbe stato distrutto. Dopo aver ricevuto sepoltura cristiana, alcuni Inca sopravvissuti ne dissotterrarono in segreto il corpo, lo mummificarono e nascosero la mummia, continuando a trattarla secondo le modalità tradizionali. Forse ancora più impressionate è la pressione politica e militare esercitata sul re in vita dal padre mummificato. Ricco di privilegi ma povero di terre e tesori, il nuovo re inca era spinto a condurre guerre espansionistiche per conquistare le proprie terre e ricchezze e poter così vivere nel modo atteso. Questo lo costringeva ad adempiere alle proprie responsabilità regali di stabilire rotte commerciali di lungo e breve raggio, di realizzare progetti agricoli che sostenessero il sovrano e il regno in espansione, di costruire templi per il dio del cielo Viracocha nelle nuove regioni dell'Impero, e di dar forma alle unità amministrative locali imperiali alla base del regno.

A livello più popolare, la religione inca si basava sulla venerazione delle *huaca*. Le *huaca* erano le infinite ierofanie in pietre, piante o altri oggetti che animavano il paesaggio inca. Le innumerevoli *huaca* erano oggetto di offerte, sacrifici ed eventi oracolari. Addirittura le principali relazioni familiari espresse nel concetto di *villca* (antenato, discendente) erano esempi di *huaca*. Gli antenati erano *huaca*, e perciò le mummie inca erano le *huaca* più sacre.

Ultima grande civiltà dell'America meridionale, gli Inca svilupparono la propria idea di regalità sacra com-

binando la pratica del culto degli antenati con il processo storico di guerra ed espansione imperiale. Come nella Mesoamerica, la legittimazione sacra derivava dal legame tra ierofanie e divinità antiche e contemporanee, e relativi rappresentanti umani. [Vedi anche *INCA, RELIGIONE DEGLI*].

BIBLIOGRAFIA

R.M. Adams, *The Evolution of Urban Society. Early Mesopotamia and Prehistoric Mexico*, Chicago 1966 (trad. it. *La rivoluzione urbana. Mesopotamia antica e Messico preispanico*, Torino 1982). Questo conciso studio dello sviluppo urbano in Mesopotamia descrive il graduale processo di formazione di una intensa stratificazione sociale. Presenta acuti passaggi sulla persistenza del sacro in periodi di progresso secolare.

B.C. Brundage, *Empire of the Inca*, Norman/Okl. 1963. Sebbene datato sotto alcuni aspetti, questo studio fornisce un'utile descrizione delle forze religiose che hanno contribuito all'unificazione dell'Impero inca.

D. Carrasco, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire. Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*, Chicago 1982. Questo lavoro si occupa della dimensione ironica della regalità azteca e delle radici della regalità sacra in cinque capitali mesoamericane.

P. Carrasco, *Los linajes nobles del México antiguo*, in P. Carrasco, Johanna Broda, et al., *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, México 1976, pp. 19-36.

B. Cobo, *History of the Inca Empire*, R. Hamilton (ed. e trad.), Austin/Tex. 1979. Traduzione parziale, condotta sul manoscritto olografo conservato presso la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla, dell'*Historia del Nuevo Mundo* (1653). Preziosa fonte primaria post-Conquista per lo studio di vari aspetti della storia e della religione inca.

A.A. Demarest e G.W. Conrad, *Religion and Empire. The Dynamics of the Aztec and Inca Expansionism*, Cambridge 1984. Importante contributo allo studio comparativo di dinamiche sociali, religione e imperialismo in due aree di insediamento urbano primario nel Nuovo Mondo.

F. Katz, *The Ancient American Civilizations*, Chicago 1972. Punto di partenza fondamentale per un'analisi comparativa delle caratteristiche materiali e sociali della regalità azteca e inca.

B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1569-1582), México (1829-1830) 1956, ried. (trad. it. parz. in T. Todorov e G. Baudot [curr.], *Racconti aztechi della Conquista*, Torino 1988, che contiene una traduzione integrale dal nahuatl del Libro XII). Opera tradotta in inglese come *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, I-XIII, A.J.O. Anderson e Ch.E. Dibble (edd.), Santa Fe 1950-1982.

P. Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters. A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, Chicago 1971. Wheatley inserisce le strutture sociali e simboliche di Inca e Aztechi in un'ampia analisi comparativa degli insediamenti urbani primari.

R.T. Zuidema, *The Lion in the City. Royal Symbols of Transition in Cuzco*, in «Journal of Latin American Lore», 9 (1983), pp. 39-100. Uno dei molti importanti articoli scritti da Zuidema in cui vengono spiegati i miti e i riti associati alla regalità e all'autorità nella religione inca.

[Aggiornamenti bibliografici:

Susan D. Gillespie, *Rulers and Dynasties*, in D. Carrasco (cur.), *Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures*, New York 2001, III, pp. 96-98. Si tratta della migliore panoramica di studi aggiornati sui vari tipi di sovranità e sul potere nelle società maya e azteca.

M.A. Malpass, *Daily Life in the Inca Empire*, Westport/Conn. 1996. Utilissima rassegna di studi sulla religione, la politica e la vita quotidiana nel mondo inca.

H.B. Nicholson, *Topiltzin Quetzalcoatl. The Once and Future Lord of the Toltecs*, Niwot/Col. 1999.

G. Olivier, *Mockeries and Metamorphoses of an Aztec God. Tezcatlipoca, «Lord of the Smoking Mirror»*, Niwot/Col. 2004. Si tratta della migliore e più accurata analisi dell'importanza di Tezcatlipoca nella società mesoamericana e della sua relazione con la regalità.

Kay Read, *Time and Sacrifice in the Aztec Cosmos*, Bloomington/Ind. 1998].

DAVÍD CARRASCO

S

SACRIFICIO UMANO PRESSO GLI AZTECHI. Una delle più efficaci descrizioni del rito azteco del sacrificio umano (*tlamictiliztli*) compare nel libro di Bernal Díaz del Castillo *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Madrid 1632 (trad. it. *La conquista del Messico. 1517-1521*, Milano 2002). Díaz del Castillo, un ufficiale dell'armata di Hernán Cortés, narra di aver visto i suoi compagni, da poco catturati in battaglia, che venivano trascinati a forza lungo la scalinata del tempio di Coatepec da guerrieri e da sacerdoti aztechi. Mentre tuonavano i «cupi tamburi» del dio della guerra, Huitzilopochtli, e risuonavano orrendamente trombe fatte di conchiglie e di corni, gli Aztechi adornarono i loro prigionieri con decorazioni azteche e, «con ventagli nelle mani, li costrinsero a danzare davanti a Huichilobos [Huitzilopochtli]». Dopo questa preparazione cerimoniale – ci viene detto – gli Aztechi collocarono gli Spagnoli «distesi sulla schiena sopra pietre piuttosto strette, preparate per il sacrificio, e con coltelli di pietra squarciarono loro il petto, estrassero i cuori palpitanti e li offrirono agli idoli che erano in quel luogo». Dopo questo atto di offerta agli dei del tempio, le vittime furono gettate giù in basso lungo la scalinata, dove alcuni operatori sacrali «tagliarono loro le braccia e i piedi, scorticarono la pelle dal loro viso e la prepararono come fosse pelle per guanti, con la barba, e la conservarono per le loro feste, nelle quali si ubriacavano, praticavano orge e mangiavano carne umana con salsa di *chili*».

Questa descrizione di una uccisione di massa rappresenta ciò che B.C. Brundage chiama in *The Fifth Sun* (1979) «il fatto centrale della vita degli Aztechi... il fondamento del culto della guerra, del sacrificio e del cannibalismo». Nel racconto di Díaz del Castillo sono di fatto individuati i principali elementi rituali del sacrificio umano degli Aztechi, che ci aiutano a comprendere l'intera loro religione. Tra questi elementi segnaliamo la centralità del tempio di Tenochtitlan, la salita e la discesa lungo le scalinate del tempio, la vestizione rituale, la danza e la musica, il sacrificio del cuore dei guerrieri nemici, lo smembramento e lo scorticamento della vittima, il cannibalismo e, in ultima analisi, una generale atmosfera di crisi politica e militare. Tuttavia è importante segnalare che, se un certo numero di azioni e di credenze indigene ci vengono comunicate nel rapporto di un soldato nemico come Díaz del Castillo, numerosi particolari importanti sono invece omessi. In primo luogo la parola nahuatl più vicina a «sacrificio» era *nextlaoalli* (pagare il debito). In molte parti della Mesoamerica il sacrificio rituale delle piante, degli animali e degli uomini era praticato all'interno di una ben consolidata credenza per cui gli dei avevano creato l'universo attraverso la loro stessa autoimmolazione, oppure attraverso il dono di alcune parti della loro essenza. In secondo luogo questa offerta di vita lasciava un debito agli uomini, i quali avevano l'obbligo di ripagarli attraverso il rito del sacrificio e la produzione del sangue, che avrebbe permesso il ringiovanimento delle forze divine che sostenevano il mondo. In terzo luogo va ricordato che questo impegno al pagamento del debito possedeva numerosi aspetti rituali e una dimensione teologica che gli Spagnoli non potevano comprendere: tra essi la diffusa credenza nella Mesoamerica che la sicura realizzazione dei numerosi momenti di transizione temporale (tra i mesi, gli anni e i cicli temporali più ampi) dipendesse essenzialmente dal versamento rituale del

sangue. Questi sono soltanto alcuni dei significati del sacrificio umano degli Aztechi che facilmente sfuggono al grande pubblico e talvolta anche agli specialisti.

Per collocare gli elementi del sacrificio umano degli Aztechi all'interno di uno schema comune, questa voce si concentra sui seguenti temi: 1) il mondo socio-politico dell'Impero azteco, caratterizzato da una alternante politica segnata da una feroce rivalità tra la capitale Tenochtitlan (il centro) e i vari territori, alleati o nemici dello Stato (la periferia); 2) la concezione cosmologica della religione degli Aztechi e il sacrificio umano; e 3) la pratica e le attrezzature del sacrificio umano. Questo approccio illustrerà il sacrificio umano degli Aztechi come testo e insieme come contesto, come ordine rituale e come orrore rituale, comunque sempre finalizzati alla rivitalizzazione cosmica e sociale. Il guerriero e il fedele, tra gli Aztechi, sperimentavano profondamente la presenza degli dei non soltanto nella poesia, nell'arte e nell'architettura dei grandi centri cerimoniali, ma anche nell'elaborata preparazione degli spazi rituali, degli animali e del personale per il sacrificio, grazie al colpo mortale del coltello sacrificale, all'effusione del sangue dal tempio e alla trasformazione della carne umana in cibo rituale.

Un mondo sociale costruito tra centro e periferia. Il mondo sociale nel quale si sviluppò il sacrificio rituale degli Aztechi era un Impero in rapida espansione, tra il 1426 e il 1521, intorno alla capitale Tenochtitlan. Questa organizzazione statale fu creata e poi mantenuta, in gran parte, grazie alla forza militare e sulla base di una cosmologia religiosa dominata dai temi della competizione, del conflitto, della rigenerazione agricola, della guerra e dell'uccisione rituale degli dei e degli uomini. Nei circa novanta anni successivi alla presa del potere, le *élite* di Tenochtitlan – che concepivano il mondo come un *cemanahuac*, una «terra circondata dall'acqua», divisa dagli dei in quattro quadranti che derivano, quasi come emanazioni, dalla capitale – costruirono il più grande e potente Stato della storia della Mesoamerica. La realizzazione di questa struttura centralizzata fu ottenuta attraverso la conquista militare di moltissime comunità che si estendevano in ogni direzione intorno alla capitale. Questo mondo cosmologico e sociale organizzato intorno a un centro era contrastato da un vivace processo politico segnato da continue ribellioni, secessioni e riallineamenti degli alleati. Uno dei principali strumenti politici e religiosi per controllare i territori periferici – e per acquisire gli ingenti pagamenti di tributi in mais, fagioli, abiti, servizi per la guerra e lavoro – era il sacrificio periodico, e spesso su larga scala, dei guerrieri nemici nei maggiori templi di Tenochtitlan. Questi sacrifici costituivano vere e proprie manifestazioni teatrali, che esibivano l'ideologia, la ricchezza e il simbolismo del centro, proposto come modello esemplare, allo scopo di rafforzare ed espandere l'autorità degli Aztechi all'interno e anche al di fuori della Valle del Messico.

Questo schema della conquista, del controllo tributario e del sacrificio umano era una pratica tradizionale nella Mesoamerica, già presso gli antenati degli Aztechi, i Chichimechi (Figli dei cani), che migrarono nella valle nel corso del XIII e XIV secolo. A quel tempo la Valle del Messico era politicamente frammentata in una miriade di piccole e bellicose città-Stato (ciascuna con una popolazione compresa tra i 10.000 e i 15.000 abitanti), in costante competizione e conflitto per il controllo politico, rituale ed economico. Il sacrificio umano, quale strumento di intimidazione e di devozione religiosa, era già allora largamente praticato e regolato da diversi calendari, ma poi gli Aztechi svilupparono il suo uso fino a incredibili proporzioni durante il XV e il XVI secolo.

La più importante città-Stato incontrata dagli Aztechi durante la loro ascesa verso il dominio fu l'Impero dei Tepanechi, che dominava alcune aree della valle centrale verso la fine del XIV e l'inizio del XV secolo. Intorno al 1424 gli Aztechi di Tenochtitlan e le città-Stato di Texcoco e Tlacopan si ribellarono con successo ai Tepanechi e formarono un'organizzazione statale nota come Triplice Alleanza, che fece propri i modelli tepanechi di conquista, controllo territoriale e pagamento del tributo. Nel corso dei successivi novanta anni, comunque, i *tlatoque* (grandi oratori/governanti; singolare *tlatoani*) aztechi guidarono aggressive campagne militari verso ogni direzione a partire dalla città e dalla valle centrale, allo scopo di espandere il territorio del loro Impero e la quantità dei tributi incassati. In alcuni casi campagne militari anche su larga scala furono condotte a grande distanza dalla capitale. Questa espansione verso aree periferiche produsse nuove acquisizioni di territori e di tributi, ma anche alcune terribili sconfitte degli Aztechi per mano del regno di Tlaxcala e della Valle di Puebla, a oriente, e dello Stato tarasco, a occidente.

Le guerre fiorite. Una delle più importanti istituzioni rituali e politiche dell'Impero azteco fu la *xochiyaoyotl* (guerra fiorita), che durò dal 1450 al 1519 e consistette in una serie di scontri militari, in momenti e in luoghi predeterminati, tra i guerrieri della Triplice Alleanza e i guerrieri del regno di Tlaxcala-Puebla. In tempi recenti si è molto discusso a proposito delle cause e dei significati delle guerre fiorite. Secondo le narrazioni locali, che riflettono evidentemente l'ideologia dell'*élite* azteca, queste «guerre» erano organizzate principalmente allo scopo di procurare vittime sacrificali per le feste rituali e per mantenere i guerrieri in allenamento. Alcuni sostengono che le terribili carestie del 1450 e del 1454, duran-

te il regno di Motecuhzoma Ilhuicamina (Moctezuma I, 1398-1469), furono interpretate dalle *élite* sacerdotali come un segno dell'insoddisfazione degli dei, che richiedevano maggiori offerte di guerrieri sacrificati. Un cronista del XVI secolo, Diego Durán, sostiene che le guerre fiorite si svolgevano esclusivamente allo scopo di fornire vittime per il Templo Mayor di Tenochtitlan, dove erano collocati i santuari di Huitzilopochtli e Tlaloc. Mentre le autentiche motivazioni sono probabilmente molto più complesse, ricordiamo una affermazione di Tlacaelel, il consigliere di Motecuhzoma Ilhuicamina, che rappresenta efficacemente l'opinione degli Aztechi: egli paragonava i guerrieri impegnati nelle battaglie delle guerre fiorite ai mercanti che si recavano fino a mercati lontani per acquisire generi di lusso. Il dio e la sua armata scendevano sul campo di battaglia per procurarsi sangue e cuori, i beni di lusso dei templi.

Ricerche recenti hanno allargato la nostra conoscenza delle guerre fiorite, rivelando che esse

> divennero quasi guerre dimostrative o tornei, con un numero limitato di combattenti provenienti dall'*élite*, senza uccisioni intenzionali e con il rilascio finale dei prigionieri. Una indiscutibile manifestazione di superiorità conduceva rapidamente alla capitolazione, ma, se questa falliva, la guerra si intensificava nel corso degli anni: vi era coinvolto un numero sempre maggiore di combattenti; i tipi di armi permesse si allargava fino a includere quelle, come gli archi e le frecce, capaci di provocare la morte, i prigionieri venivano sacrificati e le battaglie divenivano confronti mortali.
>
> (Hassig, 2001, p. 320).

Questi scontri militari, quindi, producevano non solamente la cattura di guerrieri per i sacrifici nel tempio, ma anche molti caduti nelle grandi battaglie combattute in campo aperto che lasciavano le armate in conflitto svuotate e allo sbando. In questi casi le guerre fiorite realizzavano autentiche situazioni di guerra tra Stati e non miravano semplicemente all'acquisizione di guerrieri per il sacrificio nella capitale.

Si sa, inoltre, che durante i periodi di tregua tra i regni impegnati in questo tipo di guerre rituali i governanti dei vari territori nemici venivano regolarmente invitati a celebrare sacrifici di guerrieri, in forma altamente teatrale, nel centro cerimoniale di Tenochtitlan. Nascosti da speciali baldacchini, questi signori stranieri assistevano alla devastazione rituale dei guerrieri alleati e nemici. Secondo Johanna Broda, i governanti aztechi organizzavano queste cerimonie in modo che i loro nemici potessero vedere la «grandezza di Messico» e allo scopo di «disorientarli, riempirli di paura... allo scopo di mostrare che gli Aztechi erano i padroni di tutte le ricchezze della terra» (Broda, 1970, p. 234). In questo caso i governanti delle periferie dello Stato venivano trasferiti al centro affinché potessero osservare l'autorità cerimoniale della capitale, Tenochtitlan, che in qualche modo assisteva gli Aztechi nella loro ricerca del dominio politico.

Anche se gli Aztechi furono capaci, dalla metà del regno di Motecuhzoma Xocoyotzin, di annettere al loro Impero dozzine di città-Stato e di costringerne molte altre a precarie alleanze, il loro mondo fu ripetutamente scosso da ribellioni e da sconfitte nelle regioni periferiche. Queste tensioni gettarono lo Stato azteco in una cupa atmosfera di crisi periodiche e di rigenerazioni e contribuirono probabilmente all'*escalation* dei sacrifici umani celebrati ritualmente nel centro cerimoniale della capitale.

È necessario ricordare, comunque, che il sacrificio umano era praticato, prima che nell'Impero degli Aztechi, in molte parti della Mesoamerica. Il sacrificio umano è documentato tra gli Olmechi fin dal 1200 a.C. e nelle iscrizioni del periodo Classico dei Maya per indicare il concetto di sacrificio compare un glifo speciale, che a volte si riferisce all'uccisione rituale di un sovrano nemico o sconfitto. La tortura rituale dei prigionieri nei templi cerimoniali, così come il loro smembramento rituale e la loro decapitazione, sono scene spesso rappresentate nelle pitture parietali e nei vasi dipinti provenienti da numerosi siti archeologici maya. Scrive Yolotl González Torres che oggi si sa per certo che il sacrificio umano veniva celebrato anche nella grande città di Teotihuacan, nel Messico centrale.

> Recenti scavi a Teotihuacan hanno dimostrato che il sacrificio umano era praticato su larga scala. All'interno o nei dintorni del tempio di Quetzalcoatl sono stati finora ritrovati 126 scheletri e gli archeologi ritengono di poter associare a questo edificio almeno 272 individui, i cui resti sono stati riconosciuti nell'area. Si è ipotizzato che costoro costituissero un grandioso sacrificio di fondazione, che forse faceva parte di una grande cerimonia dedicata alle divinità dell'acqua, celebrata poco prima del completamento del tempio.
>
> (González Torres, 2001, p. 103).

Questa voce si concentra principalmente sulle concezioni e sulle pratiche degli Aztechi, ma è necessario ricordare che anche le altre culture della Mesoamerica conoscevano elaborate pratiche sacrificali, meritevoli di grande attenzione.

La cosmologia e il sacrificio umano. Nei vari miti di creazione e nelle storie sacre che ci sono conservate in importanti opere come la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, la *Leyenda de los soles*, la *Historia general de las cosas de la Nueva España* di Bernardino de Sahagún (1569-1582), il cosmo degli Aztechi appare caratterizzato da diverse qualità distintive, tra le quali segna-

liamo un contesto cosmico dinamico, instabile e distruttivo, segnato da una marcata alternanza tra l'ordine e il disordine, tra la vita e la morte del cosmo. Questa oscillazione riflette la realtà degli avvenimenti storici, quando il collasso di una città-Stato o di un regno provocava dapprima una frammentazione, ma poi dava nascita a nuove comunità.

Almeno tre grandi episodi cosmogonici contengono i modelli fondamentali delle pratiche azteche relative alla guerra e al sacrificio umano. L'analisi di questi episodi rivela tre importanti elementi: in primo luogo l'allargamento del modello del sacrificio da rito rivolto a una singola divinità a rito dedicato a un gruppo di dei e, in secondo luogo, la vittoria e l'eliminazione degli dei della periferia del cosmo operate dagli dei e dai guerrieri del centro. In qualche caso compare anche il tema della vittoria di un dio debole (o di un fratello) sulla divinità (o sul fratello) dominante.

Un grande episodio cosmogonico che ha a che fare con il sacrificio è riportato nel *Codice Fiorentino* di Sahagún e si colloca subito dopo il passaggio dell'universo attraverso le prime quattro ere cosmogoniche. Si narra che durante la notte gli dei si raccolsero intorno al fuoco divino a Teotihuacan (la Dimora degli dei) per discutere su chi dovesse tra loro «essere il sole, portare l'alba» (VII, p. 6). Dopo quattro giorni di penitenze e di riti, il dio Nanahuatzin (il Pustoloso), indossando l'abbigliamento cerimoniale, si lanciò nel fuoco, seguito da una seconda divinità, Tecuciztecatl (il Signore delle lumache). Immediatamente emersero dalle fiamme un'aquila e un giaguaro. «Da questo episodio», continua il testo, «gli Aztechi hanno preso l'abitudine di ricordarlo come un valoroso, un guerriero». Quando poi l'alba apparve in tutte le direzioni, gli dei, incerti sul punto dell'orizzonte da cui sarebbe sorto il sole, caddero tutti in ginocchio. Quetzalcoatl guardò giustamente verso oriente e «quando il sole sorse, quando si fece avanti, apparve di colore rosso, continuando a oscillare da una parte all'altra» (VII, p. 7). Gli dei, insomma, avevano di fronte a loro un globo cosmico instabile e minaccioso, prodotto dall'autosacrificio di due di loro. A causa di ciò decisero infine di sacrificarsi tutti insieme, dicendo: «Lasciate che ciò accada, che attraverso noi il sole possa essere rivivificato. Lasciate che tutti noi si muoia». Il dio del vento, Ehecatl, «portò la morte» all'intero gruppo divino, ma il sole continuava a non riuscire a «seguire il suo cammino». Disperato, Ehecatl «si sforzò enormemente, soffiando violentemente» e alla fine il sole «raggiunse la sua strada». Da allora ebbe inizio la quinta era, quella attuale – l'era degli Aztechi – prodotta dal sacrificio di un coraggioso dio guerriero, seguito dal sacrificio di quasi tutti gli altri dei. Probabilmente questo sacrificio cosmogonico venne utilizzato come giustificazione religiosa per i sacrifici di massa celebrati a Tenochtitlan.

Il sacrificio cosmico di Huitzilopochtli. Il modello cosmico dei sacrifici di massa intesi come strumento per fornire energia al sole si ritrova anche in un successivo episodio nel quale la guerra sulla terra e il sacrificio umano vengono inaugurati dagli dei che vogliono in questo modo garantirsi il nutrimento. Secondo una versione di questo mito, il dio Mixcoatl («serpente nuvola») creò cinque uomini e quattrocento guerrieri chichimechi soltanto per suscitare tra loro la discordia e la guerra. Mentre i guerrieri passavano il loro tempo cacciando e bevendo, il dio comandò ai cinque uomini di ucciderli. In questo racconto, dunque, la guerra viene provocata appositamente per ottenere vittime per gli dei.

Ma il più specifico modello mitico per i sacrifici di massa di guerrieri nemici a Tenochtitlan compare nel *teocuicatl* (canto sacro) della nascita di Huitzilopochlti, il dio della guerra. Questa narrazione illustra il tema della conquista e dell'uccisione rituale dei guerrieri, dalla periferia dello Stato fino al Templo Mayor, nel cuore della capitale. La storia inizia quando la madre degli dei, Coatlicue (Colei che indossa una veste di serpenti), rimase incinta mentre spazzava il tempio sul Coatepec (Montagna serpente). Quando sua figlia Coyolxauhqui venne a sapere della sua gravidanza, incitò i suoi trecentonovantanove fratelli a prepararsi per la guerra. Nel libro III della *Historia general* di Sahagún si racconta: «Essi erano molto arrabbiati, erano molto agitati, come se il loro cuore fosse uscito fuori dal petto. Coyolxauhqui li incitò, infiammò la rabbia dei suoi fratelli, così che essi potessero uccidere la loro madre» (p. 6). Poi Coyolxauhqui li spinse ad armarsi per la battaglia: «Essi distribuirono tra loro gli abiti di carta, l'*anecuyotl*, le spine, le strisce di carta colorata... le loro frecce avevano punte spinate... quindi essi cominciarono a muoversi» (p. 6). Dopo un lungo viaggio attraverso molte città, l'armata, guidata da Coyolxauhqui, giunse alla Montagna serpente per uccidere Coatlicue. Quando arrivarono sulla vetta, nacque Huitzilopochtli, già adulto e ricoperto dall'armatura del guerriero, che subito attaccò Coyolxauhqui, le tagliò la testa e smembrò il suo corpo. Il testo afferma che «il corpo di Coyolxauhqui rotolò giù dal pendio e cadde in pezzi: le sue mani, le sue gambe, il suo busto caddero in luoghi differenti» (p. 7). Infine Huitzilopochtli attaccò gli altri guerrieri: «Li cercò, li cacciò come conigli, tutto intorno alla montagna... quattro volte... niente poteva difenderli. Li raggiunse, li trascinò via, li umiliò, li distrusse, li annichilì». Dopo aver ucciso i guerrieri nemici sulla montagna, egli prese i loro costumi e li «introdusse nel suo destino».

Come hanno dimostrato gli importantissimi scavi al

Templo Mayor di Tenochtitlan (1978-2003), questo episodio mitico era riprodotto nella struttura architettonica e nell'azione rituale del tempio che era dedicato a Huitzilopochtli e Tlaloc, ma che era chiamato Coatepec dagli Aztechi. La sua organizzazione bipartita, con il santuario di Huitzilopochtli alla sommità di una delle due scalinate e la pietra circolare, di più di tre metri di diametro e che ritrae il corpo smembrato di Coyolxauhqui, collocata alla base, costituisce di fatto una ripetizione architettonica di questo episodio mitico. La ricerca etnografica ha dimostrato che la maggior parte dei sacrifici rituali di guerrieri nemici provenienti dalle comunità circostanti aveva luogo in questo tempio. Come dice il canto sacro della nascita di Huitzilopochtli:

> I Mexica lo veneravano,
> facevano sacrifici per lui,
> lo onoravano e lo servivano.
> E Huitzilopochtli ripagava
> coloro che si comportavano in questo modo.
>
> E il suo culto si svolgeva lì,
> al Coatepec, la Montagna serpente,
> come esso era praticato
> nei tempi antichi.
>
> (Sahagún, III, p. 8).

Come abbiamo già accennato in precedenza, alcuni episodi mitici legati al sacrificio propongono il tema del «rovesciamento», quando il più giovane, il più debole o il più vulnerabile dei fratelli (o delle divinità) supera i più vecchi o più potenti fratelli (o divinità), provocando la loro morte e inaugurando una nuova era, un nuovo luogo o una nuova età. Nei tre casi già ricordati, possiamo riconoscere questo modello nel momento in cui Nanahuatzin diviene il dio eroe del Quinto Sole, quando i cinque uomini sacrificano le troppo pigre divinità maschili e quando la nascita miracolosa di Huitzilopochtli conduce alla sconfitta della sua esperta e ormai adulta sorella guerriera. In questi casi (così come in alcuni altri), l'universo viene rinnovato a seguito di un «ribaltamento», realizzato dal fratello più giovane che si contrappone al dio più vecchio e più potente.

Pratiche e accessori rituali del sacrificio umano. Va subito chiarito che il sacrificio umano – un «pagamento del debito» da parte degli uomini agli dei creatori del mondo e dell'umanità – faceva parte di un sistema cerimoniale ampio e complesso, nel quale veniva impiegata una enorme quantità di energia, di ricchezza e di tempo, in un grande numero di festeggiamenti rituali dedicati a un pantheon divino affollato e bisognoso di nutrimento. Questa attività si riflette nelle numerose immagini metaforiche e simboliche collegate al rinnovamento agricolo, alla guerra e al sacrificio. Il sangue era chiamato *chalchiuh-atl*, che significa «acqua preziosa». Il cuore umano era paragonato a una preziosa e splendente pietra di turchese e la guerra era *teoatltlachinolli*, ossia «liquido divino» e «cose bruciate». La guerra era il luogo «dove i giaguari ruggiscono», «dove i copricapi piumati dei guerrieri oscillano come la spuma nelle onde». E la morte sul campo di battaglia era *xochimiquiztli*, «la morte fiorita».

Il denso calendario rituale veniva celebrato nei vari centri religiosi della città e dell'Impero. Il recinto cerimoniale più esteso, quello che circondava il Templo Mayor, costituiva l'asse di Tenochtitlan e misurava 440 metri per lato. Esso conteneva, secondo alcuni resoconti, più di ottanta tra templi rituali, rastrelliere per i teschi, scuole e altre strutture cerimoniali. Il libro II del *Codice Fiorentino* di Sahagún contiene un prezioso elenco che descrive molti di questi edifici: «il Tempio di Uitzilopochtli [Huitzilopochtli]... di Tlaloc... nel centro della piazza... era più alto e più imponente... [esso] guardava in direzione del tramonto». L'opera di Sahagún contiene anche la descrizione di diversi tipi di sacrifici che venivano praticati in differenti luoghi sacri. Sahagún afferma che al Teccizcalli «Moctezuma faceva penitenza... là si moriva; là morivano i prigionieri». Nel Calmecac «alloggiavano i penitenti che offrivano incenso sulla sommità del tempio di Tlaloc, quasi ogni giorno». Al Teccalco «gli uomini venivano gettati nel fuoco». Anche nelle grande Rastrelliera di teschi «si era soliti compiere delle uccisioni». Nel tempio di Cinteotl, «moriva colei che impersonava Chicomecoatl, ma soltanto durante la notte. E quando ella moriva, poi la scorticavano... e il sacerdote del fuoco indossava la sua pelle». Al Coaapan, «il sacerdote del fuoco di Coatlan si bagnava». A Tilocan la pasta di semi di amaranto veniva «cotta... [per] l'immagine di Uitzilopochtli». Ad Acatl Yiacapan Uey Calpulli, infine, «venivano riunite le vittime sacrificali chiamate Tlaloque... dopo averle uccise, le tagliavano a pezzi e le cucinavano. Alla carne univano fiori di zucca... poi le mangiavano i nobili, tutti gli alti giudici: ma non la gente comune, soltanto i maggiorenti» (tutte queste citazioni sono ricavate da Sahagún, II, pp. 179-193).

Nonostante le importanti variazioni dell'attività rituale che erano effettuate in questi templi, scuole, rastrelliere per i teschi e bagni, il procedimento generale del pagamento del debito/sacrificio umano era simile. La maggior parte dei riti aztechi iniziava con un periodo di preparazione di quattro (o multipli di quattro) giorni durante i quali i sacerdoti digiunavano (*nezahualiztli*). Faceva eccezione il digiuno di un intero anno da parte di un gruppo di sacerdoti e sacerdotesse, chiamati *teocuaque* («mangiatori di dei»), e da parte dei *in iachhuan Huitzilopochtli in mocexiuhzauhque* (i fratelli maggiori di Huitzilopochlti che digiunano per un anno). Questo periodo preparatorio comportava anche

veglie notturne (*tozohualiztli*) e offerte di fiori, cibo, stoffe, gomma, carta, aste con banderuole e inoltre si bruciava incenso (*copaltemaliztli*), si effettuavano libazioni e si ricoprivano di ramoscelli i templi, le statue e gli stessi partecipanti al rito. Spettacolari processioni di fedeli dai costumi elaborati si dirigevano al tempio del sacrificio, muovendosi al suono di gruppi musicali che eseguivano canti sacri. I partecipanti più ragguardevoli erano detti *in ixiptla in teteo* (gli impersonatori degli dei). Tutti i riti di una certa importanza richiedevano il sacrificio cruento di animali o di esseri umani.

Autosacrificio ed effusione del sangue. Spesso si ignora che l'autosacrificio e la ferita volontaria per provocare l'effusione del sangue costituivano la più comune forma di azione sacrificale praticata dagli Aztechi sui propri corpi. Facilmente si comprende il significato dell'autosacrificio osservando che molti popoli della Mesoamerica versavano il loro sangue alla fine dei grandi periodi o cicli temporali. Questo comportamento riflette la loro concezione secondo la quale la continuazione della vita su scala cosmica e locale dipendeva dall'offerta rituale della propria interna sostanza divina, il sangue. Come ha notato Cecilia Klein nella sua superba analisi di questa pratica rituale, «il governatore maya versava il suo sangue durante quelli che noi chiamiamo "periodi di chiusura", che segnavano l'efficace completamento di un *katun* (periodo di venti anni), di un *baktun* (periodo di quattrocento anni) oppure anche di un periodo di tempo più ampio. In queste occasioni l'autosacrificio aveva lo scopo di favorire una sicura transizione tra il vecchio ciclo e il nuovo, e quindi la continuazione dell'esistenza» (Klein, 2001, pp. 64-66).

Klein dimostra che già nel IX secolo a.C. i popoli della Mesoamerica usavano spine e altri strumenti affilati per provocare l'effusione rituale del loro sangue. Questa pratica è documentata da fonti archeologiche (pezzi di ossidiana, lame di selce, ossa animali, spesso rinvenuti nelle fondamenta degli edifici), da fonti iconografiche (strutture architettoniche e manoscritti pittografici che spesso mostrano questi strumenti rituali riccamente decorati), da fonti letterarie (le cronache del XVI secolo) e da numerosissime testimonianze lungo tutta la storia della Mesoamerica. La pratica era eseguita sia dall'*élite* che dagli uomini comuni: i primi in genere usavano affilate ossa di giaguaro, i secondi semplici spine. Gli Aztechi avevano elaborate regole che prescrivevano dove e quando le varie parti del corpo dovevano essere fatte sanguinare. Nei manoscritti coloniali sono descritti sacerdoti aztechi che si perforavano la lingua, le cosce, i polpacci, ed esistono resoconti che affermano che i sacerdoti più esaltati perforavano la propria lingua e il proprio pene, spesso addirittura dividendoli in due. A quanto pare ci si attendeva che tutti – uomini, donne e bambini – praticassero su di sé riti che comportavano l'effusione del sangue e varie sculture maya rappresentano donne di corte impegnate in grandiose scene di autosacrificio. Come ha scritto Klein,

> queste donne erano sempre mogli o madri di un maschio regnante, che regolarmente le accompagnava nell'immagine. L'esempio più famoso è l'architrave 24 di Yaxchilan. Nella sua opera del XVI secolo, *Relación de las cosas de Yucatán*, il vescovo francescano Diego de Landa racconta che durante il periodo della conquista maya yucateca venivano bruciate strisce di carta cosparse di sangue nei riti di autosacrificio. Il fumo prodotto dalla combustione del sangue cosparso e delle carte insanguinate era considerato in grado di trasmettere il nutrimento agli dei, dato che il sangue era percepito come analogo sia all'acqua fertilizzante sia al seme.
>
> (Klein, 2001, p. 64).

Ma il sacrificio più drammatico e prezioso era naturalmente il sacrificio umano dei guerrieri catturati e degli schiavi. Come preparazione al sacrificio, le vittime dovevano sottoporsi a un bagno rituale, quindi indossare abiti accuratamente scelti; spesso dovevano apprendere speciali danze e, a volte, persino ingrassare o dimagrire. L'abbigliamento elaborato doveva ricordare la divinità che impersonavano e alla quale sarebbero stati sacrificati.

Per comprendere pienamente tali pratiche indigene, bisogna in primo luogo ricordare che questi riti trasformavano completamente l'identità dell'uomo destinato al sacrificio in un *teotl ixiptla* (immagine vivente della divinità), che riproduceva le modalità di esistenza del dio nel tempo mitico, precedente alla fondazione della vita quotidiana dell'età presente. Questo aspetto è stato opportunamente chiarito da Alfredo López Austin, il quale afferma che gli impersonatori degli dei, o

> *teteo imixiptlahuan*... erano uomini posseduti dagli dei, i quali ultimi, come tali, morivano in un grande rito di rinnovamento. L'idea di un ciclo calendariale, o di un periodico ritorno, nel quale il potere di un dio nasce, cresce, decade e si esaurisce, rende necessario collegare mediante un rito il tempo dell'uomo con il tempo mitico, in modo che un dio possa morire affinché la sua forza rinasca con rinnovato potere. Non sono gli uomini a morire, in realtà, ma gli dei – all'interno di una forma corporea che rende loro possibile la morte rituale sulla terra. Se gli dei non morissero, la loro forza diminuirebbe in un progressivo processo di invecchiamento. Gli uomini destinati al sacrificio venivano temporaneamente trasformati in ricettacoli del fuoco divino, erano trattati come divinità e per loro si apprestava un'esistenza simile a quella che la divinità aveva vissuto nel mito. Il periodo che essi trascorrevano nel ruolo di *ixiptlatin*, di «immagini» della divinità, poteva durare da pochi giorni fino a quattro anni.
>
> (López Austin, 1988, p. 377).

Varietà delle tecniche sacrificali. Le differenti fonti locali rivelano un'ampia gamma di tecniche sacrificali, fra cui la decapitazione (solitamente per le donne), l'uccisione con dardi e frecce, l'annegamento, il rogo, il lancio del corpo da una grande altezza, lo strangolamento, la sepoltura, la morte per fame e il combattimento gladiatorio. Generalmente, la cerimonia raggiungeva il suo culmine quando, splendidamente vestiti, i prigionieri e coloro che li avevano catturati cantavano e danzavano in processione diretti al tempio. Qui giunti, i prigionieri dovevano salire (spesso contro la loro volontà) la scalinata fino alla pietra sacrificale. La vittima veniva distesa rapidamente sulla pietra sacrificale (*techcatl*) e il sacerdote del tempio ne squartava il torace con il coltello rituale di selce (*tecpatl*), afferrava il cuore ancora palpitante, chiamato «il prezioso frutto del cactus dell'aquila», lo estraeva dal petto, lo offriva al Sole affinché se ne nutrisse e riacquistasse vitalità, e lo poneva in un recipiente circolare scolpito, chiamato *cuauhxicalli* (vaso dell'aquila). In molti casi il corpo, ora detto «uomo aquila», veniva fatto rotolare fino ai piedi della scalinata, dove veniva smembrato. La testa veniva mozzata; se ne estraeva il cervello e, una volta scuoiata, veniva deposta sul *tzompantli*, o rastrelliera dei teschi, una struttura di lunghi pali orizzontali su cui stava una gran quantità di teschi. Talvolta colui che aveva catturato il prigioniero veniva ricompensato con doni e ornamenti (oggetti in gesso, piume d'uccello). In alcuni casi costui, insieme con i suoi parenti, consumava un pasto rituale che consisteva in una tazza di stufato di mais essiccato chiamato *tlacatlaolli*.

Tipica era questa sequenza costituita dalla preparazione rituale, dall'ascesa al (e poi dalla discesa dal) tempio, nonché dal sacrificio del cuore del guerriero nemico, dal suo smembramento e dall'offerta agli dei allo scopo di nutrirli, ma va segnalata anche una certa varietà dei festeggiamenti sacrificali, che coinvolgevano molte varianti e singolari combinazioni di questi elementi. Ad esempio, durante la festa di Tlacaxipehualiztli (Festa dello Scorticamento) un sacerdote, detto «uomo-orso», legava un prigioniero di guerra, «che veniva qui dalle terre intorno a noi», a un'enorme pietra sacrificale rotonda, la *temalacatl*, distesa sul terreno. Il prigioniero riceveva una mazza di legno di pino e una pertica ornata di piume per difendersi dall'assalto di quattro guerrieri armati di mazze di legno con lame di ossidiana. Dopo l'inevitabile sconfitta, veniva portato via: il suo cuore veniva estratto dal petto e il corpo veniva scorticato. La pelle era quindi preparata per essere indossata dai parenti di colui che l'aveva catturato e poi condotta in parata di casa in casa chiedendo a tutti dei regali.

Un'altra festa importante, detta Toxcatl, era dedicata al proteiforme dio Tezcatlipoca. Sforzi straordinari erano compiuti allo scopo di individuare colui che avrebbe, nella festa, impersonato nel modo più opportuno la divinità. Il guerriero catturato doveva avere un corpo privo di difetti e notevoli capacità retoriche e musicali. Per un anno intero, prima del sacrificio, avrebbe condotto un'esistenza privilegiata nella capitale, servito da otto schiavi che provvedevano al suo fastoso abbigliamento e agli ornamenti di gioielli. Quattro donne gli sarebbero state offerte durante gli ultimi venti giorni della sua vita. Alla fine del festeggiamento sacrificale, arrivato al piccolo tempio chiamato Tlacochalco, «egli saliva da solo, ascendeva di sua volontà, nel luogo dove doveva morire. Dopo essere avanzato di un passo, spezzava, frantumandolo, il suo flauto, il suo fischietto». E poi veniva rapidamente sacrificato (vedi Sahagún, II, p. 71).

Un'altra importante cerimonia era quella del Fuoco nuovo, detta anche Legatura degli anni, che si svolgeva ogni 52 anni sulla sommità della Collina della stella, fuori da Tenochtitlan. A mezzanotte, quando la costellazione di stelle chiamate *Tianquiztli* («la piazza del mercato», in realtà le Pleiadi) passava allo zenit, segnando la fine del ciclo calendariale di 52 anni, un guerriero catturato veniva sacrificato. Nella cavità del suo petto veniva acceso un fuoco nuovo, che segnava la rigenerazione del cosmo. Il fuoco veniva quindi trasferito al Templo Mayor e poi a tutte le città e villaggi dell'Impero.

Un'altra notevole festa, celebrata il primo giorno del mese di Atlcaualo, comportava il pagamento dei debiti al dio della pioggia, Tlaloc. In questo giorno i bambini (chiamati «banderuole di carta umane»), adorni di campanellini tra i capelli e di simboli dei giorni fausti, vestiti di vivaci colori (verde scuro, nero a strisce rosse, azzurro, e in qualche caso con decorazioni di perle), venivano sacrificati in sette luoghi diversi. Le lacrime dei bambini assicuravano la caduta della pioggia.

È necessario ricordare che alcune fonti alludono alle difficoltà che i sacerdoti talora incontravano nel realizzare questi particolari «pagamenti del debito». Il significato del rapporto di scambio tra sangue e pioggia è stato in questo caso interpretato dallo storico delle religioni Philip Arnold come segue. Questi sacrifici di bambini costituivano

> il motivo centrale della corrispondenza tra la vita umana e il paesaggio: tra il sangue e l'acqua. Il sangue rappresentava un'acqua corporea e la base per l'esistenza dell'uomo, mentre l'acqua rappresentava il sangue del terreno e del cielo e, quindi, il fondamento dell'esistenza per il Tlalocan e per il paesaggio. La natura simmetrica e contrapposta della vita e della morte costituiva un elemento centrale dell'intera vita religiosa degli Aztechi. L'acquisizione rituale dell'acqua richiedeva il pagamento di un costo altissimo in termini di sangue di bam-

bini, che compensava dunque i costi del sacrificio che Tlaloc aveva compiuto a favore degli uomini. Si trattava, in ultima analisi, di uno scambio di liquidi.

(Arnold, 1999, p. 227).

Conclusioni. Negli ultimi anni si è sviluppata una accesa controversia nella letteratura accademica e in quella divulgativa a proposito dell'esistenza di una chiara evidenza che gli Aztechi e altri popoli della Mesoamerica effettivamente praticassero il sacrificio umano. È stato detto, in tono polemico, che tutte le evidenze sono soltanto il risultato di un'archeologia distorta o fondata in modo acritico sulle fonti di origine spagnola. Questo atteggiamento risente in parte della volontà di scagionare gli indigeni contemporanei dall'accusa di essere i discendenti di culture incivili se non addirittura mostruose. Per anni, infatti, la parola «azteco» è stata collegata – più di qualunque altra tradizione culturale – con la peggiore e più feroce forma della violenza umana. Pubblicazioni a stampa, produzioni cinematografiche e artistiche di ogni genere hanno spesso in questo modo infamato gli Aztechi, al punto da rendere quasi impossibile la comprensione e l'apprezzamento della loro cultura. La soluzione non consiste nel negare ciò che appare evidente nelle fonti precedenti e posteriori alla Conquista – cioè il fatto che la violenza rituale contro gli esseri umani era una delle molte maniere attraverso le quali gli Aztechi e i loro precursori realizzavano il proprio impegno religioso e accompagnavano la loro espansione militare e il loro dominio politico. L'atteggiamento più utile è quello di studiare gli Aztechi nella completa espressione di tutte le loro manifestazioni nella vita quotidiana e politica, comprendendone in questa analisi gli straordinari risultati linguistici, le incredibili espressioni estetiche, le realizzazioni architettoniche e politiche, accanto ai bellicosi modi di immaginare e trattare il corpo umano come un ricettacolo del fuoco divino, che doveva essere magicamente trasformato nella divinità, coltivato nello spirito e infine squarciato, affinché le realtà fisiche e le forze politiche del mondo potessero godere di un ringiovanimento. Questa ambigua dualità, con le sue apparenti contraddizioni, è ciò che rende lo studio degli Aztechi e di tutti i popoli della Mesoamerica così interessante, stimolante e necessario, mostrando anche, in maniera scomoda e inquietante, che le loro contraddizioni – per quanto distanti dai comportamenti moderni – sono per molti versi simili a quelle dei popoli dell'epoca attuale.

Se dunque si considerano la cosmologia, la storia sociale e le pratiche rituali degli Aztechi, ci si renderà conto, allora, del fatto che Bernal Díaz del Castillo fu testimone di qualcosa di più che un semplice massacro. Egli intravide e fu poi capace di descrivere con una certa accuratezza i frammenti di una elaborata tradizione rituale che lottava per mantenere il dominio della città azteca e del suo tempio contro la minaccia di guerrieri nemici che, come nel tempo del mito i fratelli di Huitzilopochtli, erano venuti da lontano per conquistare e uccidere.

[Vedi anche *AZTECHI, RELIGIONE DEGLI*; *COATLICUE*; *HUITZILOPOCHTLI*; *QUETZALCOATL*; *TEZCATLIPOCA*; *TLALOC*].

BIBLIOGRAFIA

Johanna Broda, *Tlacaxipehualiztli. A Reconstruction of an Aztec Calendar Festival from 16th Century Sources*, in «Revista Española de Antropología Americana», 5 (1970), pp. 197-274.

B.C. Brundage, *The Fifth Sun. Aztec Gods, Aztec World*, Austin/Tex. 1979. L'ultimo capitolo, *The Nuclear Cult. War, Sacrifice and Cannibalism*, fornisce una completa analisi degli elementi religiosi del sacrificio umano.

Ch. Duverger, *La Fleur létale. Économie du sacrificie aztèque*, Paris 1979 (trad. it. *Il fiore letale. Economia del sacrificio azteco*, Milano 1981). Utile interpretazione dell'economia del sacrificio umano.

J.M. Ingham, *Human Sacrifice at Tenochtitlan*, in «Comparative Studies in Society and History», 26 (1984), pp 379-400. Collega la cosmologia azteca alla pratica del sacrificio umano in maniera innovativa e stimolante.

B.L. Isaac, *The Aztec "Flowery War". A Geopolitical Explanation*, in «Journal of Anthropological Research», 39 (1983), pp. 415-32. Questa indagine delle fonti primarie contesta la nostra interpretazione che le guerre fiorite fossero combattute principalmente allo scopo di ottenere vittime sacrificali per i templi. Lo schema geopolitico che viene presentato propone una spiegazione dell'*escalation* dei sacrifici umani.

A. López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México 1980. Lo studio classico sulla cosmologia e sul corpo umano.

Martha Ilia Nájera C., *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos Mayas*, México 1987. Una buona indagine delle pratiche sacrificali dei Maya.

H.B. Nicholson, *Religion in Pre-Hispanic Central Mexico*, in R. Wauchope, G.F. Eckholm e I. Bernal (curr.), *Handbook of Middle American Indians*, X, *Archaeology of Northern Mesoamerica*, Austin/Tex. 1971, pp. 395-446. Questa classica introduzione alla religione della Mesoamerica offre una valida descrizione delle caratteristiche principali del rituale azteco e del sacrificio umano. Nel testo sono inserite alcune frasi chiave in nahuatl.

B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1569-1582), México 1829-1830, 1956 (trad. it. parz. in Tz. Todorov e G. Baudot [curr.], *Racconti aztechi della Conquista*, Torino 1988, che contiene una traduzione integrale dal nahuatl del libro XII). Opera tradotta in inglese come *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, I-XIII,

A.J.O. Anderson e Ch.E. Dibble (edd.), Santa Fe 1950-1982. Vivacissime descrizioni dei templi, dei riti, degli accessori rituali e della mitologia sono contenute nei molti libri che compongono quest'opera, in special modo nel libro II (*Le cerimonie*) e nel III (*L'origine degli dei*).
[Aggiornamenti bibliografici:
P.P. Arnold, *Eating Landscape. Aztec and European Occupation of Tlalocan*, Niwot 1999 (trad. it. *L'occupazione del paesaggio. Aztechi e Spagnoli nella Valle del Messico*, Milano 2009).
D. Carrasco, *City of Sacrifice. The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Boston 1999. Una interpretazione del significato religioso del sacrificio tra gli Aztechi.
Yolotl González Torres, *Sacrifice and Ritual Violence*, in D. Carrasco (cur.), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures*, Oxford 2001, pp. 102-104. Buona analisi del mito sacrificale e della violenza rituale, specialmente nella Mesoamerica centrale.
R. Hassig, *Warfare*, in D. Carrasco (cur.), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures*, Oxford 2001, pp. 317-21. Sintetica presentazione delle pratiche guerriere dei Mexica e di altre popolazioni della Mesoamerica.
Cecilia Klein, *Autosacrifice and Bloodletting*, in D. Carrasco (cur.), *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures*, Oxford 2001, pp. 64-66. La migliore indagine delle pratiche auto sacrificali, accompagnata da un'utile bibliografia].

DAVÍD CARRASCO

SANTERÍA è una tradizione religiosa di origine africana che si è sviluppata a Cuba e che è stata diffusa in tutti i Caraibi e negli Stati Uniti dagli esuli della rivoluzione del 1959. La Santería ebbe origine nel XIX secolo, quando centinaia di migliaia di uomini e donne del popolo yoruba, dalle regioni che oggi sono la Nigeria e il Benin, furono portati a Cuba per lavorare nella fiorente industria della canna da zucchero. Malgrado le condizioni di vita brutali, alcuni di loro riuscirono a ricostruire una propria vita religiosa attraverso la fusione delle tradizioni della loro patria, rimaste nel loro ricordo, con la religiosità popolare della Chiesa cattolica.

Gli Yoruba cubani usarono sovente l'iconografia dei santi cattolici per esprimere la loro devozione per gli spiriti yoruba, detti *orishas* (yoruba, *orișa*). Il nome Santería, «via dei santi», è il termine spagnolo più diffuso per descrivere queste pratiche, e le parole *santero* (maschile) e *santera* (femminile) indicano chi, tra i devoti, è stato iniziato. Le successive generazioni di *santeros* costruirono degli elaborati sistemi di corrispondenze tra gli *orishas* e i santi, il che ha portato gli studiosi a considerare questa religione caraibica come un modello per comprendere il sincretismo religioso e il cambiamento culturale. Tuttavia, malgrado vi sia una forte presenza di simboli cattolici e i *santeros* pratichino i sacramenti cattolici, la Santería è essenzialmente un culto africano coinvolto in una relazione simbiotica con il Cattolicesimo.

I *santeros* credono che a ciascun individuo, uomo o donna, prima di nascere, venga assegnato un destino, o una strada nella vita, dall'Onnipotente. È responsabilità della persona comprendere il proprio destino e crescere con esso, anziché esserne vittima. I *santeros* riconoscono un pantheon di *orishas* che possono fornire aiuto ed energia ai devoti perché questi arrivino a compiere pienamente il proprio destino. Alla base della Santería vi è la ricerca di un profondo rapporto personale con gli *orishas*, rapporto che porterà il *santero* ad avere successo nel mondo e a raggiungere la saggezza celeste. La devozione per gli *orishas* assume quattro forme principali: la divinazione, il sacrificio, la comunicazione con gli spiriti attraverso i *medium*, e l'iniziazione.

Per un comune devoto, la Santería serve come mezzo per risolvere i problemi della vita quotidiana, per esempio problemi di salute, di denaro e d'amore. Con la divinazione si possono scoprire le cause di questi problemi e si possono avere indicazioni su come risolverli. La Santería ha mantenuto i vari sistemi di divinazione yoruba, ordinati secondo una gerarchia in base alla loro affidabilità e al tipo di formazione necessaria per padroneggiarli. Il più complesso sistema di divinazione nella Santería, detto Ifa, può essere «letto» solo da sacerdoti maschi chiamati *babalawos*. Per rispondere a un devoto che ha chiesto qualcosa, il *babalawo* lancia una catenella (*ekwele*) alla quale sono attaccati otto pezzi di conchiglia, osso o altro materiale. Ogni pezzo ha una forma tale che, quando cade dopo essere stato lanciato, mostrerà il lato concavo oppure quello convesso. In questo sistema vi sono 256 possibili combinazioni, ognuna delle quali rappresenta una situazione di base della vita. La combinazione che viene fuori quando la catenella cade è la più pura espressione del fato e quindi del destino assegnato da dio a chi ha fatto la domanda. La maggior parte degli schemi fa riferimento a storie che raccontano dei problemi affrontati dagli *orishas* e dagli eroi del passato e che riportano le soluzioni da essi trovate. Queste soluzioni diventano degli archetipi che possono essere usati dalla persona che ha interpellato l'Ifa per risolvere il proprio problema.

Quasi tutti i problemi si risolvono con l'intensificazione del rapporto tra il devoto e gli *orisha*. Il devoto manifesta questo rapporto soprattutto attraverso il simbolismo della condivisione del cibo, cioè attraverso il sacrificio. Gli *orishas*, come tutti gli esseri viventi, devono mangiare per vivere. Sebbene siano immensamente potenti, essi non sono affatto immortali e per continuare a vivere dipendono dai sacrifici e dalle lodi che gli es-

seri umani celebrano in loro onore. A ciascun *orisha* piace un certo tipo di cibo, dalle torte agli stufati, alla frutta o alle bevande. Se un *orisha* lo richiede, i *santeros* sacrificano uccelli, pecore e altri animali. Questi vengono macellati sempre velocemente e in maniera pulita, secondo regole rituali, e la carne viene quasi sempre cotta e consumata dalla congregazione come parte del banchetto dell'*orisha*.

L'aspetto più drammatico della devozione agli *orishas* è la comunicazione con gli spiriti che avviene in maniera cerimoniale attraverso i *medium*. Durante alcune cerimonie, dette *bembes*, *guemileres* o *tambores*, con una batteria di tamburi gli *orishas* vengono chiamati a unirsi ai devoti nella danza e nel canto. Se un *orisha* lo decide, lui o lei «discenderà» e «prenderà la testa» di un iniziato. In questo stato l'*orisha* incarnato esegue danze spettacolari che il *medium* umano avrebbe difficoltà a imitare in uno stato di coscienza normale. E, cosa ancora più importante, l'*orisha* incarnato comunica messaggi e dà ammonizioni e consigli ai singoli membri della comunità, mettendo la sua saggezza celeste al servizio dei problemi terreni dei devoti.

Man mano che un individuo coltiva queste forme di devozione, può accadere che un particolare *orisha* si affermi come patrono di quella persona e l'amore di questo *orisha* servirà a lui o lei come orientamento fondamentale nella vita. Quando l'*orisha* lo richiede, il devoto si sottoporrà a una impegnativa e irrevocabile iniziazione nei misteri del suo patrono *orisha*. La cerimonia di iniziazione si svolge con grande cura e solennità nella casa di un iniziato che abbia già molta esperienza. Durante un lungo periodo di isolamento e di istruzione, il devoto arriva a rinascere spiritualmente come vero figlio dell'*orisha*. In questa cerimonia l'*orisha* viene «incoronato sul capo» del devoto e «sigillato» come parte definitiva della personalità del devoto.

Man mano che l'iniziato o l'iniziata avanza in questo nuovo livello di devozione, il suo rapporto con l'*orisha* insediato in lui o in lei diviene sempre più fluido. Lo scambio di sacrifici viene considerato come manifestazione di un processo interiore. In tal modo la Santería culmina in un misticismo dell'identità tra umano e divino, nel quale la strada della vita è la via degli *orishas*.

La Santería ha continuato a diffondersi nel XX secolo. La sua popolarità a Cuba è stata poco intaccata dalla rivoluzione socialista e, grazie a quasi un milione di esuli cubani, fiorisce anche in Venezuela, Puerto Rico e Stati Uniti. È difficile determinare il numero di iniziati, a causa della tradizionale segretezza che i *santeros* hanno mantenuto per sopravvivere in una storia fatta di oppressione e incomprensione. La presenza della Santería in un certo quartiere di solito è indicata dall'abbondanza delle *botánicas*, negozietti che vendono erbe e accessori rituali usati nelle cerimonie della Santería. Nel 1981 vi erano almeno ottanta *botánicas* nella città di Miami, in Florida, e più di un centinaio nella città di New York.

[Vedi anche *AFROBRASILIANI (culti)*; *VUDU*; e *YORUBA, RELIGIONE DEGLI*, vol. 14].

BIBLIOGRAFIA

Esiste una letteratura limitata sulla Santería in lingua inglese. La migliore presentazione del simbolismo degli *orishas* è R.F. Thompson, *Flash of the Spirit. African and Afro-American Art and Philosophy*, New York 1981. Migene González-Wippler ha scritto tre libri sull'argomento: *Santería. African Magic in Latin America*, Garden City/N.Y. 1975 (trad. it. *I segreti della Santería*, Milano 1998) è un'opera introduttiva disorganizzata che attinge liberamente a fonti spagnole; *The Santería Experience*, Englewood Cliffs/N.J. 1982 è un resoconto personale e ben scritto dell'esperienza dell'autrice nella Santería di New York; *Rituals and Spells of Santería*, New York 1984 presenta materiali originali sulla liturgia e sulla magia della Santería. W.R. Bascom ha scritto due articoli sulla Santería a Cuba, che riflettono la sua esperienza di antropologo presso gli Yoruba della Nigeria: *The Focus of Cuban Santeria*, in «Southwestern Journal of Anthropology», 6 (1950), pp. 64-68 e *Two Forms of Afro-Cuban Divination*, in S. Tax (cur.), *Acculturation in the Americas*, Chicago 1952, pp. 169-84.

Tra le fonti spagnole, hanno un posto speciale le opere di Fernando Ortiz Fernández. Tra il 1906 e la sua morte nel 1969, questo studioso ha pubblicato centinaia di testi su tutti gli aspetti della cultura afrocubana. L'opera che tratta più direttamente della Santería è forse *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, La Habana 1951. Le opere in lingua spagnola più facilmente accessibili sono quelle di Lydia Cabrera, grande esperta di folclore ed esule cubana. Tra i suoi numerosi libri su temi afrocubani, *El monte*, Miami 1968 (trad. it. *Piante e magia. Religioni, medicina e folclore delle culture afrocubane*, Milano 1984) e *Koeko iyawó. Aprende novicia. Pequeño tratado de regla Lucumí*, Miami 1980, sono considerati autorevoli sia dai praticanti sia dagli studiosi. Due libri scritti da studiosi di antropologia forniscono un'eccellente panoramica della tradizione: J. Sánchez, *La religión de los orichas*, Hato Rey 1978 e Mercedes Cros Sandoval, *La religión afrocubana*, Madrid 1975. Sandoval si rifà al classico testo di P. Verger, *Notes sur le culte des Orișa et Vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*, Dakar 1957, che rintraccia i collegamenti tra la religione degli *orishas* africana e quella brasiliana, e che fornisce preziosi testi di preghiere agli *orishas* e ottime fotografie.

JOSEPH M. MURPHY

SCIAMANISMO NELLE AMERICHE. [Questa voce comprende due articoli: *Lo sciamanismo nell'America settentrionale* e *Lo sciamanismo nell'America meridionale*].

Lo sciamanismo nell'America settentrionale

Nella letteratura non specializzata sugli Indiani dell'America settentrionale, ogni tipo di sacerdote, di guaritore, di specialista rituale e di stregone viene volentieri definito sciamano. In questo caso il termine risulta indicare una certa nozione non ben definita di «specialista religioso primitivo». Una più chiara comprensione dello sciamanismo può essere riconosciuta in quelle descrizioni delle religioni e delle culture degli indigeni dell'America settentrionale in cui i pregiudizi romantici e primitivisti appaiono meno forti, anche se l'individuazione di quel che distingue lo sciamanismo dagli altri fenomeni risulta necessariamente complicata dalla varietà dello sciamanismo stesso dell'America settentrionale.

In linea più generale, gli sciamani dell'America settentrionale sono individui ai quali è concesso un accesso straordinario al potere spirituale. Gli sciamani non vanno semplicemente equiparati ai sacerdoti, anche se possono avere funzioni sacerdotali. Gli sciamani non vanno equiparati a colui che riceve lo spirito guardiano attraverso la ricerca di visioni o attraverso il sogno, anche se di fatto essi spesso trovano accesso al potere spirituale durante esperienze di visioni e di sogni. Gli sciamani non vanno semplicemente identificati con i guaritori, dal momento che non tutti i guaritori sono sciamani e inoltre perché vi sono numerose altre funzioni sciamaniche oltre a quella di guarire.

Caratteristiche sciamaniche. Data l'ambiguità di questi generici criteri di definizione dello sciamanismo dell'America settentrionale, una presentazione più completa può assumere la forma di uno schema delle caratteristiche sciamaniche. Tale schema consta di una serie di caratteristiche, nessuna delle quali è, di per se stessa, distintiva o adeguata; nessuna serie o combinazione di queste caratteristiche, peraltro, costituisce una definizione esclusiva dello sciamanismo. Questo tipo di approccio offre alcuni vantaggi rispetto al tentativo di definire lo sciamanismo dell'America settentrionale nei termini di una singola caratteristica distintiva. Lo schema, infatti, stabilisce una struttura in cui indagare e analizzare una varietà di fenomeni religiosi spesso complessi, che possono essere tra loro correlati intorno all'idea individuata dal termine *sciamanismo*.

Gli sciamani dell'America settentrionale possiedono invariabilmente un potere spirituale straordinario, vale a dire la capacità di influire sul mondo attraverso forze spirituali. Così un elemento centrale nello sciamanismo dell'America settentrionale è il potere spirituale – la sua natura, la sua acquisizione, la sua assunzione, il suo uso e la sua perdita. Le concezioni spirituali degli Indiani d'America sono molto difficili da comprendere per l'osservatore esterno e qui si colloca quello che costituisce al tempo stesso il principale ostacolo e una sfida allo studio dello sciamanismo dell'America settentrionale.

I poteri spirituali vengono solitamente identificati in modi che permettono loro di essere concepibili dalla mente umana. Le forme dello spirito variano grandemente; alcune sono identificate con forme di animali (o altre forme naturali), altre con figure e divinità mitologiche. Anche il fantasma di un antenato o l'anima di qualche essere vivente possono essere identificati con il potere spirituale dello sciamano.

Gli individui inizialmente ottengono l'accesso ai poteri spirituali in vari modi, tra cui l'ereditarietà, la ricerca personale, l'acquisto, l'elezione da parte della società o della potenza spirituale e l'esperienza straordinaria che accompagna un'offesa subita. Nell'America settentrionale, le ricerche per ottenere il potere spirituale solo raramente comportano l'uso di droghe allucinogene; tali ricerche richiedono più spesso digiuno e isolamento. La ricerca del potere sciamanico e la ricerca di uno spirito guardiano risultano di solito distinguibili, anche se possono non esserlo le tecniche. In alcune culture, esiste una continuità fra le pratiche dello spirito guardiano e lo sciamanismo. Le esperienze iniziatiche, così come i periodi di tirocinio che solitamente seguono le iniziazioni, possono essere brevi o possono estendersi per un periodo considerevole di tempo. Le esperienze iniziatiche possono includere rappresentazioni di riduzione a scheletro, morte e rinascita, oppure figure di volo magico con ampie scene di rivelazione, ma più spesso non comprendono nessuno di questi elementi.

L'acquisizione del potere sciamanico viene comunemente accompagnata dalla rivelazione di un oggetto di potere o di un altro mezzo attraverso il quale oggettivare, rivelare e prender contatto con il potere spirituale. Ci sono infinite varietà di oggetti di potere utilizzati dagli sciamani dell'America settentrionale. Tali oggetti vengono solitamente indicati con termini indigeni che sono comunemente tradotti come «medicina». Il potere e l'accesso al potere possono anche assumere la forma di formule, incantesimi e canzoni. Particolari oggetti di potere e canti speciali caratterizzano anche coloro che sono gli alleati di uno spirito guardiano. La presenza del potere si manifesta con il suo uso all'interno di qualcuna delle molte funzioni sciamaniche e, occasionalmente, in certe manifestazioni di potere fortemente drammatizzate che fanno uso della prestidigitazione.

In tutta l'America settentrionale, guarire è la funzione e l'impiego più importante del potere spirituale. Le teorie più comuni e diffuse sulla malattia sono quelle dell'intrusione di un oggetto e della perdita dell'anima. Secondo la prima teoria, la malattia si manifesta quando un oggetto che ostacola la salute penetra nel corpo. Per

lo più si crede che l'intrusione di un oggetto sia la conseguenza di una volontà malevola: tale intrusione viene allora attribuita a incantesimi e stregonerie; ma talora viene vista semplicemente come l'oggettivazione, o anche la personificazione, di una malattia. La relativa cura prevede, in genere, una tecnica di succhiamento, nel corso della quale il guaritore, in estasi o meno, succhia via l'oggetto dal corpo del malato, applicando uno strumento, come un tubo, un corno, oppure direttamente la bocca, nel punto in cui viene diagnosticata la presenza dell'oggetto stesso. Una volta rimosso, l'oggetto può essere o meno esibito davanti a tutti per dimostrare il successo della terapia. La perdita dell'anima, l'altra teoria sulla malattia, si fonda in realtà su numerose e spesso complesse teorie sull'anima o sulle forme di esistenza che possono essere separate dal corpo o essere estratte e sottratte da esso. Voli magici in stato di *trance*, viaggi dello spirito in forme più o meno drammatizzate e recitazioni varie di preghiere sono tra le tecniche utilizzate per rintracciare e riportare indietro l'anima o la forma di vita, recuperando così la salute e l'esistenza.

Varie altre funzioni sono comuni tra gli sciamani dell'America settentrionale: il controllo del tempo atmosferico; alcune funzioni collegate alla caccia, come la divinazione e gli incantesimi sulla selvaggina e l'intercessione presso il Signore o la Signora degli animali; funzioni relative alla guerra; pratiche generiche di chiaroveggenza e divinazione, come la diagnosi di malattie, la previsione del futuro e il ritrovamento di oggetti smarriti. Queste funzioni sono solitamente, ma non sempre, secondarie rispetto a quella della guarigione. Nonostante che la maggior parte delle azioni sciamaniche presenti chiaramente uno scopo benevolo in termini sociali, lo sciamano viene comunemente visto nell'ambito della sua società come potenzialmente, se non effettivamente, malvagio. I poteri sciamanici, infatti, possono essere utilizzati per stregonerie, incantesimi o vendette, sia per iniziativa dello sciamano che per ordine di altri.

Le esibizioni sciamaniche prevedono talora l'uso di linguaggi esoterici, attraverso i quali gli sciamani comunicano con gli spiriti. In alcune culture, inoltre, gli sciamani si servono di interlocutori o di assistenti che interpretano per i presenti i loro discorsi.

La caratteristica attrazione che lo sciamano prova per il misticismo costituisce spesso un tratto distintivo della sua personalità. Il ruolo dello sciamano nella società varia grandemente, da quello di eccentrico isolato ai margini della società a quello di guida e maestro al centro effettivo dell'autorità e della struttura politica della società. Molto spesso una comunità manifesta un atteggiamento ambivalente nei confronti dei suoi sciamani. Se da una parte essi vengono apprezzati e stimati come individui della massima importanza, dall'altra vengono temuti ed evitati a causa dei poteri che controllano.

Alcune culture dell'America settentrionale escludono totalmente le donne dalle funzioni sciamaniche, mentre in altre culture, soprattutto in quelle della California settentrionale, le donne addirittura predominano; nondimeno, nella regione nel suo insieme gli sciamani tendono a essere più frequentemente maschi.

Aree culturali. Lo sciamanismo e le relative pratiche e credenze sono ampiamente rappresentati nell'America settentrionale. La seguente breve rassegna presenta, ordinati per aree culturali, alcuni dei principali fenomeni religiosi dell'America settentrionale che possono essere considerati come sciamanismo o vanno a esso strettamente correlati.

Le tribù degli Inuit (Eschimesi), della costa come dell'interno, presentano alcune figure che ricordano da vicino gli sciamani siberiani, con cui del resto è probabile un legame storico. Gli sciamani inuit, che lavorano individualmente o in gruppo, utilizzano tecniche di estasi, oppure rappresentazioni drammatiche e la chiaroveggenza per aiutare coloro che necessitano di una cura e per favorire la comunità controllando il tempo atmosferico e procurando la selvaggina per la caccia. Voli magici e trasformazioni in esseri spirituali sono caratteristici degli sciamani inuit; essi costituiscono anche il tramite attraverso cui parlano gli spiriti. Il potere spirituale si manifesta in occasione dei combattimenti tra sciamani e attraverso l'uso della prestidigitazione, nel corso di certe rappresentazioni drammatiche.

Le tribù stanziate lungo la Costa nordoccidentale presentano complicate pratiche sciamaniche. La *trance* è comune sia alle esperienze iniziatiche che alle esibizioni sciamaniche, anche se le tecniche di estasi non appaiono utilizzate dovunque nella regione o da tutti gli sciamani di una particolare comunità. Anche se quella di guarire costituisce la loro funzione più importante, gli sciamani assolvono anche ad altre funzioni, come quella di preservare le provviste di cibo e, in tempi antichi, quando si combattevano guerre, di indebolire il nemico. I grandi cicli rituali dell'inverno comprendono parecchie feste sciamaniche, durante le quali gli sciamani a gruppi esibiscono i loro poteri spirituali. Gli sciamani salish, ad esempio, rappresentano spesso in forma drammatizzata il pericoloso viaggio in canoa verso il mondo degli spiriti, dove essi infine combattono per riportare indietro l'anima dispersa di un sofferente. Nella regione vengono spesso impiegate tecniche di succhiamento per rimuovere gli oggetti malefici. All'interno di questa area si incontrano, comunque, notevoli varianti.

Le pratiche sciamaniche della Costa nordoccidentale presentano una certa continuità con quelle delle aree

adiacenti del Grande Bacino, dell'Altopiano (Columbia-Fraser Plateau) e della California settentrionale. Le tecniche di succhiamento sono comunemente diffuse e a volte è presente l'impiego di tecniche estatiche. Si crede che il costume degli sciamani abbia molto potere e che sia un veicolo attraverso il quale la tradizione sciamanica viene trasmessa dall'uno all'altro individuo.

Nell'area del Plateau gli sciamani, maschi e femmine, utilizzando canti e formule nel corso delle celebrazioni rituali, provvedono a varie necessità. La malattia viene in genere attribuita a stregoneria o agli spettri e l'opera degli sciamani mira a combattere queste forze malefiche. I movimenti profetici e millenaristici che sorsero nel XIX secolo, fino a culminare nel movimento della Danza degli Spiriti del 1890, si svilupparono appunto a partire da un retaggio religioso sciamanico. Elementi dello sciamanismo influenzarono infine anche la religione degli shaker, che sorse in questa medesima area. [Vedi *DANZA DEGLI SPIRITI*; vedi anche *AMERICA SETTENTRIONALE, RELIGIONI DELL'*, articolo *Movimenti moderni*].

Tra gli Indiani delle Pianure e delle Praterie, vi sono molti tipi di stregoni e di individui sacri. Digiunare e pregare nella ricerca di un potere spirituale sono pratiche diffuse e, nonostante la maggior parte delle tribù di queste regioni distingua il ricevente individuale di uno spirito guardiano dalle figure sciamaniche, tra questi personaggi vi è una certa contiguità. Il potere spirituale si può manifestare in varie forme, ad esempio in occasione di un rito pubblico, in una decorazione della tenda o della capanna, in abiti particolari o nei «sacchetti» magici. Questi ultimi risultano particolarmente importanti, in quanto sono sedi di poteri spirituali; essi vengono conservati dalla comunità e tramandati di generazione in generazione.

Gli sciamani di queste tribù assolvono a molte funzioni, agendo sia individualmente che radunati in gruppi o società. Oltre che per le guarigioni, essi erano importanti anche per le vittorie in guerra e durante la caccia, in cui stregavano e attiravano la selvaggina. I loro poteri di chiaroveggenza e di profezia vengono ancora oggi utilizzati in alcune forme di riti della Capanna degli spiriti o della Tenda che si scuote. In occasione di tali riti, lo sciamano «legge» i messaggi che gli comunicano gli spiriti attraverso il tremare della tenda oppure mediante l'apparizione di piccole luci lampeggianti.

Il Midewiwin, la «Grande Società di Medicina», rappresenta una parte importante dei sistemi religiosi, sociali, politici ed economici degli Algonchini e di altre tribù della regione dei Grandi Laghi. Le pratiche di iniziazione del Midewiwin richiedono l'uccisione dell'iniziato, che viene poi riportato in vita come membro rinato della società. Il Midewiwin comprende diversi livelli di figure sciamaniche. Le procedure di guarigione sono complesse e coinvolgono molti membri della comunità.

Le attività sciamaniche che assumono importanza per le tribù delle Grandi Foreste nordorientali e sudoccidentali sono assai varie. Le prime testimonianze relative ad alcune di tali attività risalgono ai missionari gesuiti del XVII secolo. Per alcune tribù della parte orientale di quest'area, gli sciamani provvedevano alle necessità dei gruppi familiari. I costumi e gli accessori, in molte di queste tribù, erano riccamente decorati. Gli sciamani tendevano a specializzarsi nelle loro funzioni: guarigione, controllo del tempo atmosferico oppure caccia. Tra i Seneca esistono alcune «società del dolore», composte da tutti coloro che sono stati guariti.

La regione sudoccidentale si presenta culturalmente e storicamente complessa. Tra i Pueblo esistono sia sciamani che sacerdoti, anche se a volte i loro ruoli vengono a sovrapporsi. Gli sciamani possono partecipare oppure restare in disparte durante le rappresentazioni rituali che sono caratteristiche delle tribù dei Pueblo. L'integrazione, che però resta anche distinzione, delle attività e delle funzioni sciamaniche in contesti intensamente comunitari è importante per la comprensione di queste culture e delle loro religioni.

La religione dei Navajo si impernia su concezioni relative alla salute. Riti di guarigione straordinariamente complessi, che possono durare anche otto giorni e nove notti, vengono celebrati da individui che imparano, durante l'apprendistato, le innumerevoli canzoni, preghiere e procedure rituali, insieme alle relative tradizioni narrative. In genere le cerimonie costituiscono la cura di malattie diverse, i cui sintomi, comunque, siano in qualche modo associabili.

Tra i Pima dei territori sudoccidentali, gli sciamani curano molti tipi di malattie, attribuite a forze spirituali identificate con animali e altre forme naturali. La cura è privata e comprende succhiamento, musica e canto.

In epoca recente, in Oklahoma e in altre aree in cui gli Indiani d'America hanno sperimentato un significativo contatto intertribale oltre al contatto con i bianchi, sono comparse alcune forme nuove di sciamanismo, che appaiono rivolte alle difficoltà e ai pericoli legati all'acculturazione.

Lo sviluppo e la diffusione del culto del peyote, legalmente organizzato nel XX secolo nella Native American Church, si radicano anch'essi in una più antica tradizione sciamanica. Questo movimento religioso provvede ad alcuni dei bisogni ai quali soddisfa anche lo sciamanismo; le sue tecniche e le sue pratiche appaiono spesso simili a quelle dello sciamanismo. [Vedi *AMERICA SETTENTRIONALE, INDIANI DELL'*, articolo *Indiani delle Pianure*].

Questa breve rassegna è forse solo in grado di suggerire l'estensione, la complessità e l'importanza dello sciamanismo tra le popolazioni tribali dell'America settentrionale. Sotto molti riguardi, lo studio dello sciamanismo nell'America settentrionale non si è ancora sviluppato. La pubblicazione dell'opera fondamentale M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1951 (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1974) ampliò notevolmente l'interesse per lo studio dello sciamanismo come fenomeno religioso di diffusione mondiale, ma ha avuto un impatto relativamente ridotto sullo studio dello sciamanismo dell'America settentrionale. Viceversa, l'esame delle pratiche religiose dell'America settentrionale che noi abbiamo definito «sciamanismo» ha avuto un impatto ridotto sullo studio più generale dello sciamanismo.

Lo sciamanismo dell'America settentrionale solleva pertanto molti importanti problemi, che costituiscono una sfida feconda allo studio di un fenomeno diffuso in tutto il mondo.

BIBLIOGRAFIA

Le principali proposte di definizione di sciamanismo che riguardano anche l'America settentrionale sono: Å. Hultkrantz, *Spirti Lodge, a North American Shamanistic Séance*, in C.-M. Edsman (cur.), *Studies in Shamanism*, Stockholm 1962, pp. 32-68; e Å. Hultkrantz, *A Definition of Shamanism*, in «Temenos», 9 (1973), pp. 25-37. Nel secondo articolo le «tecniche dell'estasi» sono proposte come criterio necessario, pervenendo così alla conclusione che la maggior parte delle pratiche dell'America settentrionale costituisce uno pseudosciamanismo, dal momento che l'estasi non è diffusa. K.M. Stewart, *Spirit Possession in Native America*, in «Southwestern Journal of Anthropology», 2 (1946), pp. 323-39, tenta di mostrare che gli stati estatici e gli altri stati di *trance*, che l'autore definisce arbitrariamente «possessione», erano ampiamente diffusi nell'America settentrionale, ma un esame più attento dei suoi dati rivela che l'estasi nello sciamanismo ricorre raramente al di là della costa subartica e nordoccidentale.

Gli studi comparativi di vasto respiro sullo sciamanismo sono in numero estremamente limitato. L.L. Leh, *The Shaman in Aboriginal North American Society*, in «University of Colorado Studies», 21 (1934), pp. 199-263, è un'analisi relativamente ampia strutturata per aree geografiche. W.Z. Park, *Shamanism in Western North America*, Evanston/Ill. 1938, rist. New York 1975 raffronta lo sciamanismo dei Paviotso (Paiute settentrionali) con le pratiche sciamaniche dell'America nordoccidentale.

La fonte principale per lo studio dello sciamanismo dell'America settentrionale è la testimonianza etnografica. Per quanto risulti irregolare sotto molti punti di vista, essa include spesso materiale abbondante sullo sciamanismo. Studi esemplari che si incentrano sulle pratiche sciamaniche di una singola tribù sono: il lavoro già citato di Park sui Paviotso; D.M. Bahr et al., *Piman Shamanism and Staying Sickness*, Tucson 1974; Fr. Boas, *Religion of Kwakiutl Indians*, II, *Translations*, New York 1930; D.E. Jones, *Sanapia, Comanche Medicine Woman*, New York 1972.

SAM D. GILL

Lo sciamanismo nell'America meridionale

Per taluni particolari della cosmologia, del rito e degli accessori, lo sciamanismo nell'America meridionale si è chiaramente configurato in base alle condizioni ambientali locali e ai processi storici e culturali locali, e a essi si è adattato. Nondimeno, nel suo universo mentale e nelle sue dialettiche e tecniche del sacro, lo sciamanismo dell'America meridionale presenta analogie non soltanto nell'ambito del subcontinente, ma anche con lo sciamanismo dell'America settentrionale, dell'Artico e della Siberia, rivelando rapporti storici che devono risalire alle prime popolazioni delle Americhe. Tutto ciò indica che l'ideologia di fondo dello sciamanismo può essere sufficientemente legata alla condizione umana tanto da aver favorito la sua sopravvivenza a enormi distanze di tempo, spazio, ambiente e contesto sociale.

Motivi dell'estasi. Lo sciamanismo e la religione tra i Selk'nam (Ona), gli Yahgan (Yamana) e gli Alacaluf (Halakwulup) della Terra del Fuoco, nella parte più meridionale dell'America – popoli tutti probabilmente discesi dai primi migratori nel subcontinente – sembrano rappresentare sopravvivenze di sistemi ideologici arcaici. Molti dei tratti arcaici, tuttavia, compaiono anche – a volte attenuati o coperti da elaborazioni derivanti da influenze esterne o da dinamiche interne, spesso modificati di poco rispetto alle loro forme ancestrali – nell'intero continente sudamericano, comprese le aree delle alte culture delle Ande. Questi tratti comuni comprendono noti motivi dello sciamanismo siberiano e inuit (eschimese): vocazione mistica; malattia iniziatica; riduzione a scheletro, smembramento e contemplazione da parte dello sciamano delle proprie ossa; reclutamento di assistenti soprannaturali; cristalli di rocca come manifestazione di spiriti protettori; matrimonio con spiriti femminili o, nel caso di sciamani donna, con spiriti maschili; «rapimento» dell'anima; malattia dovuta alla perdita dell'anima o all'intrusione nel corpo di «proiettili» morbosi attraverso metodi magici e, viceversa, ripristino della salute, nel primo caso attraverso il recupero dell'anima smarrita o rapita del paziente a opera dello sciamano, nel secondo attraverso il succhiamento dell'oggetto estraneo causa della malattia; mondo superiore e mondo inferiore stratificati, attraverso i livelli dei quali lo sciamano viaggia in un volo celeste o in una discesa nelle regioni sotterranee; alberi del mondo come sostegni del cielo con associazioni sia falliche

che uterine; grandi Primi Sciamani tra gli antenati oppure eroi culturali come sciamani/trickster; divinazione di eventi futuri, tempo atmosferico o condizioni favorevoli alla caccia.

Di primaria importanza ovunque è la *trance* estatica, ottenuta principalmente mediante l'uso di allucinogeni vegetali, durante la quale lo sciamano proietta la sua anima nei mondi dell'Aldilà, e dalla quale fa ritorno con notizie del defunto, con gli auspici delle potenze superiori, con la propria conoscenza accresciuta e con la conferma della geografia e della cosmologia in base alle quali la comunità ordina il suo ambiente sociale e soprannaturale. Questa conoscenza rende lo sciamano indispensabile al mantenimento dell'equilibrio sociale e metafisico e giustifica il suo ruolo quasi di capo in società che per altro verso sono propriamente prive dell'autorità di un capo. Come è stato dimostrato dal lavoro di Johannes Wilbert tra i Warao, una popolazione di pescatori del delta dell'Orinoco, anche tra le popolazioni preagricole e tra quelle allo stadio iniziale dell'orticoltura, le cosmologie sciamaniche e i modelli cosmici costruiti sui comuni fondamenti di una arcaica visione del mondo sciamanica, che accomunerebbe tutte le popolazioni di Indios del continente, possono raggiungere vertiginosi livelli di complessità. Studi recenti di Wilbert e di altri (ad esempio il lavoro dell'etnologo svizzero Gerhard Baer tra i Matsigenka del Perù orientale) confermano il ruolo centrale dello sciamano nell'intero spettro della vita indigena, dalla religione, dal rito e dalla guarigione fino all'organizzazione sociale e a quella politica.

Caratteristiche specifiche. Nonostante alcuni motivi comuni dello sciamanismo dell'America meridionale sembrino costituire sopravvivenze di un universale substrato arcaico, lo sciamanismo nel subcontinente mostra taluni tratti culturali specifici delle regioni tropicali del Nuovo Mondo che si rivelano come minimo altrettanto significativi.

Il sonaglio. Tra queste caratteristiche distintive si colloca la sostituzione del tamburo con il sonaglio di zucca come strumento di percussione indispensabile alle arti sciamaniche nella maggior parte dell'America meridionale. Anche dove continua a sussistere il tamburo dello sciamano, come tra i Mapuche o gli Araucani dell'Argentina e del Cile, esso viene generalmente usato in combinazione con il sonaglio. Il simbolismo e le funzioni del sonaglio sono varie e complesse, ma in generale essi sono paralleli alle funzioni del tamburo sciamanico, compresa la connessione con l'albero del mondo inteso come *axis mundi.* In effetti, in modo ancora più evidente rispetto all'iconografia del tamburo dello sciamano siberiano, la zucca cava rappresenta il cosmo; il bastone che la perfora e che funge da impugnatura simboleggia l'albero del mondo come sentiero cosmico. Le piccole pietre o i semi contenuti all'interno del sonaglio, a loro volta, rappresentano le anime degli antenati e gli spiriti che lo sciamano attiva scuotendo lo strumento. Il suono del sonaglio, in combinazione con i canti che lo sciamano ha imparato dagli spiriti, lo rendono capace di concentrare i suoi poteri per il volo o per la discesa nell'Aldilà. Nonostante l'importanza e la complessa ideologia relativa a questo strumento che caratterizza lo sciamanismo dell'America centrale e meridionale, la letteratura in materia si rivela povera, con la rilevante eccezione dello studio di Wilbert sull'*hebumataro* ornato di piume, il «sonaglio degli spiriti» dello sciamano dei Warao (1973-1974).

Il giaguaro. Un altro tratto specifico dei tropici americani è l'identificazione qualitativa tra lo sciamano e il giaguaro (*Felis onca*). Questo motivo dominante valica i confini linguistici, geografici, culturali del subcontinente; in epoca precolombiana si estendeva alle alte culture del Messico. Un altro motivo guida è poi l'utilizzazione diffusa di una delle più potenti piante psicoattive usata come «tecnica estatica», non soltanto da parte degli sciamani, ma, in specifici contesti rituali, da parte di una più ampia comunità di adulti sotto la guida dello sciamano. La trasformazione in giaguaro e l'uso di piante allucinogene, a loro volta, risultano ideologicamente così come empiricamente collegate.

Nei sistemi di credenze di molti Indios dell'America meridionale, gli sciamani, soli tra i loro compagni, possono trasformarsi a loro piacimento in giaguari, dei quali possiedono le qualità intrinseche; viceversa, i giaguari possono anche non essere animali, ma sciamani trasformati, oppure portatori delle anime di sciamani defunti. Pertanto, uccidere un giaguaro comporta seri rischi soprannaturali. Testimoniata dai primi viaggiatori, questa credenza sopravvive ancor oggi. Così, i Tacana della Bolivia orientale dissero all'etnologa tedesca Karin Hissink nel 1952 che i loro *yanaconas* (sciamani) si trasformano regolarmente nel loro *alter ego* giaguaro attraverso tecniche come il salto mortale o l'assunzione di tabacco allucinogeno. Theodor Koch-Grünberg, che viaggiò molto tra gli Indios del Brasile settentrionale e del Venezuela (1911-1913), riferì che tutti gli sciamani che egli aveva incontrato o di cui aveva sentito parlare si identificavano con il giaguaro. Tutti conoscevano tecniche per trasformarsi in giaguaro, tra le quali ricordiamo l'indossare pelli, zampe o denti di giaguaro e l'intossicazione attraverso piante psicoattive. Gli sciamani dei Maquiritare (Yecuana) credevano che particolari sedili scolpiti a immagine della loro controparte animale in forma di giaguaro fossero indispensabili alla loro arte magica.

L'identificazione concettuale dello sciamano e del giaguaro appare confermata dalla linguistica. Koch-

Grünberg scoprì che tutti i gruppi di lingua betoi impiegavano termini identici, o strettamente connessi, per indicare lo sciamano e il giaguaro. I Dätuana, ad esempio, chiamano lo sciamano *djaika* e il giaguaro *dzaja*. Anche se le tribù (circa trenta) che appartengono alla famiglia linguistica tucano si dividono in un gruppo occidentale e in uno orientale, con limitati contatti reciproci, tutte identificano gli sciamani con i giaguari e la maggior parte di esse utilizza termini identici o tra loro strettamente connessi per designare gli uni e gli altri. Ute Bödiger riferì nel 1965 che il termine comune per designare lo sciamano e il giaguaro tra i Siona era *yai* e tra i Coreguaje *dyai*. Dal momento che gli sciamani siona sono giaguari in forma umana, nessun giaguaro li attacca mai; tutto quel che essi devono fare per difendersi quando si imbattono in un giaguaro è esclamare: «Il mio nome è Yai!». Gli Huitoto, la cui lingua è considerata indipendente dai linguisti e la cui cultura appare intermedia tra quella dei cacciatori paleoindios e quella dei coltivatori neoindios della foresta tropicale, chiamano i loro sciamani *ikodyai*, termine che deriva da due parole tucano, *dyai* (giaguaro) e *iko* (anima). Irving Goldman (1963) riferisce che i Cubeo tucano distinguono due tipi di sciamano, il *pariekokü*, vale a dire l'«uomo del potere», e lo *yavi*, vale a dire il «giaguaro». Quest'ultimo gode di un grande prestigio: ogni *yavi* è un *pariekokü*, ma non ogni *pariekokü* è uno *yavi*.

Simbolismo dell'uccello. Anche varie altre specie animali ricoprono un ruolo simbolico più o meno importante nello sciamanismo, accanto al grande felino della giungla. Tra questi occupa una posizione di rilievo l'aquila arpia (*Harpia harpyja*) e i suoi parenti stretti. Il suo ruolo di *alter ego* di uno sciamano venne per la prima volta analizzato nei particolari nel 1962, dall'etnologo tedesco Otto Zerries; nel 1977 la sua allieva Hildegard Matthäi fece seguito con uno studio sul ruolo generale dei rapaci tra gli Indios sudamericani non andini, con particolare attenzione all'aquila arpia e all'avvoltoio reale, *Sarcoramphus papa*. L'ecologia di questi uccelli che volano ad alta quota e che si cibano di carogne si adatta particolarmente bene a un ruolo simile a quello sciamanico, di mediatori tra le sfere celesti e quelle sotterranee. Il vivace piumaggio dei pappagalli, delle are e di altri spettacolari uccelli della foresta tropicale si trova frequentemente impiegato per corone e bacchette di piume o per bastoncini da preghiera; in questo caso il simbolismo si estende, oltre a quello del volo sciamanico, a quello della luce. Così, Gerhard Baer (1978) riferisce che l'acconciatura di piume dello sciamano dei Matsigenka «dà luce e splendore» durante la seduta notturna, proprio come le corone di piume del sole, della luna, degli esseri stellari personificati e degli spiriti. La luce, che lo sciamano può anche attivare per mezzo di allucinogeni e di canti, a sua volta, rappresenta una comunicazione potenziata tra le sfere umane e quelle extraumane. Lo sciamano dei Matsigenka annovera molti uccelli tra i suoi spiriti protettori e uno, il nibbio dalla coda di rondine, *Elanoides fortificatus* – o, più correttamente, il suo spirito femminile (*i'nato*, «sua Madre») – è il suo protettore più importante. Questo uccello è noto come *i'vanki*, che significa «la sua ala». All'altro lato del subcontinente, i Warao del Venezuela attribuiscono allo stesso uccello l'istituzione dello sciamanismo del *bahana*, una delle più importanti categorie di sciamani, il cui principale interesse è la riproduzione umana, con i relativi riferimenti biologici, psicologici e sociali.

È tuttavia il giaguaro che predomina tra le immagini dello sciamanismo dell'America meridionale, forse perché come lo sciamano, e a differenza di quasi tutte le altre specie, non sembra essere confinato dalla sua natura a un regno cosmico o a una nicchia ecologica. Si tratta di un animale notturno che vive nelle grotte, comportamenti questi che lo associano con l'oltretomba. Il giaguaro caccia soprattutto sulla terraferma, ma si adatta altrettanto bene all'acqua: è un nuotatore tanto esperto quando caccia pesci e selvaggina acquatica che molte mitologie indiane narrano di potenti «giaguari d'acqua», che trascorrono la vita nell'oltretomba acquatico a cui soltanto gli sciamani hanno accesso. Infine, alla stessa maniera dello sciamano che sale sull'albero metaforicamente considerato l'asse del mondo, anche il giaguaro sa arrampicarsi agilmente sui grandi alberi della foresta.

Presso alcune tribù, il giaguaro presenta anche potenti associazioni sessuali dualistiche. Come la sua controparte umana, il giaguaro risulta pertanto un mediatore *par excellence*. Gli studi più dettagliati sul complesso sciamano-giaguaro sono quelli condotti dall'antropologo colombiano Gerardo Reichel-Dolmatoff presso i Desana tucano del fiume Uaupés nell'Amazzonia nordoccidentale, in Colombia. Il suo lavoro del 1975, *The Shaman and the Jaguar*, presenta il complesso della trasformazione giaguaro-sciamano e la loro interdipendenza con certe piante allucinogene in un particolare contesto sociale e ideologico.

Piante allucinogene. Reichel-Dolmatoff scoprì che tra i Desana «praticamente tutte le attitudini e le pratiche sciamaniche» si basano sulla *trance* estatica indotta da potenti piante allucinogene, soprattutto lo *yage*, un'infusione della vite *Banisteriopsis caapi*. La stessa bevanda viene chiamata *ayahuasca* dalle popolazioni andine di lingua quechua. Specialmente nell'Amazzonia peruviana, l'*ayahuasca* viene spesso utilizzata congiuntamente a una o più specie di *Brugmansia* (una forma arborea della famosa datura arbustiforme tradizionalmente usata

dagli Indios in Messico e, nell'America settentrionale, dalle popolazioni indigene della California, del Nevada e delle regioni sudoccidentali), come anche a succo condensato di tabacco. Lo sciamano matsigenka può servirsi dell'una o dell'altra tecnica, come pure di entrambe, nei riti di guarigione. Come *Banisteriopsis*, anche le diverse specie di *Brugmansia* hanno il loro spirito «Madre», i cui figli vengono reclutati dallo sciamano in qualità di aiutanti (Baer, 1978).

Insieme allo *yage* gli Indios sudamericani hanno scoperto le proprietà psicoattive di molte altre specie, che vengono utilizzate sole o in miscele per intensificare o, altrimenti, modificare l'esperienza metafisica. L'etnobotanico Richard Evans Schultes e i suoi collaboratori hanno identificato tra le ottanta e le cento piante allucinogene diverse usate attualmente o in passato dai Nativi americani, la maggior parte nell'America meridionale. Di particolare interesse risultano varie specie di potente tabacco da fiuto, tra cui quelle derivate dai semi di *Anadenanthera peregrina* e della specie sorella *A. colubrina*, e dalla parte interna della corteccia degli alberi del genere *Virola*, con miscele di materiali tratti da altre piante. Le prime sono leguminose imparentate alle acacie e alle mimose; il secondo, come la noce moscata, nota spezia originaria del Vecchio Mondo, è imparentato alle *Myristicaceae*. I tabacchi derivati da *A. peregrina* venivano usati nei riti sciamanici degli Indios Arawak quando Colombo sbarcò per la prima volta alle Antille; Colombo e i suoi uomini erroneamente scambiarono per tabacco la potente polvere. *Anadenanthera colubrina* era, ed è tuttora, impiegata dagli Indios andini come l'intossicante rituale noto come *huilca*. Lo *huilca* è presumibilmente il tabacco da fiuto usato dagli antichi abitanti preagricoli della costa peruviana, dove Junius Bird riportò alla luce i più antichi accessori da fiuto, che dall'America meridionale si sono poi diffusi ovunque – una tavoletta da fiuto in osso di balena e una cannuccia di osso d'uccello risalenti al II millennio a.C.

Popolazioni native quali i diversi sottogruppi degli Yanoama dell'Orinoco superiore, fino a tempi recenti una delle ultime società pure di cacciatori e raccoglitori dell'America meridionale, utilizzano tabacchi da fiuto intossicanti ottenuti principalmente raschiando la parte interna della corteccia di *Virola*, i cui effetti sul sistema nervoso centrale vengono attivati con l'aggiunta di certe sostanze derivate da altre piante. Una conoscenza così sofisticata delle piante è indizio di una lunga sperimentazione.

Testimonianze archeologiche e iconografiche hanno permesso di datare a più di 3.000 anni fa l'uso rituale e la divinizzazione di un'altra importante pianta allucinogena sudamericana in uso ancora oggi, il cactus di San Pedro (*Trichocereus pachanoi*), che contiene mescalina (Sharon, 1978). Ora ampiamente usato da una categoria di guaritori popolari meticci, la cui pratica comprende simboli e tecniche ereditati dallo sciamanismo indigeno tradizionale, il cactus di San Pedro si trova dipinto, significativamente in associazione con il giaguaro, su antiche ceramiche peruviane e su tessuti della civiltà Chavin, documenti che risalgono alla fine del II millennio a.C. Un po' più tardi, gli scultori di ceramiche della fiorente civiltà Nasca, all'inizio del I millennio a.C., personificarono il cactus di San Pedro facendone un essere soprannaturale, dalla cui fronte si stagliava, simile a delle corna, un enorme cactus colonniforme. Come altri allucinogeni dell'Amazzonia, la bevanda ricavata dal cactus di San Pedro viene usata insieme al succo di tabacco e si somministra solitamente attraverso le narici. In effetti, il tabacco (*Nicotiana*, soprattutto *N. rustica* e *N. tabacum*, entrambe specie originarie dell'America meridionale) riveste un ruolo importante nell'intossicazione rituale, più spesso in combinazione con un'altra specie psicoattiva considerata di primaria importanza nell'esperienza estatica. Meno di frequente il tabacco è la pianta trasformatrice della coscienza per eccellenza. Un primo esempio è costituito dallo sciamanismo del tabacco dei Warao venezuelani, fenomeno del quale Wilbert (1972, 1975) è lo studioso principale. Ma anche quando il tabacco non costituisce l'attivatore primario della *trance* estatica degli sciamani, esso risulta concettualmente legato allo sciamano. Così, il termine matsigenka che indica il tabacco è *seri* e quello che indica lo sciamano è *seripigari* (Baer, 1976). [Vedi anche *FUMO* e *TABACCO*].

Gli allucinogeni e la ricerca sciamanica della visione. Al quesito sul perché gli Indios dell'America meridionale, così come gli Indiani dell'America settentrionale, abbiano sviluppato un tale straordinario interesse per gli allucinogeni vegetali, l'ipotesi dell'antropologo Weston La Barre fornisce un'eccellente risposta: i loro antenati, in quanto portatori di un'arcaica tradizione sciamanica di origine asiatica che dava importanza all'esperienza della *trance*, arrivarono nel Nuovo Mondo inclini a esplorare l'ambiente alla ricerca di piante capaci di innescare tale esperienza. Le religioni dei Nativi d'America, suggerì La Barre nel 1970, comprese quelle delle grandi civiltà precolombiane dell'America centrale e meridionale, sono o furono essenzialmente sciamaniche e possono essere pertanto considerate come estensioni nel Nuovo Mondo di antecedenti mesolitici e anche paleolitici dell'Asia nordorientale. Lo sciamanismo attribuisce fondamentale importanza alla ricerca delle visioni estatiche.

In alcune aree dell'America settentrionale, la tecnica preferita per la ricerca delle visioni fu senza dubbio la deprivazione sensoriale, la veglia solitaria, l'autotortura

e altre «tecniche estatiche» di tipo non chimico. In altre aree, specialmente ai tropici, gli sciamani devono aver esplorato il nuovo ambiente fin dall'inizio non soltanto alla ricerca di flora potenzialmente terapeutica, ma anche di specie capaci di alterare la coscienza e, come tra i Desana colombiani, almeno temporaneamente e in contesti rituali rigidamente strutturati, di conferire anche a persone comuni capacità altrimenti riservate agli specialisti del sacro. Universalmente il particolare potere di queste piante fu, ed è, attribuito non a sostanze chimiche, ma alla natura divina della specie, vale a dire allo spirito, maschile o femminile, che si credeva risiedesse nella singola pianta. In un certo senso l'uso comune di piante sacre psicoattive rappresenta, come la ricerca di visioni nell'America settentrionale, una «democratizzazione» dell'esperienza sciamanica, simile al consumo rituale comunitario, tra gli indigeni siberiani, del fungo agarico *Amanita muscaria*, praticato sotto la guida dello sciamano. Tuttavia, anche dove una parte relativamente cospicua dei maschi adulti rivendica poteri sciamanici, o dove, come tra i Desana o gli Yanoama, la maggior parte degli uomini assume l'allucinogeno rituale, quegli individui che sono stati misticamente reclutati come specialisti della religione e come «tecnici del sacro» – i veri sciamani – restano unicamente i mediatori indispensabili tra il mondo degli uomini e le potenze superiori del mondo naturale e soprannaturale e del resto dell'universo.

[Vedi anche *GIAGUARO*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

G. Baer, *A Particular Aspect of Matsigenka Shamanism (Eastern Peru). Male-Female Ambivalence*, in *Actas del XLI Congreso International de Americanistas*, México 1976, III, pp. 114-21.

G. Baer, *Religion y Chamanismo de los Matsigenka (Este Verna-no)*, in «Amazonia Peruana», 2 (1978), pp. 101-38.

G. Baer e W.W. Snell, *An Ayahuasca Ceremony among the Matsigenka (Eastern Peru)*, in «Zeitschrift für Ethnologie», 99 (1974), pp. 63-80.

M.A. Bartholomé, *Shamanism among the Avá-Chiripá*, in D.L. Browman e R.A. Schwarz (curr.), *Spirits, Shamans, and Stars. Perspectives from South America*, New York 1979, pp. 95-148.

Ute Bödiger, *Die Religion der Tukano im nordwestlichen Amazonas*, Köln 1965 (Kölner ethnologische Mitteilungen, 3).

M. Dobritzhofer, *An Account of the Apibones, an Equestrian People of Paraguay* (1784), I-III, London 1822.

P.T. Furst, *Hallucinogens and Culture*, San Francisco 1976 (trad. it. *Allucinogeni e cultura*, Roma 1981).

I. Goldman, *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*, Urbana/Ill. 1963 (Illinois Studies in Anthropology, 2).

Karin Hissink e A. Hahn, *Die Tacana. Ergebnisse der Frobenius-Expedition nach Bolivien 1952 bis 1954*, I, *Erzählungsgut*, Stuttgart 1961.

Th. Koch-Grünberg, *Vom Roroima zum Orinoco*, III, *Ethnographie*, Stuttgart 1923.

W. La Barre, *Old and New World Narcotics. A Statistical Question and an Ethnological Reply*, in «Economic Botany», 24 (1970), pp. 73-80.

Hildegard Matthäi, *Die Rolle der Greifvögel, insbesondere der Harpye und des Königsgeiers, bei ausserandinen Indianern Südamerikas*, Hohenschäftlarn 1977.

A. Métraux, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris 1967 (trad. it. *Religioni e riti magici indiani nell'America Meridionale*, Milano 1971).

G. Reichel-Dolmatoff, *The Shaman and the Jaguar. A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*, Philadelphia 1975.

R.E. Schultes, *An Overview of Hallucinogens in the Western Hemisphere*, in P.T. Furst (cur.), *Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens*, New York 1972, pp. 3-54.

R.E. Schultes e A. Hofmann, *The Botany and Chemistry of Hallucinogens*, Springfield/Ill. 1973.

D. Sharon, *Wizards of the Four Winds. A Shantan's Story*, New York 1978.

J. Wilbert, *Tobacco and Shamanistic Ecstasy among the Warao Indians of Venezuela*, in P.T. Furst (cur.), *Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens*, New York 1972, pp. 55-83.

J. Wilbert, *The Calabash of the Ruffled Feathers*, in «Artscanada», 30 (1973-1974), pp. 90-93.

J. Wilbert, *Magico-Religious Use of tobacco among South American Indians*, in Vera D. Rubin (cur.), *Cannabis and Culture*, The Hague 1975, pp. 439-61.

J. Wilbert, *The House of the Swallow-Tailed Kite. Warao Myth and the Art of Thinking in Images*, in G. Urton (cur.), *Animal Myths and Metaphors in South America*, Salt Lake City 1986, pp. 145-82.

O. Zerries, *Die Vorstellung zum zweiten Ich und die Rolle der Harpye in der Kultur der Naturvölker Südamerikas*, in «Anthropos», 57 (1962), pp. 889-914.

PETER T. FURST

SEDNA. La concezione di un padrone o Signore degli animali è ben documentata presso numerose società di cacciatori e pescatori. Per gli Inuit (Eschimesi) del Canada e della Groenlandia, la cui sopravvivenza si fondava essenzialmente sulla caccia alle foche, questo essere potente prendeva naturalmente l'aspetto della Signora delle foche e degli altri animali marini. Nella sua monografia sugli Inuit dell'isola di Baffin (1888), Franz Boas la chiama *Sedna*, che probabilmente significa Colei che sta giù in fondo. Altri gruppi di Inuit utilizzavano diversi nomi per riferirsi a questa Donna del mare: per gli Inuit polari (Groenlandia settentrionale) essa era *Nerrivik* (il Luogo del cibo); per i Netsilik (Canada settentrionale) *Nuliajuk* (la Lubrica).

Secondo il mito di fondazione, Sedna era in origine una fanciulla che fu gettata in mare da una barca. Mentre cercava di risalire aggrappandosi al bordo dell'im-

barcazione, le sue dita furono tagliate via alle articolazioni. Sprofondando in mare, le falangi delle sue dita si trasformarono nei vari mammiferi marini ed ella divenne la Donna del mare, padrona di questi animali. Secondo alcuni Inuit di Iglulik e dell'isola di Baffin, ella regnava anche sulle anime di coloro che erano andati nel regno sottomarino dei defunti.

Numerose varianti di questo mito sono attestate in varie località della Groenlandia e del Canada, mentre in Alaska è documentata un'unica tradizione. Alcune varianti, come si diceva, si aprono con la scena della ragazza gettata in mare, ma più spesso il mito comincia con il matrimonio forzato di una fanciulla con una procellaria che ha assunto forma umana: il padre cerca di salvare la figlia portandola via, ma l'uccello, inseguendoli, scatena una terribile tempesta. A questo punto è il padre che, cercando di placare la procellaria, getta la figlia in mare e poi le taglia le dita fino alla prima articolazione: si formano così le foche più piccole. Quando di nuovo Sedna si aggrappa al bordo dell'imbarcazione, il padre le taglia le dita all'altezza della seconda articolazione: le falangi cadute in mare diventano le grosse foche barbate. Al terzo tentativo di risalire a bordo segue il terzo taglio di ciò che è rimasto delle dita e la nascita dei trichechi. A volte è diverso l'ordine della nascita degli animali marini: talora le balene compaiono per prime (le unghie della fanciulla sono associate ai fanoni delle balene), seguite dalle foche più piccole e infine da quelle barbate.

In alcune varianti la fanciulla rifiuta il matrimonio e suo padre, per punizione, la costringe a sposare un cane. I figli nati in questo modo sono i non Inuit (per esempio gli altri Nativi nordamericani e gli uomini bianchi): così la madre degli animali marini è anche la madre di tutti gli uomini, rappresentando il fondamentale principio femminile.

Secondo gli Inuit, la Donna del mare aveva il potere di sottrarre agli uomini gli animali marini quando venivano infranti i vari tabu relativi alla caccia, alla nascita oppure alla morte. In Groenlandia si diceva che tali trasgressioni si materializzavano nella forma di sporcizia tra i capelli della Donna del mare, la quale, però, non avendo le dita, non poteva pettinarsi. Durante le sedute sciamaniche, mentre tutti i presenti sedevano al buio, in silenzio, lo sciamano, per rimediare a questa situazione, intraprendeva un viaggio per andare a visitare Sedna: prima di poterle pettinare i capelli, però, doveva combattere con lei. Alla fine ella avrebbe reso di nuovo disponibili gli animali e lo sciamano avrebbe fatto ritorno – cioè si sarebbe svegliato dalla *trance* –, comunicando a tutti il successo della sua missione.

In Groenlandia si praticava talora lo scambio rituale delle mogli per placare la Donna del mare e per assicurarsi una buona caccia. In linea generale, comunque, il ruolo rituale di questa figura sovrumana era meno importante che in Canada; molto diffusi, invece, erano i miti relativi ai rischiosi viaggi degli sciamani fino alla sua abitazione sottomarina.

In Canada gli sciamani più potenti, minacciando di andare a cercarla negli abissi marini, riuscivano a costringere la Donna del mare a salire in superficie e a garantire di lasciare libere le foche. Tra gli Inuit del mare uno sciamano poteva essere posseduto dalla Donna del mare e, durante la seduta, poteva rivelare che cosa aveva provocato l'assenza delle foche. Subito tra i presenti alcuni confessavano le infrazioni commesse: conoscerne la causa immediatamente neutralizzava la situazione pericolosa.

Gli Inuit dell'isola di Baffin celebravano grandi feste che duravano molti giorni, durante le quali veniva rappresentata l'uccisione rituale di Sedna. Queste feste si svolgevano in autunno, quando la caccia alle foche era impossibile a causa delle tempeste e dello scioglimento dei ghiacci. Sedna veniva simbolicamente arpionata attraverso una pelle di foca disposta sul ghiaccio in modo da rappresentare il foro di respirazione dell'animale. Lo sciamano la inseguiva e infine la trafiggeva con un coltello, purificandola così dalle trasgressioni dei tabu dell'anno precedente e assicurandosi la libertà degli animali marini. Quando si riaccendevano i lumi, il sangue rimasto sulla punta dell'arpione e sul coltello era considerato di buon auspicio per le cacce future.

Uno dei riti che si celebravano durante questa festa stagionale in onore di Sedna era il tiro alla fune tra chi era nato in estate e chi era nato in inverno: l'esito di questa competizione consentiva previsioni sul clima. Nell'isola di Baffin durante la festa in onore di Sedna i consueti legami sociali venivano temporaneamente dissolti e si realizzava lo scambio rituale delle mogli sotto la guida di personaggi travestiti che rappresentavano gli spiriti. Questi personaggi venivano ritualmente uccisi e poi rianimati dando loro acqua dolce da bere, così come si faceva normalmente per ogni foca ucccisa.

Poiché le foche e gli altri animali marini costituivano la base dell'esistenza per quasi tutti gli Inuit, il loro rapporto con la Donna del mare era particolarmente importante e delicato: non soltanto ella ne controllava la distribuzione agli uomini, ma ne era all'origine.

[Vedi anche *INUIT*].

BIBLIOGRAFIA

La principale descrizione del culto di Sedna nell'isola di Baffin è Fr. Boas, *The Central Eskimo*, Washington 1888, rist. Lincoln/Nebr. 1964. A Boas risale anche l'unico riferimento alla Donna del mare documentato tra gli Inuit dell'Alaska: *Notes on*

the Eskimo of Port Clarence, Alaska, in «Journal of American Folklore», 7 (1894), pp. 205-208. Per una analisi delle varianti del mito della Donna del mare con un approccio storico-geografico, cfr. E. Holtved, *The Eskimo Myth about the Sea Woman. A Folkloristic Sketch*, in «Folk», 8-9 (1966-1967), pp. 145-53. Per una analisi di tipo strutturalistico, cfr. R. Savard, *La déesse sous-marine des Eskimos*, in J. Pouillon e P. Maranda (curr.), *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, I-II, Den Haag-Paris 1970, II, pp. 1331-55. Una sintesi delle varie indagini sul mito di Sedna è J. Fisher, *An Analysis of the Central Eskimo Sedna Myth*, in «Temenos», 11 (1975), pp. 27-42.

INGE KLEIVAN

SELK'NAM, RELIGIONE DEI. I Selk'nam (anche conosciuti come Ona) occupavano l'isola principale dell'arcipelago della Terra del Fuoco, la Isla Grande. La popolazione dei Selk'nam e dei loro vicini, gli Haush (Manekenka), che vivevano nell'estremità sudorientale dell'isola e avevano una cultura simile, fu stimata da Martin Gusinde (1931) di circa 4.000 individui nel 1880. Durante gli ultimi decenni del XIX secolo la maggior parte degli Indios fu massacrata dai colonizzatori bianchi o morì per le malattie da essi portate. Nel 1919, Gusinde (1931) contò 279 Selk'nam e Haush. Quindici anni più tardi, a seguito di numerose epidemie, ne rimanevano meno di cento. Quando mi recai per la prima volta nella Terra del Fuoco, nel 1965, vi erano circa quindici Selk'nam e Haush, inclusi i meticci. Nel 1985 ne rimanevano quattro: tutti parlavano correntemente spagnolo e tre di essi conoscevano un po' la lingua selk'nam. Ho avuto il privilegio di lavorare, come etnologa, con l'ultima donna sciamano, Lola Kiepja, che morì il 9 ottobre 1966, e negli anni successivi con la gran parte dei Selk'nam rimanenti.

I Selk'nam e gli Haush erano popolazioni strettamente legate alla terra. Erano cacciatori seminomadi. La loro preda più preziosa era il guanaco, geneticamente imparentato con il lama, la vigogna e l'alpaca. Siccome gli Indios si muovevano frequentemente, usavano pelli di guanaco legate a pali e alberi come rifugi, anche se occasionalmente costruivano capanne di legno a forma di *tipi*. Divisero la loro isola in una serie di territori, chiamati *haruwen*, che erano occupati da lignaggi patrilineari ed esogamici patrilocali. Ogni *haruwen* era associato a uno dei quattro punti cardinali, chiamato *sho'on* (cielo). Anch'essi erano unità esogamiche. Anche se i confini di ciascun *haruwen* erano ben conosciuti, non sempre venivano rispettati. Lo sconfinamento era una delle principali cause di conflitto tra i Selk'nam. Un'altra causa di conflitti era la vendetta per la morte di un congiunto che si riteneva essere stato ucciso dal potere soprannaturale dello sciamano di un altro *haruwen*.

La lingua dei Selk'nam è collegata a quella degli Indios Tehuelche, che abitarono in precedenza le terre della Patagonia appena a nord dello Stretto di Magellano. [Vedi *TEHUELCHE, RELIGIONE DEI*]. La lingua parlata dagli Haush non è stata ancora classificata.

La tradizione orale dei Selk'nam e degli Haush era estremamente ricca e vitale. Ciò che viene definito mitologia e sciamanismo erano per loro non solo spiegazioni o interpretazioni simboliche del perché e del come dell'«essere al mondo», ma anche ispirazioni che generavano domande, stimolavano nuovi interrogativi e ravvivavano il dibattito nella costante ricerca da parte del gruppo della comprensione dell'ordine e delle contraddizioni dell'intangibile cosmo e delle sue tangibili manifestazioni terrene.

Mitologia. Non sorprende che la mitologia stessa dei Selk'nam e degli Haush riguardi l'origine, la cui sorgente è Pemaulk, o Temaukel, che Gusinde identificò con l'Essere supremo. A differenza del Dio della tradizione giudaico-cristiana, Temaukel è un concetto astratto. Nonostante Temaukel sia la fonte di tutto ciò che esiste, non è una divinità antropomorfa e quindi non è accessibile alle espressioni delle aspirazioni e dei sentimenti umani.

Alcuni dei soggetti più tangibili delle tradizioni orali sono i personaggi dell'epoca precedente, preumana (*hoowin*); questi esseri immortali vennero in seguito trasformati in elementi della natura. La Luna, quale potente sciamana e *leader* indiscussa del matriarcato, è la figura dominante dell'epoca preumana; ella sopravvive nell'attuale luna, simbolo della minaccia femminile al dominio maschile della società, in altre parole, del pericolo di un ritorno del matriarcato mitologico dell'epoca *hoowin*.

Da quando il mondo è diventato ciò che è ora, la Luna non ha perdonato agli uomini di aver provocato la sua caduta e la distruzione del matriarcato su cui regnava come matrona onnipotente. Ancora fino al XIX secolo, quando vi era un'eclissi di luna, gli uomini erano circospetti, impauriti e addirittura pieni di angoscia. Il colore rosso della luna era interpretato come segno del sangue degli uomini che sarebbero stati uccisi nelle imminenti battaglie e le cui morti erano parte della sua vendetta. Agli sciamani veniva insegnato a capire tramite i loro sogni quando queste eclissi sarebbero apparse. Gli spiriti (*waiuwen*) degli sciamani si elevavano nei cieli per rendere visita alla Luna e per scoprire su chi la sua ira si stava per abbattere. Gli uomini sciamani rischiavano in maniera particolare di essere «catturati dalla Luna», perché ella li considerava la causa della sua disgrazia.

Durante un'eclissi le persone che vivevano nelle zone vicine si radunavano per placare l'ira della Luna. Se

non vi era nessuno sciamano nell'accampamento durante un'eclissi, le persone spegnevano i fuochi nelle loro abitazioni e semplicemente si raggomitolavano nei loro mantelli di pelle di guanaco finché il pericolo non fosse passato, rimanendo in silenzio o sussurrando. Quando uno sciamano era presente, egli ordinava loro di spegnere i fuochi domestici e di radunarsi attorno a lui. Lo sciamano si pitturava un cerchio rosso su entrambe le guance per rappresentare la luna. Indossava anche un copricapo speciale fatto con le piume di un falco particolare. Nel frattempo le donne dipingevano i loro corpi di rosso e tracciavano una striscia bianca sul loro volto, sotto il naso, da orecchio a orecchio. Le donne, facendo ampi movimenti verso la luna con lunghi bastoni o con i loro mantelli di guanaco per mandare via l'eclisse e per placare la Luna, cantavano: «Meraviglioso cuore. Immenso volto». Quindi lo sciamano innalzava un canto per preparare il suo spirito all'elevazione al santuario della Luna, imitando il verso del falco mentre vola alto nel cielo, proprio come lo spirito dello sciamano viaggia nei cieli notturni verso la dimora della Luna. Mentre percepisce il suo spirito innalzarsi, egli canta ripetutamente: «Andiamo verso la Figlia del Cielo». La Luna aspetta l'arrivo degli spiriti degli sciamani. Se ella sdegna uno sciamano, lo spirito di questi verrà attirato nella sua ombra, al di sotto delle sue ginocchia, e lo sciamano sulla terra capirà di essere destinato a morire in un combattimento imminente. Egli si lamenterà del suo destino, cantando: «La Luna ha il mio copricapo sotto le sue ginocchia». In segno di protesta le donne la insulteranno, cantando: «Luna, volto bruciato. Luna, volto pieno di rabbia» (Chapman, 1972, canti 5 e 32, e 1982, p. 73).

Rituale. Durante l'imponente cerimonia chiamata Hain, che a volte dura un anno o anche più, i giovani uomini (*kloketen*) venivano iniziati alla vita adulta. Tutti gli uomini ricevevano quest'iniziazione ed erano obbligati a sottomettersi alle prove e alle difficoltà di almeno una, o anche due o tre cerimonie separate, cioè fino a quando gli anziani non fossero soddisfatti dei segni interiori ed esteriori della loro maturità. La cerimonia Hain cercava anche di rinforzare il dominio maschile sulle donne. Si credeva che il potere dell'uomo, il patriarcato, derivasse non da un qualche tipo di legittimità, ma piuttosto dal fatto che gli uomini avevano il controllo del segreto che gli uomini superumani dei tempi leggendari (epoca *hoowin*) avevano strappato alle donne. Questo era avvenuto nell'epoca in cui formidabili uomini sciamani avevano infranto il matriarcato, obbligando la grande *leader* donna e sciamana, Luna, a fuggire nel cielo e uccidendo tutte le donne nella capanna cerimoniale, in pratica tutte le donne eccetto le giovani ragazze non iniziate e le bambine che non erano nella capanna.

Il «segreto» che gli uomini ritenevano che le donne avessero loro nascosto era che gli spiriti che apparivano durante la cerimonia Hain non erano soprannaturali, ma solo uomini camuffati con maschere e pittura. Tutti gli spiriti, sia uomini sia donne, venivano rappresentati da uomini, eccetto la terrificante donna del mondo sotterraneo, Xalpen, un essere ritenuto mezza carne e mezza roccia, mangiatrice di uomini, vorace e iraconda. Dall'interno della capanna cerimoniale gli uomini davano voce alle sue urla e ai suoi lamenti mentre ella dava alla luce una bellissima creatura, il neonato K'terrnen. Solo raramente Xalpen emergeva dalla capanna cerimoniale sulla «scena» alla vista delle donne, e sempre sotto forma di effige (un complesso di archi legati insieme a formare una larga forma oblunga che era riempita con rami, foglie ed erba per creare un corpo e ricoperta da una pelle di guanaco). Gli uomini spingevano questo «mostro» sulla scena per intimidire le donne. Ma tutto ciò non spaventava le donne. Innanzitutto, esse cantavano con gioia quando il piccolo K'terrnen (in verità un magro *kloketen* camuffato con piume attaccate al suo corpo e alla sua maschera) appariva sulla scena; inoltre, si divertivano molto durante altre scene ripetute spesso, come quella della moglie infedele, la graziosa Kula (anch'essa un giovane *kloketen*), che discendeva dal cielo per essere acclamata da ammiratori eccitati, con sommo dispiacere del suo pietoso marito, Koshmink, i cui scatti di gelosia provocavano le risate e la derisione delle donne.

Il contenuto religioso di questa cerimonia potrebbe sembrare non evidente da questa breve descrizione, e così pure dal lungo, minuziosamente dettagliato resoconto della stessa che dobbiamo a Gusinde (1931), ma esso è implicito nel suo studio e rivelato dalle informazioni che mi sono state fornite da alcuni degli ultimi Selk'nam (Chapman, 1982). Esso consiste nella convinzione da parte delle donne che gli spiriti della cerimonia Hain erano reali, anche se probabilmente sapevano che erano uomini a impersonarli (erano molto caute nel non rivelare le loro conoscenze agli uomini). E anche gli uomini credevano negli spiriti. Nel caso di uno spirito molto importante, Shoort, il marito di Xalpen, l'«attore» doveva compiere certi riti prima di camuffarsi. Quindi la cerimonia non era semplicemente un'iniziazione rituale e una beffa per prendere in giro le donne e giustificare il patriarcato, ma era anche una messa in scena, una rappresentazione della natura sacra ed era presa molto sul serio da tutti i partecipanti, nonostante i momenti di profana ilarità. La cerimonia Hain è un bellissimo esempio dell'immensa gamma di sensazioni e sentimenti, di azioni rituali e drammatiche che un sistema simbolico può creare.

Il rituale per il lutto era un'altra espressione della fe-

de religiosa. Quando i vivi erano in lutto per la perdita di uno dei propri cari, essi scurivano i propri corpi con pittura nera creata con i carboni del fuoco e cantavano lamenti che ogni adulto ereditava da un vicino congiunto. Inoltre, le persone in lutto avevano il diritto di cantare un lamento del «cielo» (*sho'on*) al quale erano legati. Mentre cantavano, le persone in lutto a volte laceravano il proprio corpo con pietre appuntite o conchiglie fino a farlo sanguinare copiosamente. Un altro segno di lutto era la sommità del capo rasata. Alcuni arrivavano a cantare e a lacerare il proprio corpo per mesi o addirittura anni dopo la morte del proprio caro, specialmente un figlio o una figlia. Quando moriva qualcuno molto conosciuto, venivano accesi fuochi come segnali ai vicini di venire e partecipare al rituale, e se il defunto era stato un famoso sciamano o cacciatore, parte del bosco o della foresta veniva bruciata per mostrare che anche la sua terra era in lutto.

Il cadavere veniva solitamente sotterrato vicino alle abitazioni, ma senza segni esterni evidenti della tomba in superficie. Il luogo veniva rispettosamente evitato per un certo periodo. Inoltre, il nome del defunto non veniva pronunciato per anni dopo la sua morte. Nonostante Gusinde (1931) abbia scritto che l'anima (*kaspi*) del morto si unisce all'Essere supremo, Temaukel, oltre le stelle, i miei informatori hanno dichiarato che l'anima raggiunge un nuovo essere nel regno dei «cieli» dell'infinito, il cielo a cui il defunto è stato associato in vita.

L'ultima sciamana selk'nam, Lola Kiepja, l'anno in cui morì cantò queste parole: «Seguo le orme... di quelli che sono partiti... Voglio parlare della *cordillera* [spagnolo, "catena montuosa"]... Quelli dell'infinito me lo [il potere] danno. Io lo ricevo... Essi parlano in modo meraviglioso, essi dell'infinità di Ham-nia [la *cordillera* dell'infinità del cielo occidentale]» (Chapman, 1972, canti 1 e 3).

Sciamanismo. Gli sciamani (*xo'on*) erano tenuti in gran considerazione per le loro abilità curative e il loro potere soprannaturale, chiamato *waiuwen*. Ma erano anche temuti, soprattutto quelli ritenuti in possesso della facoltà di lanciare malattie a grande distanza o di provocare la morte istantanea semplicemente fissando una vittima. Nonostante tutti gli sciamani potessero curare estirpando la malattia dal corpo del paziente, non tutti potevano «uccidere» o infliggere malattie. Poche donne sciamane avevano questo potere e gran parte di loro si dedicava esclusivamente alla guarigione.

Prima dell'inizio della *performance*, gli sciamani indossavano uno speciale copricapo di pelle di guanaco adornato con le piume di certi uccelli e dipingevano i loro volti con disegni. Il potere soprannaturale, *waiuwen*, si impossessava di loro solo quando raggiungevano lo stato di *trance*, che era indotto tramite autoipnosi, attraverso canti e concentrazione. Nessun tipo di stimolante veniva utilizzato. Una volta in *trance*, essi iniziavano a cantare e i movimenti dei loro corpi diventavano quasi automatici. Per gli sciamani esperti ci volevano tra i trenta e i quaranta minuti per raggiungere questo stato mentale. Durante le sedute spiritiche gli sciamani saltano e balzano, battendo i piedi e anche i pugni a terra, scuotendo vigorosamente i propri copricapo di pelo per aumentare l'eccitazione e come una sorta di accompagnamento ai propri canti. Questa sorta di tensione estrema, tuttavia, non durava l'intero periodo della *trance*. Al fine di curare, gli sciamani dovevano prestare molta attenzione ai propri pazienti.

Oltre che a provocare morte e a curare, gli sciamani erano esperti nel controllare il tempo meteorologico. Inoltre, gli sciamani venivano interpellati per prevedere il risultato di una faida o di un combattimento o come aiuto per la caccia. Alcuni sciamani raggiunsero una discreta fama attraendo balene sulla riva e uccidendole con frecce invisibili. Altri potevano stregare i guanachi, alcuni uccelli, le foche e addirittura produrre abbondanza di cozze e pesci.

Gli sciamani erano estremamente competitivi e si sfidavano l'un l'altro in terribili prove, ognuna con lo scopo di dimostrare il potere superiore del proprio *waiuwen*. Vi erano diversi tipi di prove, ma solo gli sciamani uomini più esperti e intrepidi si avventuravano nella pratica della prova della freccia chiamata Kuash-metchen. Lo sciamano, dopo aver raggiunto lo stato di *trance*, si concentra sul proprio corpo, in particolare, sulla «preparazione» del canale attraverso il quale infilerà la freccia (fatta interamente di legno e più piccola di quelle usate per la caccia). Completamente nudo, egli si massaggia e canta. Quando lo sciamano si sente pronto, si perfora con una freccia appena al di sotto della clavicola e con cautela spinge la freccia sotto la pelle, diagonalmente attraverso il petto, rimuovendola dalla vita; oppure può inserire la freccia in un lato della vita e muoverla lungo il corpo, estraendola dal lato opposto. Mentre compie l'impresa, canta ripetutamente: «Il mio corpo è nelle tenebre. Lo sto trafiggendo con una freccia» (Lola Kiepja ha registrato questo canto; si veda Chapman, 1972, canto 22). Anche se gli sciamani in competizione non devono necessariamente incontrarsi o eseguire la sfida contemporaneamente, un pubblico deve testimoniare durante la loro impresa. Dei tre sciamani che i miei informatori hanno visto o ascoltato durante l'esecuzione della prova, uno morì poco dopo per le ferite riportate.

Gli sciamani, anche i più stimati, non formavano una classe privilegiata della società, così come non la formavano i «padri e le madri di *lailuka*» (i saggi) e i «padri

[*chan-ain*] e le madri [*chan-am*] del mondo» (i profeti). I saggi erano specialisti della tradizione chiamata *lailuka*, che consisteva nei miti d'origine, nei racconti sugli eroi soprannaturali, e su altri «eventi» che ebbero luogo durante l'epoca *hoowin*. I profeti avevano la conoscenza della tradizione più mistica, che riguardava i simboli più astratti, come quello dei «cieli» e delle «*cordilleras* invisibili». Inoltre, essi erano ritenuti capaci di predire il futuro dei gruppi locali e della società nel suo insieme. Secondo i miei dati, nell'ultima metà del XIX secolo, i profeti erano anche sciamani o saggi e alcuni di loro erano entrambe le cose. I profeti erano in cima alla gerarchia del prestigio, ma come gli sciamani o i saggi ricevevano limitato o addirittura nessun compenso materiale, e svolgevano gli stessi compiti degli altri dello stesso sesso. Le società dei Selk'nam e degli Haush, sebbene fortemente individualiste e competitive, erano, sotto questo aspetto, egalitarie.

La religione (mitologia, sciamanismo e rituali) può essere analizzata facendo riferimento a un sistema simbolico coerentemente articolato. Sebbene costantemente modificato, il loro sistema religioso mantenne una struttura tradizionale e anche concetti di base che probabilmente facevano parte di una tradizione millenaria caratteristica di altri popoli indigeni americani, come anche asiatici e delle culture arcaiche di tutto il mondo.

BIBLIOGRAFIA

J.M. Beauvoir, *Los shelknam, indígenas de la Tierra del Fuego*, Buenos Aires 1915.

E.L. Bridges, *Uttermost Past of the Earth*, London 1948.

Anne Chapman, *Lola*, in «Natural History», 53 (1971), pp. 33-41.

Anne Chapman (cur.), *Selk'nam (Ona) Chants of Tierra del Fuego, Argentina. Forty-seven Shaman Chants and Laments*, Folkway Records/FE 4176, New York 1972. Analisi cantometrica di Alan Lomax.

Anne Chapman, *Drama and Power in a Hunting Society. The Selk'nam of Tierra del Fuego*, Cambridge 1982.

J.M. Cooper, *Analytical and Critical Bibliography of the Tribes of Tierra del Fuego and Adjacent Territory*, Washington/D.C. 1917 (Bureau of America Ethnology Bulletin, 63).

C.R. Gallardo, *Tierra del Fuego. Los Onas*, Buenos Aires 1910.

M. Gusinde, *Die Feuerland Indianer*, I, *Die Selk'nam*, Mödling 1931.

S.K. Lothrop, *The Indians of Tierra del Fuego*, New York 1928.

J. Wilbert, *Folk Literature of the Selknam Indians. Martin Gusinde's Collection of Selknam Narratives*, Berkeley 1975.

[Aggiornamenti bibliografici:

J. Bierhorst, *The Mythology of South America*, New York 1988.

L.A. Borrego, *Pristine Archaeologists and the Settlement of the Southern South America*, in «Antiquity», 66 (1992), pp. 768-71.

L.A. Borrego, *Los Selk'nam (Onas). Evolución cultural en la Isla Grande de Tierra del Fuego*, Buenos Aires 1991].

ANNE CHAPMAN

T

TABACCO. Usato oggi a scopo ricreativo in tutto il mondo, il tabacco ebbe origine nell'America meridionale ben 8.000 anni fa da due specie ibride coltivate del genere *Nicotiana*, *N. rustica* e *N. tabacum*. Il genere, che appartiene alla stessa famiglia della belladonna e delle patate (Solanaceae), cresce spontaneo in molte parti del mondo, come l'America settentrionale e meridionale, l'Australia, alcune isole del Pacifico meridionale e, con una sola specie, in Africa. La maggior parte delle specie sono originarie dell'America settentrionale e meridionale, tuttavia, malgrado questa relativa abbondanza di specie di piante contenenti nicotina, solo in una piccola regione del Nuovo Mondo, probabilmente le valli fertili che si trovano tra il Perù e l'Ecuador, i primi agricoltori scoprirono e sfruttarono gli straordinari effetti sul corpo e sulla mente provocati dal potente alcaloide dal quale il genere prende il nome.

Molto probabilmente i primi incroci sperimentali che diedero origine alle specie ibride coltivate di tabacco, *N. rustica* e *N. tabacum*, furono fatti nel periodo in cui alcuni Indios dell'America meridionale passarono da un'economia basata esclusivamente su caccia e raccolta alla coltivazione agricola a scopo alimentare, che iniziò con la radice di cassava o manioca. Sebbene tutte le specie del genere *Nicotiana* contengano nicotina, questo alcaloide è presente in quantità molto maggiori nelle due specie di antica origine, *N. tabacum*, il progenitore delle miscele commerciali, e *N. rustica*. Nel primo le percentuali di contenuto di nicotina nella foglia variano di più, da soltanto lo 0,6% al 9%. Invece, in una specie messicana di *N. rustica* la percentuale di nicotina può raggiungere il 19% o il 20%. Come nota Johannes Wilbert nel suo innovativo *Tobacco and Shamanism in South America* (1987), sebbene la nicotina sia distribuita in tutta la pianta, in entrambe le specie le foglie contengono la concentrazione più alta, e in particolare quelle di *N. rustica* superano di gran lunga le specie più leggere per la loro capacità di inebriare e creare dipendenza. Non ci si meraviglia, dunque, che si utilizzarono le foglie, intere o seccate e tritate, e che la *N. rustica* ebbe una maggiore diffusione presso molti popoli nativi americani come sostanza sacra inebriante che provoca estasi. Spesso, specialmente nell'America meridionale, è usata come unico mezzo per le *trance* sciamaniche, e a volte è usata come una delle diverse erbe nei preparati che servono a indurre lo stato mentale alterato in cui si crede che lo sciamano o la sciamana viaggi fuori dal corpo per consultare gli spiriti dei defunti e degli dei, o per combattere i demoni della malattia e altre forze negative per conto dei suoi pazienti.

A volte il tabacco viene anche impiegato per indurre uno stato mentale particolarmente ricettivo prima che venga usata un'altra specie psicoattiva, con ramificazioni ancora più estese nella cultura intellettuale. In tal modo, per citare solo due esempi, nei loro pellegrinaggi verso il deserto del Messico centrosettentrionale, gli Indios Huichol del Messico nordoccidentale, la cui pianta più sacra è il peyote, fumano tabacco della specie *N. rustica* avvolto in foglie di mais per intensificare gli effetti del cactus psicoattivo. Più a sud, nella costa settentrionale del Perù, i *curanderos* meticci associano uno sciroppo di tabacco assunto attraverso le narici alle infusioni di San Pedro (*Trichocereus pachanoi*), nome popolare per un cactus alto, a forma di colonna, che, come il peyote, contiene come alcaloide primario la mescalina, e il cui ruolo nello sciamanismo delle Ande è

documentato da testimonianze archeologiche risalenti almeno a 3.500 anni fa.

Bisogna notare che sono addirittura duecento le specie maggiori e minori identificate nella farmacopea visionario-terapeutica degli sciamani nativi americani, per lo più nei tropici. Tra di esse, il tabacco è la più diffusa, e lo era anche prima che fosse commercializzata come droga ricreativa nei secoli successivi all'arrivo di Cristoforo Colombo nel Nuovo Mondo. Stranamente, malgrado la rapida diffusione del tabacco in epoca precolombiana in tutte le Americhe indiane, il ruolo culturale del tabacco come sostanza inebriante e visionaria sembra essersi fermato sulle sponde dell'Atlantico e del Pacifico. Il tabacco e la pratica del fumo arrivarono per la prima volta nell'Africa occidentale nel XVI secolo, poco dopo lo sbarco di Colombo nell'emisfero occidentale, e si diffusero in quel continente in maniera tanto rapida che alcuni studiosi del fenomeno hanno pensato che fosse di origine africana, e che fosse arrivato nel Nuovo Mondo con il commercio degli schiavi, piuttosto che il contrario.

In alcune parti dell'Africa, in particolare il Camerun e la Nigeria, l'artigianato relativo alle pipe di terracotta, metallo e altro materiale, si è evoluto in una vera e propria arte scultorea, producendo dei capolavori artistici e degli oggetti di prestigio collegati alla nobiltà, ai grandi guerrieri e ai sacerdoti; queste pipe hanno lunghi cannelli e camini molto elaborati che rivaleggiano per grandezza e volume con le pipe monumentali delle culture preistoriche nordamericane dei cosiddetti Mound Builders (costruttori di tumuli). Sia uomini sia donne fumavano la pipa, e alcune pipe avevano fornelli decorati della dimensione di una grossa tazza da tè. Anche se il tabacco fosse stato del tipo più leggero, è difficile pensare che la quantità di nicotina così fumata non avesse qualche effetto sullo stato di coscienza. Tuttavia, non vi sono testimonianze che confermano che gli sciamani o i guaritori africani usassero il tabacco per contattare gli spiriti. L'unico possibile indizio che suggerisce che nel fumo del tabacco in Africa ci fosse qualcosa di più del piacere o della socializzazione, proviene dal resoconto dell'antropologo e africanista francese Marcel Griaule (1898-1956). Durante la sua ricerca sul campo presso i Dogon del Mali, Griaule conobbe un anziano cacciatore cieco, di nome Ogotemmêli, particolarmente esperto della cosmologia e della religione del suo popolo. «Dopo essermi seduto sulla soglia di casa sua», racconta Griaule, «Ogotemmêli pescò nella sua sacca del tabacco e raccolse della polvere giallastra sul lembo. "Il tabacco", disse, "chiarisce il senso di giudizio". E iniziò a ricostruire il sistema del mondo, poiché bisognava iniziare dall'inizio» (Griaule, 1948).

Il tabacco fu introdotto in Siberia per ragioni commerciali quando la Russia aveva dei possedimenti in Alaska e nelle Isole Auletine, o anche in tempi più antichi, cioè almeno nel XVIII secolo. Non vi sono, tuttavia, testimonianze affidabili che gli sciamani siberiani lo abbiano adottato come un inebriante rituale accanto o al posto del fungo *Amanita muscaria*. Nella regione dello Himalaya, d'altra parte, gli sciamani nepalesi hanno aggiunto il tabacco della specie *N. rustica* alla loro lunga lista di specie psicoattive, classificate come «piante per viaggiare», che appartengono al dio Śiva – «per viaggiare» perché esse permettono allo sciamano di raggiungere altri mondi. La specie *N. tabacum*, invece, viene considerata semplicemente come «piacevole». Entrambe le specie furono introdotte in epoca coloniale.

Miti del tabacco. Secondo un tema ricorrente relativo all'origine mitologica del tabacco presso i Nativi americani, questa specie psicoattiva tanto diffusa nel Nuovo Mondo fu un dono degli dei ai primi popoli. Si pensava che gli stessi dei necessitassero del tabacco come cibo sacro, e che esso fosse addirittura il loro unico cibo. Ma quando ne fecero dono all'umanità, essi dimenticarono di tenerne un po' per il proprio uso – «non ne tennero neanche la dose per una pipa», come racconta un anziano della tribù Fox del Wisconsin (Michelson, 1932). Quindi devono contare sugli esseri umani per rifornirsene. In cambio, gli dei ascoltano le richieste, concedono la loro benedizione, oppure impediscono il male. Vi è dunque un'estensione della reciprocità dall'ambito sociale all'interazione tra mondo degli spiriti e mondo degli esseri umani: questi ultimi hanno il controllo di un cibo spirituale, pertanto anche un certo potere, visto che gli dei, si dice, non sono capaci di resistere a esso.

Il desiderio di tabacco attribuito agli esseri soprannaturali può dunque essere compreso come un'estrapolazione dell'esperienza umana, in questo caso della dipendenza da nicotina, specialmente presso quelle tribù i cui sciamani si inebriano regolarmente con il tabacco. L'uso del tabacco in forma di fumo, polvere da fiuto, pallottole mescolate con la calce, o infusi liquidi per indurre «ubriachezza» allo scopo di «comunicare con i demoni» viene descritto ripetutamente nelle fonti del XVI secolo riguardanti i Caraibi, il Messico e l'America meridionale, anche se in alcuni casi probabilmente la sostanza inebriante non era tabacco, ma un altro dei numerosi allucinogeni vegetali usati ritualmente allora come oggi.

Wilbert ha osservato una varietà particolarmente complessa di «sciamanismo del tabacco» presso i venezuelani Warao, la cui geografia sacra e architettura cosmica ruotano intorno al fumo del tabacco: i loro sciamani cadono in *trance* estatiche autoindotte extracorporee fumando sigarette fatte con giunchi lunghi anche

più di un metro. Gli sciamani warao viaggiano fino alla Casa del Fumo di Tabacco nella parte orientale dell'universo, passando sopra un ponte celeste fatto di fumo di tabacco, concepito come un canale di energia che assicura salute e abbondanza sulla terra fintanto che gli esseri soprannaturali vengano adeguatamente sfamati con il fumo del tabacco. Wilbert riferisce che gli sciamani warao sentono il desiderio del fumo di tabacco con «una tale tremenda impellenza fisiologica e psicologica» che senza di esso stanno letteralmente male. Credono quindi che, allo stesso modo, anche gli dei attendano il loro dono di tabacco con questo tipo di desiderio da dipendenza, e che essi inevitabilmente instaureranno un rapporto di beneficio reciproco con gli esseri umani fintanto che questi forniscano il dono.

Questa attribuzione agli dei del desiderio da dipendenza probabilmente si è diffusa insieme alla coltivazione del tabacco. Si tratta di un'idea dominante nella mitologia e nei rituali relativi al tabacco, anche presso quei popoli, come gli Indiani delle Pianure e delle Pianure dell'America settentrionale, che di solito riducevano la potenza del tabacco mischiandolo con altre sostanze vegetali non psicoattive, come la corteccia di sanguinello, e che, in ogni caso, fumavano solo piccole quantità in occasione di cerimonie, in pipe sacre con i camini dal diametro interno di misura limitata, per compiacere gli dei e gli spiriti e santificare la *spoken word*, ma mai al punto di inebriarsi.

Si può notare una dicotomia significativa tra la mitologia delle origini delle specie ibride coltivate, *N. rustica* e la meno potente e meno diffusa *N. tabacum*, da una parte, e quella delle specie spontanee (*N. attenuata*, *N. bigelovii* e *N. trigonophylla*) della zona occidentale dell'America settentrionale, dall'altra. Mentre l'origine delle specie indiane è comunemente attribuita all'ambito divino, le ultime specie sono spesso attribuite ai morti, forse perché, come piante spontanee, queste specie (come le specie di datura, che appartengono anch'esse alle Solanaceae) si notano crescere sul terreno smosso (per esempio sulle tombe). In California e nella regione del Gran Bacino esse sono spesso tenute in alta considerazione come doni degli antenati, ma in zone di transizione, dove si trovano sia le specie spontanee sia quelle coltivate, le varietà spontanee sono a volte temute perché associate ai morti.

La testimonianza più antica relativa al fumo proviene dalla California, dove sono state ritrovate alcune pipe di pietra risalenti al 4000 a.C. circa e dove il tabacco spontaneo era ampiamente usato nelle pratiche sciamaniche, magico-religiose e medicinali, così come nelle *trance* estatiche. Gli Shoshoni (Uto-aztechi) Kawaiisu della California centromeridionale utilizzavano tutte le tecniche di assunzione del tabacco importate dall'America meridionale: lo fumavano, lo fiutavano, lo leccavano, lo masticavano e lo ingoiavano. Allo stesso modo, gli usi profilattici, terapeutici e metafisici applicati alle specie coltivate nell'America meridionale e nella parte orientale dell'America settentrionale hanno i loro corrispondenti in queste e altre tribù della California relativamente alle specie spontanee native. Il metodo più comune era quello di mescolare le foglie seccate e polverizzate con la calce spenta in polvere, e ingerire la mistura asciutta o in forma liquida, oppure leccarla e succhiarla.

I Kawaiisu praticavano una religione estatica e di iniziazione basata sul *toloache* (*Datura inoxia*), comune ad altri Indiani della California, ma il tabacco, il cui potere magico era stato dato ai primi popoli dall'eroe culturale trickster Coyote, veniva usato molto più comunemente sia da loro sia dai loro vicini. Essi lo usavano come soporifero di potenza medio-alta per indurre i sogni; come sostanza inebriante per i rituali sciamanici e di iniziazione; per prevenire o curare malattie; per tenere lontani e uccidere i serpenti a sonagli; per scacciare spiriti maligni, mostri e altre minacce soprannaturali; per predire e controllare il tempo meteorologico.

Nell'America settentrionale il ruolo svolto dal tabacco nel placare gli spiriti era molto diffuso ed è particolarmente ben documentato presso gli Irochesi e gli Algonchini dei Boschi orientali e presso le tribù delle Pianure e delle Pianure. Nella mitologia dei Seneca si attribuisce l'origine del tabacco (*N. rustica*) a Awen'hai'i (l'anticamente incarnata), la figlia incinta del Grande Capo del Cielo, la quale strappò il tabacco dai cieli quando cadde sulla terra appena creata, attraverso un buco nel cielo. In tal modo, non solo le potenze celesti ma anche la vasta compagnia di altri spiriti che si manifestano in natura rimasero privi del loro essenziale sostentamento divino. Per indurre questi spiriti, tra i quali vi erano i signori e le signore degli animali e delle piante, così come le «facce» che appaiono ai cacciatori nella foresta o nei sogni e che sono rappresentate dalle maschere lignee delle società sciamaniche di medicina degli Irochesi, ad agire nel proprio interesse è necessario l'indispensabile dono del tabacco.

Applicazioni terapeutiche. Pur ampiamente utilizzato per indurre le *trance* estatiche e visionarie che sono uno degli elementi fondamentali dello sciamanismo, il tabacco era tuttavia anche alla base delle pratiche terapeutiche dei Nativi. Quasi certamente ciò si basava in gran parte sull'osservazione e l'esperienza relative agli effetti farmacologici della nicotina, non solo sull'organismo umano, ma anche in altri fenomeni ambientali. Wilbert (1991) si è chiesto se la scienza farmacologica avvalori l'uso terapeutico della nicotina e le pratiche curative basate sul tabacco degli sciamani dell'America

meridionale, e ha risposto elencando una serie di esempi di somministrazione di tabacco da parte degli sciamani, pratiche che a prima vista possono apparire «magiche», ma la cui efficacia terapeutica può essere dimostrata dal punto di vista farmacologico.

Per esempio, il fiato dello sciamano. Non solo nelle Americhe, ma dovunque sopravviva lo sciamanismo, il fiato dello sciamano è considerato dotato di poteri curativi, purificatori e fortificanti. Con l'eccezione dell'Artico, il fiato è naturalmente invisibile, ma nelle regioni tropicali americane esso spesso prende forma attraverso il fumo del tabacco. Questo fenomeno nella pratica sciamanica fu notato dai primi esploratori europei. Gli sciamani soffiano sia il proprio fiato soltanto, sia dense nuvole di fumo di tabacco sopra il corpo del paziente e dei suoi parenti e disinfettano la casa con il fumo. Soffiare il fumo di tabacco è un'azione considerata di particolare valore nella stagione della semina. Prima di piantare i semi nel terreno, i contadini chiedono allo sciamano di «purificare» le loro sementi con il fumo del tabacco per assicurarsi un buon raccolto. Naturalmente, il fumo del tabacco è sacro e serve a sfamare gli spiriti. Ma c'è di più, oltre alle motivazioni magico-religiose: la nicotina è un potente insetticida e un vermifugo. Alcuni scienziati tedeschi che hanno condotto degli esperimenti hanno scoperto che l'8% degli insetticidi contenuti nel tabacco vengono trasferiti nel fumo. Infatti, i semi suffumicati con la nicotina sono risultati più resistenti ai parassiti rispetto a quelli non trattati.

Nel curare i loro pazienti, gli sciamani non solo soffiano dense nuvole di fumo, ma «catturano» il fumo nell'incavo delle mani, lo dirigono verso una ferita, un dente che fa male o il punto in cui è stato estratto, o verso gli occhi, il naso, la bocca; quindi massaggiano le parti del corpo interessate. Inoltre i guaritori usano lo sputo intriso di nicotina e calmano i dolori con il succo del tabacco. «Se consideriamo queste pratiche terapeutiche dal punto di vista della somministrazione di medicine», scrive Wilbert, «possiamo grosso modo riconoscere in esse un meccanismo di applicazione a lento rilascio». Le foglie del tabacco vengono usate anche come fasciature o impacchi. Gli usi terapeutici del tabacco, quindi, hanno varie vie: respiratoria, transdermica e anche gastrointestinale.

Sia nell'America meridionale sia in Messico il tabacco veniva anche assunto sotto forma di clistere terapeutico. Oltre al tabacco, si usavano anche altre piante che i Nativi consideravano dotate di poteri sacri e persino divini. Per esempio, un resoconto spagnolo del XVII secolo sulle pratiche e gli incantesimi terapeutici usati in una comunità di parlanti nahuatl (azteco), nel Guerrero, in Messico, menziona i clisteri terapeutici non solo di *picietl* (tabacco, *Nicotiana rustica*), ma anche di peyote (*Lophophora williamsii*), il piccolo cactus del deserto del Messico centrosettentrionale, il cui alcaloide principale è la mescalina; una specie acquatica di *Datura*; e *ololiuhqui*, il termine in lingua nahuatl che indica i potenti semi della pianta dai fiori bianchi *Turbina* (prima conosciuta come *Rivea*) *corymbosa*, i cui princìpi attivi sono derivati dell'acido lisergico e sono analoghi a quelli sintetici dell'LSD.

Le leggende e gli usi terapeutici relativi al tabacco dei Nativi americani, quindi, sono in contrasto con quella che è la nostra esperienza in tempi moderni degli effetti del tabacco sulla salute umana. Certo, i tipi di tabacco usati dagli Indiani sono veramente «biologici» – sono coltivati, lavorati e utilizzati in maniera rituale senza l'aggiunta di alcuna sostanza chimica. Gli sciamani spesso vivono fino a età avanzata, anche quelli per i quali il tabacco costituisce il mezzo principale per raggiungere l'estasi. Anche se l'assunzione di tabacco ha effetti negativi sulle corde vocali, sulla vista, sulla percezione dei colori e così via – e Wilbert elenca molti di tali effetti – tuttavia, questi sono stati trasformati in maniera naturale in qualità desiderabili nel mondo intellettuale dello sciamanismo basato sul tabacco. Non esistono ancora statistiche che dimostrino che gli sciamani che fanno uso di tabacco siano vittime di cancro ai polmoni, malattie cardiache, enfisema o altre malattie che in Occidente sono collegate al fumo. Che i popoli nativi americani sappiano benissimo che il tabacco può uccidere, è evidente nelle molte tradizioni di morte simbolica e resurrezione attraverso l'esperienza dell'inebriamento nell'iniziazione. Ma vi è anche l'immagine opposta: la rivitalizzazione, i morti che rivivono grazie al tabacco. Questo effetto desiderabile è illustrato in maniera drammatica nel seguente mito dei Seneca della regione settentrionale dello Stato di New York (Hewitt, 1918):

> Durante i suoi viaggi, un giovane incontra un uomo dall'aspetto di scheletro in un luogo in cui sono ammassate le ossa dei defunti. L'Uomo Scheletro dice al giovane che l'unica cosa che desidera è il tabacco, ma la sua pipa e la sua sacca sono vuote. Egli manda il giovane a fare un viaggio sconvolgente, nel quale deve superare ostacoli pericolosi e una serie di varianti di un'impresa ricorrente nella mitologia eroica, funeraria e sciamanica, il «passaggio paradossale», simile a quello delle Simplegadi, attraverso delle rocce, delle isole o degli *iceberg* che si aprono e chiudono in un istante e che l'eroe, l'anima, o lo sciamano deve superare. Il giovane seneca sopravvive a queste prove e infine raggiunge un luogo lontano nel quale il tabacco è custodito da Sette Sorelle e dalla loro terribile madre anziana. Usando il suo *orenda* (potere spirituale) e l'inganno, egli riesce a entrare nella capanna degli spiriti femminili, evitando le loro mazze da guerra e fuggendo con il tabac-

co magico. Quando, al suo ritorno, riempie la pipa dell'Uomo Scheletro, le ossa dei morti si ricoprono nuovamente di carne ed essi ritornano in vita.

[Vedi anche *FUMO*].

BIBLIOGRAFIA

M. Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*, Paris 1948 (trad. it. *Dio d'acqua. Incontri con Ogotemmeli*, Torino 2002).

J.N.B. Hewitt (cur.), *Seneca Fiction, Legends and Myths. Part 1*, in *Thirty-second Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington/D.C. 1918, pp. 37-813. Il primo volume di una raccolta esaustiva delle tradizioni orali degli Irochesi Seneca compilata da un etnologo e linguista dello Smithsonian Institution appartenente ai Tuscarora, una delle nazioni della Confederazione irochese.

Laure Meyer, *Art and Craft in Africa*, Paris 1995. In questo testo, con numerose fotografie a colori, una celebre storica dell'arte francese analizza le qualità tecniche ed estetiche delle arti quotidiane e di corte di un centinaio di tribù africane.

T. Michelson, *Notes on the Fox Wapanowiweni*, Washington/D.C. 1932 (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 105).

Claudia Müller-Ebeling, Ch. Rätsch e S. Bahadur Shahi, *Shamanism and Tantra in the Himalayas*, Rochester/Ver. 2002. Con 605 illustrazioni a colori e in bianco e nero, è un testo famoso che fornisce una panoramica autorevole degli sciamani e dei *tāntrika* nepalesi e delle loro pratiche, con particolare riferimento alle piante psicoattive.

A.C. Parker, *Seneca Myths and Folk Tales*, Buffalo/N.Y. 1923 (trad. it. *Leggende dei pellerossa*, Milano 2003). Un'importante raccolta delle tradizioni orali degli Irochesi Seneca della regione settentrionale dello Stato di New York, popolo al quale appartiene l'autore, etnologo e archeologo che è stato per molti anni direttore del New York State Museum.

F. Robicsek, *The Smoking Gods. Tobacco in Maya Art, History, and Religion*, Norman/Okl. 1978. Uno studio riccamente illustrato del tabacco e del fumo nell'arte, nella storia e nella religione degli antichi Maya.

H. Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, 1629, México 1988.

J. Wilbert, *Tobacco and Shamanistic Ecstasy among the Warao Indians of Venezuela*, in P.T. Furst (cur.), *Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens*, New York 1972, ried. Prospect Heights/Ill. 1990, pp. 55-83. Un saggio pionieristico sullo sciamanismo e la cosmologia legati al tabacco presso i Warao, che propone per la prima volta di includere il tabacco nella categoria dei «veri» allucinogeni.

J. Wilbert, *Tobacco Shamanism in South America*, New Haven/Conn. 1987. Uno studio innovativo dell'etnologia, etnobotanica e farmacologia del tabacco, degli effetti fisiologici della nicotina e della loro incorporazione nell'ideologia e nelle pratiche dello sciamanismo in tutto il continente sudamericano, scritto da un etnologo dell'Università della California di Los Angeles, con un'esperienza sul campo presso i popoli indiani che spazia in un periodo di cinquant'anni.

J. Wilbert, *Does Pharmacology Corroborate the Nicotine Therapy and Practice of South American Shamanism?*, in «Journal of Ethnopharmacology», 32 (1991), pp. 179-86. Un'analisi dei dati empirici etnografici sugli usi terapeutici della nicotina, che mostra che essi si possono confrontare utilmente con gli studi clinici e sperimentali della farmacologia della nicotina e dei suoi effetti sul corpo umano.

M.L. Zigmond, *Kawaiisu Ethnobotany*, Salt Lake City 1981.

PETER T. FURST

TARASCHI, RELIGIONE DEI. Gli Indios Taraschi, che parlano una lingua apparentemente senza alcuna parentela, crearono uno dei maggiori imperi del Messico precoloniale, rivaleggiando con gli Aztechi e spesso respingendoli con successo. Come gli Aztechi, anche i Taraschi possedevano una complessa gerarchia religiosa, un re-sacerdote e un sistema sviluppato di riti, miti e leggende sacre. Nel XVI secolo, durante e immediatamente dopo la Conquista spagnola, più del 90% di questa popolazione fu drammaticamente eliminato a seguito di uccisioni, malattie e oppressione schiavistica. Attualmente circa 90.000 Taraschi (due terzi dei quali parlano la lingua tarasca) – circondati da non Taraschi – vivono nell'alta, fredda e verde Sierra Tarasca, dove sopravvivono grazie a varie combinazioni di taglio del legname, arti e artigianato, pesca, coltivazione (principalmente di mais), e grazie all'incremento dell'allevamento del bestiame. Le famiglie estese sono raggruppate in villaggi, che contano da alcune centinaia a diverse migliaia di abitanti. Le rivalità tra fazioni all'interno dei villaggi sono stemperate dalla diffusissima ostilità tra villaggi diversi, ed entrambe, così come la rivalità tra le famiglie, sono bilanciate da una forte etica familiare, da una spiccata solidarietà comunitaria e dalla funzione di integrazione che possiede il rito religioso.

La storia dei Taraschi si riflette ancora nell'attuale cultura religiosa. Nelle loro *fiestas*, per esempio, compaiono alcuni gruppi rituali di origine antichissima, come le «vergini della luna», e alcuni simboli mitici come le maschere di cervo e le «tigri». Ma la principale fonte della religione dei Taraschi è la Spagna del XVI e XVII secolo: non soltanto nei «Mori» e in altri personaggi che intervengono nelle feste religiose, ma anche nella spesso ingenua venerazione rivolta a san Francesco e alla Sacra Famiglia, introdotta dai missionari francescani, in particolar modo dal grande umanista Vasco de Quiroga. La pratica religiosa dei Taraschi è ovunque caratterizzata da una sorta di integrazione estetica, soprattutto nella musica delle sue numerose bande e nell'importante *Danza de los viejitos* («Danza dei vecchietti»: uomini

ricurvi, con maschere rosse, che alternativamente zoppicano appoggiati a delle canne oppure saltellano con l'energia di un adolescente).

La struttura principale della religione dei Taraschi è costituita dai riti di passaggio che accompagnano l'esistenza individuale. Il battesimo ha luogo idealmente una settimana dopo la nascita: un uomo e una donna, solitamente sposati tra loro, diventano i padrini del bambino e soprattutto i parenti acquisiti (spagnolo, *compadres*; tarasco, *kúmpa*) dei genitori del bambino. In occasione di due o tre riti successivi, in particolar modo in occasione della cresima, i genitori acquisiscono altri, anche se meno importanti, *compadres* che li aiuteranno, in special modo, nello svolgimento degli obblighi rituali. Il principale rito individuale è il matrimonio, che comprende la cerimonia che si svolge nella chiesa cattolica ma anche un grande numero di riti religiosi popolari – tra i quali spicca la diffusa e importante danza *kúpera*, in cui gli sposi e i loro fratelli e cugini, danzando gli uni con gli altri, si scambiano bevande e si graffiano reciprocamente il volto con spine di rosa. Queste cerimonie matrimoniali invocano e creano legami di parentela rituale (riti parentali e riti religiosi vengono pensati e agiti come se fossero la medesima cosa). La morte, infine, viene celebrata con una lunga veglia notturna, con molte bevute e con il funerale che percorre le strade dell'intero villaggio (se il defunto è un neonato o un bambino, il corpo viene deposto sopra un tavolo).

La modalità principale, comunque, attraverso la quale i Taraschi si mettono in relazione con il soprannaturale è, a parte la magia e la stregoneria individuale, quella di riti familiari e comunitari. Ogni città realizza una grande festa annuale per il suo santo patrono; molte città organizzano ogni anno da quattro a sei occasioni festive, ognuna dedicata a un santo differente; e almeno una città, Ocumicho, mette in scena una festa ogni mese: da questa intensa attività deriva un grande dispendio di tempo e di energie. Queste feste sono organizzate da responsabili scelti attraverso una elezione (*cargueros*, «coloro che caricano»), i quali, con il supporto di decine di parenti naturali o parenti acquisiti ritualmente, arrivano a spendere grandi quantità di *pesos* nelle bande, in elaborati fuochi d'artificio, alcol, pasti cerimoniali, messe cattoliche, bestiame da macellare e altri elementi essenziali per la festa. Sebbene queste spese siano spesso rovinose, tutti sono in genere pronti ad affrontarle, se non altro per il prestigio sociale che esse producono. Gli eventuali debiti, inoltre, finiscono per essere una fonte di autorevolezza perché connettono il *carguero* a una più ampia rete sociale. In alcune delle città più conservatrici il culto dei differenti santi si svolge in ordine di prestigio, regolato da una sorta di «scala cerimoniale», nella quale il *carguero* che sponsorizza le feste ascende gradualmente a una serie di superiori livelli metaforici. Quasi tutti i *cargueros* sono uomini, ma le donne svolgono gran parte del lavoro di organizzazione e di preparazione. Alcune feste annuali – per esempio quella dedicata alla Vergine Assunta – sono esclusivamente religiose, ma la grande maggioranza prevede varie attività commerciali e un mercato (in alcuni casi queste funzioni costituiscono l'attività principale).

Il rito religioso ha carattere tipicamente regionale. Alcune feste sono addirittura di ambito locale – per esempio quella di santa Cecilia nella piccola San José, in cui quasi tutti i presenti sono in realtà i musicisti. Ma la gente talora partecipa a feste e a pratiche che interessano l'intera regione e un buon numero di feste coinvolge l'intera popolazione dei Taraschi, sia perché attraggono moltissimi pellegrini, sia perché il giorno festivo viene celebrato in tutti quei villaggi di cui quel santo è patrono (i santi più popolari son san José e san Francisco). Il giorno di Ognissanti e quello dei morti vengono celebrati dappertutto con veglie accompagnate dall'offerta di fiori e di figure fatte di pane sulle tombe dei defunti recenti. Durante la notte del 1 novembre, in particolare, un corteo di canoe, cariche di candele, girano intorno all'isola di Janitzio. Spesso un fedele che porta il nome del santo patrono del villaggio compie, a nome di tutti, un pellegrinaggio, o almeno pronuncia una speciale preghiera (la preghiera in genere si concentra sulla richiesta d'aiuto per problemi pratici e personali, come le malattie, la gelosia o l'invidia, ed è dunque profondamente legata alla magia e alla stregoneria diffusissime tra i Taraschi).

Degna di nota è la grande variabilità nell'autonomia religiosa di ciascun villaggio, che appare strettamente legata al suo orientamento politico e alla sua situazione economica. Talora i riti annuali e quelli che accompagnano l'esistenza individuale (battesimo, cresima, matrimonio, veglia funeraria) vengono di fatto gestiti dalla comunità locale e dai suoi specialisti rituali (i quali, ad esempio, conoscono a memoria le orazioni). Il sacerdote visita il villaggio una volta al mese (o anche meno spesso), e chi ne ha bisogno deve recarsi nel capoluogo per richiedere il suo intervento in funzione ministeriale. Alcuni villaggi rifiutano categoricamente di partecipare alle azioni sacre come la costruzione di una nuova chiesa o l'organizzazione della processione della Passione, perché molto realisticamente hanno paura delle perdite finanziarie. Talora invece, all'estremo opposto, il sacerdote locale è attivo ed estremamente influente, non soltanto nella pratica religiosa, ma anche nella politica locale, grazie al suo controllo delle relazioni esterne del villaggio. Il ruolo del sacerdote nelle zone rurali è assai importante anche perché i Taraschi non possiedono ge-

neralmente o non leggono la Bibbia o altri testi religiosi (con l'eccezione di qualche migliaio di protestanti, limitati a pochi *pueblos*, che hanno a loro disposizione un'ottima traduzione in lingua tarasca di entrambi i Testamenti). La popolazione, infatti, non appare molto interessata agli argomenti dottrinali e teologici, oppure ai testi, ma è soprattutto preoccupata per il costo delle cerimonie rituali e per le loro conseguenze economiche, sociali e politiche.

Nonostante questi limiti, i Taraschi possiedono una rete di concezioni, simboli e atteggiamenti, sia impliciti che espliciti, che vengono sintetizzati e trasmessi principalmente per via orale. Ogni villaggio, famiglia e individuo possiede un differente sottoinsieme di credenze – pagane, locali, cattoliche e profane –, ma nell'area esiste una notevole forza di coesione, che genera un insieme coerente. Questo è in larga parte dovuto alle feste. «Grazie alle feste» si è diffusa la moderna industria; «grazie alle feste» i missionari protestanti hanno ottenuto alcune conversioni; anche la riforma agraria è dovuta scendere a compromessi con le feste; nelle feste, infine, sono profondamente radicate le motivazioni che sostengono il lavoro e la famiglia. Le feste, insomma, non soltanto come simboli e fenomeni superficiali, ma come esperienze vivide e primarie rappresentano l'autentica base della religione dei Taraschi.

[Vedi anche *AZTECHI, RELIGIONE DEGLI*; *CRISTIANESIMO NELLE AMERICHE*; e inoltre *SINCRETISMO*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

R. Beals, *Cherán. A Sierra Tarascan Village*, Washington/D.C. 1946.

P. Carrasco Pizana, *Tarascan Folk Religion. An Analysis of Economic, Social, and Religious Interactions*, New Orleans 1952.

G.M. Foster (con G. Ospina), *Empire's Children. The People of Tzintzuntzan*, Washington/D.C. 1948.

G.M. Foster, *Culture and Conquest. America's Spanish Heritage*, New York 1960.

P. Friedrich, *Revolutionary Politics and Communal Ritual*, in M.J. Swartz, V. Turner e A. Tuden (curr.), *Political Anthropology*, Chicago 1966, pp. 191-220.

Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán (1541), Madrid 1956. Una riproduzione in facsimile del manoscritto c.IV.5 della Biblioteca dell'Escorial (Spagna), con la trascrizione di José Tudela e un'introduzione di José Corona Núñez.

R.A.M. van Zantwijk, *Servants of the Saints. The Social and Cultural Identity of a Tarascan Community in Mexico*, Assen 1967.

[Aggiornamenti bibliografici:

D. Bechtloff, *Bruderschaften im kolonialen Michoacán. Religion zwischen Politik und Wirtschaft in einer interkulturellen Gesellschaft*, Münster 1992.

Marjorie Becker, *Setting the Virgin on Fire. Lázaro Cárdenas, Michoacán Peasants, and the Redemption of the Mexican Revolution*, Berkeley/Cal. 1995.

Carolina Rivera Farfán, *Vida nueva para Tarecuato. Cabildo y parroquia ante la nueva evangelización*, Zamora 1998.

B. Verástique, *Michoacán and Eden. Vasco de Quiroga and the Evangelization of Western Mexico*, Austin/Tex. 2000].

PAUL FRIEDRICH

TEATRO RELIGIOSO DEI NATIVI NORDAMERICANI. In tutte le regioni dell'America settentrionale i Nativi celebravano vari riti pubblici allo scopo di comunicare con gli spiriti e con le potenze soprannaturali che controllavano l'universo. La forma più diffusa e più teatrale di rappresentazione scenica era certamente la danza: coloro che vi partecipavano indossavano costumi elaborati e maschere che rappresentavano in genere gli esseri soprannaturali ai quali ci si voleva rivolgere. Queste forme di rappresentazione coreografica si svolgevano spesso all'interno di un apposito spazio scenico, che comprendeva una sorta di quinta per l'ingresso e l'uscita degli interpreti, un gruppo di coristi e danzatori, alcuni danzatori solisti, fondali scenici e anche speciali effetti luminosi. Le trame riproponevano soprattutto i miti della creazione e coinvolgevano gli spiriti e gli esseri soprannaturali che si riteneva vivessero quotidianamente nel mondo. Queste rappresentazioni erano caratterizzate da balli mascherati, imitazioni, scambi di ruoli, farse e riproduzioni sceniche di miti o di visioni individuali.

Gli Indiani d'America erano consapevoli della loro grande abilità nell'imitare i comportamenti degli animali e degli uccelli importanti per loro religione. L'ambiente esterno rivestiva una grande importanza per la celebrazione dei riti, poiché questi ultimi erano fondati sulla conoscenza diretta delle stagioni, della flora e della fauna. Come si può facilmente intuire, i cacciatori sceglievano di imitare, nelle danze, gli animali più importanti per la loro sopravvivenza, mentre gli agricoltori mettevano in scena soprattutto rappresentazioni legate ai cicli agricoli.

Gli spettacoli di danza erano eseguiti con l'accompagnamento vocale di un solista oppure di un coro. I canti potevano avere un testo complesso oppure, al contrario, essere costituiti da brevi versi che esprimevano poeticamente il semplice tema della danza; oppure, ancora, potevano essere una sequenza casuale di sillabe che, per quanto prive di senso, si rivelavano sapientemente organizzate, tanto sotto l'aspetto ritmico quanto sotto quello melodico. La gamma degli strumenti musicali indigeni dell'America settentrionale era piuttosto limitata. Tamburi di varia forma e grandezza servivano da accompa-

gnamento principale. Le sequenze ritmiche erano anomale, caratterizzate in gran parte da singole battute deboli, battute binarie o terzine accentate. Soltanto tra i Pueblo del Sud-Ovest era possibile riscontrare un senso ritmico più complesso, in particolare per quanto riguardava alcune danze che imitavano uccelli e altri animali, in cui si realizzava, anche senza l'aiuto della misura ritmica tipica della musica occidentale, una corrispondenza perfetta tra canti, tamburi e passi di danza [Vedi *MUSICA E RELIGIONE NELLE AMERICHE*].

I costumi erano a un tempo realistici ed essenziali: nelle Grandi Pianure, durante la Danza del Bisonte, l'interprete indossava una pelle di toro abbinata a un copricapo con corna, un mantello sulle spalle, dei calzoni fatti con la parte meno irsuta della pelle e una coda di bufalo che pendeva visibilmente dal bacino. In modo analogo i danzatori pueblo coinvolti nella Danza dell'Aquila volteggiavano in maniera leggiadra indossando costumi realizzati con piume d'aquila e un copricapo raffigurante la testa implume dell'uccello e il suo possente becco fulvo. Nella regione costiera nordoccidentale, dove l'arte di scolpire il legno aveva raggiunto eccellenti risultati, venivano realizzate grandi maschere riccamente intagliate, che contenevano al loro interno altre maschere più piccole, che venivano svelate attraverso un sistema di corde da tirare. Inoltre si costruivano suggestivi apparati scenici, intagliati e dipinti con motivi stilizzati raffiguranti corvi, balene, orsi e altri animali importanti per la cultura di quelle popolazioni costiere. [Vedi anche *ICONOGRAFIA NELLE AMERICHE*, articolo *Iconografia degli Indiani nordamericani*].

Tutte le rappresentazioni rituali venivano eseguite a beneficio non soltanto del pubblico, ma anche dei principali danzatori, e richiedevano uno spazio scenico adeguatamente preparato. Spesso il momento pubblico della rappresentazione costituiva soltanto una minima parte di un più ampio complesso rituale, che poteva durare anche diversi giorni o addirittura settimane. Tra i Lakota delle Grandi Pianure, per esempio, la ricerca di visioni di tipo estatico era considerata una forma privata e personale di mediazione e di propiziazione; tuttavia era necessario che lo sciamano interpretasse in maniera teatrale le visioni dei fedeli. Per dare credibilità alla loro esperienza, perciò, coloro che sperimentavano qualche visione erano spesso chiamati a rappresentarla al cospetto dell'intero villaggio. La messa in scena diveniva allora una imitazione degli animali o degli uccelli che avevano «portato» la rivelazione, per cui doveva essere rappresentata indossando costumi raffiguranti bufali, lupi, alci, orsi oppure aquile.

Su più larga scala, gli Indiani delle Pianure eseguivano in maniera collettiva la Danza del Sole, dopo che i partecipanti, individualmente, avevano partecipato alla ricerca della visione estatica. Una parte importante della cerimonia, ampiamente diffusa presso tutte le tribù delle Pianure, era la costruzione della «capanna della medicina» o dell'albero sacro, lo spazio consacrato in cui veniva svolta la cerimonia. I danzatori portavano costumi adeguati, che comprendevano lunghi gonnellini, collane a forma di girasole e ghirlande di salvia con cui si cingevano i polsi, le caviglie e la fronte. La parte propiziatoria della danza veniva guidata dal *leader* della Danza del Sole. La rappresentazione durava per diversi giorni ed era accompagnata da altre danze che si alternavano prima della caccia al bisonte. [Vedi anche *DANZA DEL SOLE*].

I Kwakiutl della Costa nordoccidentale avevano una spiccata capacità drammaturgica, che si avvaleva di una grande sensibilità quanto a costumi, effetti luminosi e trame. Gli spettacoli di danza erano organizzati in cicli e rappresentavano il rapimento di un eroe da parte di uno spirito, il quale, prima di restituirlo al suo villaggio, gli conferiva poteri soprannaturali. L'eroe veniva spesso posseduto da uno «spirito cannibale», che gli suscitava un ardente desiderio di carne umana. Nella rappresentazione scenica l'eroe, in preda alla frenesia, veniva ricondotto dagli abitanti del villaggio all'interno dello spazio per la danza, ed essi lo sfamavano con la carne di qualche animale, che però facevano passare per carne tratta da un corpo umano. Il complesso edificio allestito per la danza comprendeva alcune botole e alcuni corridoi nascosti, dai quali i danzatori apparivano e sparivano come per magia. Essi indossavano enormi maschere che prevedevano alcune parti mobili, che in genere raffiguravano grandi becchi di volatili, da cui gridavano «Mangia! Mangia!». Alcune canne cave, collocate sotto il pavimento, amplificavano i suoni, diffondendo la voce degli attori in tutto l'edificio. Fantocci appesi a corde, parzialmente illuminati dalla luce soffusa delle fiaccole, volteggiavano nel buio accrescendo l'effetto drammatico. Il danzatore principale, infine, fingendo di credere di aver consumato davvero carne umana, gradualmente si acquietava concludendo così la rappresentazione.

Nelle regioni delle Foreste nordorientali la confraternita irochese più nota era la Società delle Facce False, che ebbe origine quando un essere soprannaturale, chiamato appunto Faccia Falsa, apparve agli Irochesi sotto la forma di volti spezzati e sconnessi e insegnò loro l'arte della guarigione. Maschere molto elaborate, scolpite e dipinte in modo da apparire grottesche, venivano indossate dai membri di questa confraternita per impaurire e mettere in fuga gli spiriti malvagi responsabili delle malattie. Ciascuna maschera veniva intagliata a partire da un albero ancora vivo e poi veniva dipinta di rosso oppure di nero a seconda che il lavoro di intaglio avesse avuto inizio la mattina o durante il pomerig-

gio. Naso, bocca e cavità oculari erano storti e deformi; lunghe ciocche di crine di cavallo ricadevano fin sulle spalle di chi la indossava. I membri della Società delle Facce False si esibivano durante le festività invernali nelle riserve del Canada e dello Stato di New York. In autunno e in primavera, inoltre, facevano visita a ogni abitazione degli Irochesi per scacciare da essa gli spiriti maligni, indossando le maschere e abiti laceri e portando con sé bastoni di noce americano e sonagli fatti con gusci di tartarughe. Quando qualcuno contraeva una malattia sulla quale le Facce False avevano qualche potere, i capi della Società ne venivano informati e l'intero gruppo compariva sulla soglia della casa dell'ammalato: una volta entrati, essi cantavano e danzavano, accompagnandosi con il rumore dei sonagli, che strofinavano e scuotevano per tutto l'edificio. Alcuni raccoglievano dal focolare delle braci ardenti che soffiavano sul paziente per guarirlo.

Nella regione dei Grandi Laghi le tribù degli Ojibwa e altri Algonchini delle zone centrali celebravano il rito del Midewiwin (spesso abbreviato nella forma Mide), che significa «Società della Grande Medicina». Essi si riunivano una volta all'anno in un apposito edificio, simile a un grande *wigwam*, di grandezza variabile (dai trenta ai sessanta metri di lunghezza, dai quattro ai dieci metri di larghezza e alto circa tre metri), con un'apertura in cima e una copertura di stiancia (pianta palustre dalle foglie assai strette) intrecciata oppure, in caso di maltempo, di corteccia di betulla. Le cerimonie annuali più importanti erano a carattere iniziatico, mentre i riti curativi venivano eseguiti soltanto da sciamani *mide* appositamente addestrati.

Il Midewiwin era una organizzazione i cui membri venivano accettati dietro apposita richiesta di ammissione, oppure subentrando a un parente defunto che a sua volta era stato membro oppure, ancora, in seguito a una sorta di affidabile «chiamata» ricevuta nel corso di un sogno. Era aperta sia agli uomini che alle donne e i suoi capi venivano eletti dagli stessi membri.

I sacerdoti *mide* avevano il potere di decidere quali candidati dovessero essere accettati: questi ultimi erano tenuti a pagare una quota di ammissione alle cerimonie di iniziazione, che prevedevano la conoscenza dei miti, delle cerimonie rituali, dei canti e delle pozioni speciali della Società della Grande Medicina. Tutte le cerimonie avevano la loro origine in una antica rivelazione, che era dettagliatamente trascritta (per mezzo di segni figurativi) su rotoli di corteccia con uno stilo d'osso, e tramandata di generazione in generazione.

La cerimonia iniziatica era quella più suggestiva: i candidati si inginocchiavano sulle stuoie collocate all'interno della «capanna della medicina», in mezzo ai quattro pilastri. Due membri anziani li trattenevano per le spalle, mentre altri quattro agitavano le loro «borse della medicina». Mentre questi si avvicinavano, i candidati venivano sopraffatti dal potere dei loro spiriti e cadevano al suolo come morti. Tornato momentaneamente in sé, ciascun candidato sputava un *migis* (una piccola conchiglia di ciprea), il simbolo sacro del Midewiwin. L'iniziatore allora presentava la conchiglia alle quattro direzioni dello spazio e al cielo. Poi essa spariva come per magia nuovamente nel corpo del candidato, il quale, in quel momento, ritornava pienamente in sé. Ciascun membro della Società doveva frequentare questo genere di incontri almeno una volta all'anno per rinnovare i propri poteri. Si svolgevano anche riunioni più intime per la cura dei malati, per cantare e per rafforzare la fede nei poteri del Mide. Ogni celebrazione era comunque accompagnata dal relativo festeggiamento.

Una delle cerimonie più importanti nella regione delle Foreste sudorientali era la Danza del Mais Verde, che veniva celebrata in occasione del raccolto di quello che era uno dei prodotti alimentari più importanti dell'America settentrionale. Tra i Creek questa festa, nota come Busk (storpiatura del termine creek *puskita*, «digiuno»), veniva celebrata nel mese di agosto come festa delle primizie. Si trattava in realtà di un insieme di cerimonie diverse: durante una di queste cerimonie i partecipanti bevevano la «pozione nera», un infuso della pianta *Ilex cassina*, che veniva utilizzata per provocare il vomito e, dunque, per purificarsi. Veniva acceso un fuoco sacro e i giovani iniziati mostravano il loro coraggio lacerandosi la carne. Venivano poi eseguiti vari tipi di danza, compresa quella nota come *Stomp Dance* (da *stomp*, «battuta di piedi»): file alternate di uomini e di donne procedevano con un andamento a serpentina e le donne avevano, attorno alle ginocchia, dei sonagli di tartaruga con cui accompagnavano il canto del gruppo. Alla fine del Busk i vari clan partecipavano a una partita di *stickball* (uno sport di squadra giocato con palla e racchette, non molto diverso dall'odierno *lacrosse*), che costituiva la conclusione della cerimonia. La Danza del Mais Verde veniva celebrata, con qualche variante di dettaglio, dai Seminole, dai Cherokee, dai Chickasaw e dagli Yuki, tutte tribù per le quali la coltivazione del mais rivestiva una certa importanza.

La regione del Sud-Ovest, comunque, è quella in cui si registrava la più alta concentrazione di rappresentazioni coreografiche, non soltanto nei complessi rituali dei Pueblo, di tipo agricolo, ma anche nelle varie cerimonie di tipo curativo, nei riti della pubertà e nelle danze di imitazione degli animali. Centinaia di queste danze venivano eseguite annualmente dai Navajo, dagli Apache e dai Pueblo. In molti casi gli stessi riti sono celebrati ancora oggi accanto alle festività introdotte dalla Chiesa cattolica: si tratta di spettacoli suggestivi, per

molti versi simili alle processioni religiose che si fanno altrove in America e in Europa.

Gli Hopi dell'Arizona si esibivano in una grande quantità di danze mascherate durante le loro *mesas* (mense rituali): le danze *kachina*, che prendevano il nome dagli spiriti dei defunti, erano certamente le più interessanti. Gli Hopi credevano che, nel remoto tempo del mito, le *kachina* fossero venute dalle loro dimore, collocate a occidente, a portare la pioggia e un'esistenza lunga e felice. In seguito avevano mostrato come realizzare le maschere e i costumi e insegnato agli uomini le loro danze e i loro canti con l'accordo che, se quei riti fossero stati sempre eseguiti correttamente, essi avrebbero continuato a garantire la prosperità ai villaggi. Per la cultura degli Hopi esistevano più di 250 spiriti *kachina*, rappresentati ciascuno da una maschera e da un costume differenti. Essi credevano che gli uomini che impersonavano gli spiriti durante le cerimonie *kachina* divenissero realmente gli esseri che rappresentavano ed erano convinti che le donne e i giovani non iniziati non sapessero che i danzatori *kachina* erano in realtà gli uomini della tribù. Ogni volta che la danza veniva eseguita, le *kachina* portavano ai bimbi piccoli doni che venivano collocati al centro della piazza del villaggio. Le danze avevano luogo durante la prima metà dell'anno ed equivalevano a un augurio affinché la semina andasse a buon fine. Il periodo delle cerimonie era caratterizzato da un'intensa attività rituale nel villaggio: ciascuno rafforzava la propria fede ed esprimeva riconoscenza nei confronti dei suoi benefattori spirituali.

In occasione del solstizio d'estate aveva luogo la cerimonia del Niman: durante questa danza le *kachina* apparivano tutte insieme alla gente del villaggio, che le ringraziava per il raccolto abbondante. Si credeva che in quella circostanza le *kachina* tornassero alle proprie dimore per visitare i morti, i quali contemporaneamente festeggiavano con cerimonie simili il solstizio d'inverno.

Nel Nuovo Messico, il popolo degli Zuni celebrava il rito dello Shalako, che si teneva ogni anno a novembre o dicembre: sei danzatori raffiguranti dei volatili giganti, messaggeri degli dei della pioggia, erano abbigliati con costumi conici che misurano in altezza dai tre ai quattro metri e indossavano maschere con becchi mobili, occhi sporgenti e corna rastremate e incurvate verso l'alto. A mezzanotte essi entravano nello spazio appositamente preparato per questa danza, emettendo versi di uccelli e battendo i becchi con rapidità, danzando e pronunciando discorsi in cui raccomandavano agli spettatori di pregare per un raccolto abbondante e per la longevità degli abitanti del villaggio.

Questi sei danzatori venivano in seguito raggiunti dai dieci Koyemshi (Teste di fango), che rappresentavano il frutto di una leggendaria unione incestuosa. Questi ultimi venivano scelti dai sacerdoti: essi prestavano servizio per un anno e in seguito erano liberi da obblighi per i successivi quattro anni. I Koyemshi intervenivano in tutte le cerimonie pubbliche per il periodo in cui le *kachina* erano lontane dal villaggio, esibendosi in scenette comiche e, talvolta, oscene che servivano da intermezzo tra le danze più impegnative. Altre volte giocavano con passatempi di origine europea o americana (per esempio, il *beanbag*, un gioco che consiste nel lanciare un sacchetto pieno di fagioli secchi all'interno di un apposito campo di gioco: si ottiene un punteggio diverso a seconda della posizione che il sacchetto raggiunge). Gli scherzi, i giochi di parole e gli indovinelli che chiassosamente rivolgevano agli abitanti del villaggio erano pieni di riferimenti scatologici; inoltre disprezzavano e si prendevano gioco anche degli aspetti devozionali più sacri della religione degli Zuni, comportamento che contrastava profondamente con l'etica di questo popolo, ma che veniva temporaneamente accettato perché forniva un punto di riferimento negativo che faceva risaltare le istituzioni e gli individui con cui quotidianamente ci si confrontava.

I Koyemshi rivestivano un ruolo ridicolo. Portavano maschere di stoffa di forma cadente e indefinita, piene di grovigli e di protuberanze in cui erano inseriti semi di cotone e terriccio, oppure polvere raccolta dalle impronte lasciate dalla gente lungo le strade del villaggio. A volte vi erano annodate delle piume, e la parte inferiore poteva essere annodata a mo' di sciarpa. Sotto questa maschera portavano una grande borsa piena di zucche, granturco e semi di zucca. Sia le maschere sia il corpo di queste figure erano ricoperti di argilla rosa prelevata dal lago sacro; indossavano anche dei grossolani gonnellini neri, e il loro capo portava un drappo nero sulla spalla destra. Queste figure di buffoni sacri e danzatori servivano agli Zuni, così come accadeva per gli Hopi, per esaltare i valori sociali e religiosi, anche attraverso l'ostentazione dell'assurdo. [Vedi *BUFFONE SACRO*, vol. 2].

In Arizona e in alcune regioni del Nuovo Messico e dell'Oklahoma numerosi gruppi di Apache eseguivano alcune cerimonie che potevano avere molteplici finalità: riti di pubertà, cura delle malattie o, ancora, allontanamento delle sventure. La Danza degli Spiriti della Montagna, nota anche come Gahan, costituiva un aspetto importante del rito di pubertà femminile, nel quale la giovane iniziata rappresentava tradizionalmente la Donna Dipinta di Bianco, la divina madre dell'eroe culturale degli Apache oppure, in alcuni casi, la Madre Terra. Gli Apache credevano che eseguire questa cerimonia portasse fortuna all'iniziata, alla sua famiglia e all'intera tribù.

Durante questo rito quattro danzatori rappresentavano le quattro direzioni, che erano gli Spiriti della Montagna, potenti esseri soprannaturali che agivano da intermediari tra gli uomini e il Grande Spirito. La giovane iniziata veniva rinchiusa in una tenda speciale, dove veniva abbigliata e truccata da una donna di ineccepibile reputazione, la quale aveva ricevuto anch'essa una visione da parte della Donna Dipinta di Bianco. Ogni giorno un cantore eseguiva speciali canti dedicati alla fanciulla. Nella tenda cerimoniale veniva acceso un fuoco sfregando dei bastoncini, e ogni notte alcuni danzatori mascherati entravano nella tenda e danzavano tutt'intorno seguendo precise disposizioni: essi si allineavano, opportunamente istruiti, rivolti a oriente; quindi iniziavano a girare in senso orario. Prima che la cerimonia avesse inizio uno sciamano li aveva preparati all'interno di un caratteristico pergolato di ramoscelli, dipingendo sui loro corpi disegni raffiguranti il sole, la luna, i pianeti, i fulmini, la pioggia e l'arcobaleno. Essi portavano bizzarri costumi molto scenografici e copricapi di legno dalla forma ricurva, simili a un arcobaleno che spunta dai cappucci neri che coprono i loro volti. Portavano anche gonnellini di pelle di daino e stivaletti con lunghe frange e brandivano in ciascuna mano una spada di legno. Durante la danza sputavano quattro volte dentro i loro copricapi, indossandoli nuovamente dopo aver ripetuto per tre volte questa azione. Eseguivano movimenti rigidi e secchi, chinandosi e rannicchiandosi in movenze che ricordano un balletto, e si percuotevano vigorosamente le gambe e le cosce con le spade. La quarta notte l'inizianda raggiungeva i danzatori, vestita di un abito di pelle di daino decorato da frange e da disegni simili a quelli riprodotti sui corpi e sulle maschere dei danzatori. Allo scadere dei quattro giorni la fanciulla spargeva del polline su coloro che erano venuti a ricevere la sua benedizione.

Gli Apache consideravano la danza qualche cosa di particolarmente potente, da eseguire prestando particolare cura a tutti i suoi aspetti, per timore che la sventura si abbattesse sulla tribù. Essi credevano, infatti, che, se la danza non viene eseguita adeguatamente, i danzatori ne riceveranno un danno: problemi agli occhi o al naso, gonfiori al viso o, nella peggiore delle ipotesi, paralisi.

Tra le rappresentazioni rituali più spettacolari messe in scena dai Navajo della regione dei Quattro Angoli, nel Sud-Ovest, vi era senza dubbio la cerimonia dello Yeibichai, nota anche come Canto della Notte. La parola *yeibichai*, che è formata dall'alterazione del termine zuni che significa «spirito» e dal termine navajo che indica il nonno materno, significa letteralmente «antenato degli dei». La cerimonia veniva tramandata grazie agli spiriti e si pensava fosse particolarmente efficace per curare sia malattie organiche che psicosomatiche, soprattutto disturbi mentali, sordità e paralisi.

Il rito si svolgeva d'inverno, all'aperto, su un brullo altopiano, ed era pagato dall'ammalato che lo richiedeva e dal suo clan. Si allestivano una capanna sacra, a occidente, e un pergolato di ramoscelli, a oriente, come rifugio per i danzatori; poi le due costruzioni venivano collegate idealmente da una fila di fuochi.

L'intera celebrazione durava nove giorni: durante i primi otto venivano compiute le cerimonie private, mentre l'ultimo giorno aveva luogo la rappresentazione pubblica. Durante la danza l'Antenato degli Dei veniva impersonato dal danzatore principale, in abiti da caccia fatti di pelle di daino, mentre gli altri danzatori indossavano maschere e gonnellini che ricordavano le *kachina* dei Pueblo.

L'operatore rituale incaricato di officiare lo Yeibichai era il cantore, che aveva imparato per sua scelta l'intera liturgia: egli, infatti, aveva pagato perché gli venissero insegnate tutte le nozioni necessarie, e studiava per anni imparando alla perfezione ogni singolo dettaglio. Durante gli anni di studio radunava vari oggetti sacri, come bastoni da preghiera, erbe medicinali, pietre di turchese, conchiglie bianche, aliotidi e giaietto che avrebbe utilizzato nelle cerimonie future. L'operatore rituale poteva imparare anche alcuni riti secondari e la cerimonia della Via della Benedizione, un rito che doveva essere celebrato dopo ogni cerimonia per rimediare ai possibili errori commessi durante l'esecuzione.

Per i primi quattro giorni l'ammalato e i suoi parenti si purificavano sudando e assumendo sostanze dall'effetto emetico. Il paziente e il cantore, in seguito, pregavano affinché gli spiriti li aiutassero nel corso della cerimonia. Ciascuno spirito doveva essere chiamato per nome nell'ordine esatto, altrimenti la sventura si sarebbe abbattuta sul villaggio. Il cantore eseguiva alcuni canti sacri e distribuiva pozioni e polline consacrato per aiutare il paziente ad allontanare le forze del male.

Nel corso dei quattro giorni seguenti il cantore e i suoi aiutanti riuscivano a radunare gli spiriti (*yei*) nello spiazzo sacro, dove erano state riprodotte con la sabbia le loro immagini. L'ultimo spirito vi giungerà quando sui dipinti di sabbia sarà stato sparso del polline. Gli spiriti maschili venivano raffigurati con le teste tondeggianti, mentre quelli femminili le avevano squadrate. Essi erano rappresentati ritti in piedi sulle nuvole o sui fulmini, protetti da un arcobaleno. L'insieme dei dipinti di sabbia formava uno spazio sacro che poteva raggiungere i sei metri di larghezza.

In seguito i pazienti venivano immersi nell'acqua, asciugati cospargendoli di farina di mais e quindi dipinti con segni simbolici legati agli spiriti. Gli ammalati

non dovevano addormentarsi fino al tramonto: a quel punto entravano nella capanna sacra, dove rimanevano per altre quattro notti. Nella capanna essi potranno ricevere potere dagli spiriti raffigurati nei dipinti di sabbia: perché ciò avvenga, è necessario che sulle parti del corpo ammalate venga premuta della sabbia prelevata da vari dipinti, in modo che gli ammalati possano identificarsi con gli spiriti e trarre forza dal loro potere. Infine la sabbia veniva spazzata via perché non potesse essere contaminata. Il significato della parola navajo che indica i dipinti di sabbia è «passaggio del gruppo»: essi sono considerati le sedi delle visite temporanee degli spiriti soprannaturali. La nona notte il cantore e l'ammalato doveva vegliare insieme, fino all'alba, per far aumentare in loro la potenza. I danzatori dello Yeibichai, indossando maschere grottesche, gonnellini decorati e il maggior numero possibile di braccialetti, collane di turchese e d'argento e parabracci, trascorrevano tutta la notte danzando e cantando in pubblico. Il rito si concludeva definitivamente con il Canto dell'Uccello Azzurro, dedicato all'uccello dell'aurora, portatore di speranza e di felicità.

La maggior parte degli spettacoli di danza erano interpretati da gruppi di cantori e danzatori. Invece la Danza del Daino degli Yaqui del Sud-Ovest era una esibizione solistica: gli Yaqui credevano che il daino avesse il potere di curare o, al contrario, procurare infermità, oltre a portare tuoni, fulmini e piogge. Danzare per il daino divino assicurava anche cibo e fertilità tanto per gli animali quanto per gli uomini. La Danza del Daino era preannunciata, immediatamente prima della Pasqua, da una processione che veniva bruscamente interrotta da quattro o sei danzatori e quattro cantori che producevano un suono stridente strofinando delle zucche con una bacchetta. I danzatori, a torso nudo, indossavano grottesche maschere raffiguranti dei volti umani. L'interprete principale, invece, portava piccole corna di cervo e aveva, avvolto attorno a una gamba, un sonaglio fatto di bozzoli essiccati e riempiti di pietruzze. Egli eseguiva gran parte della danza da solo, con movimenti molto realistici che imitavano quelli del daino: muoveva la testa velocemente e in maniera discontinua da una parte all'altra, come se davvero fiutasse l'odore del pericolo. I piedi grattavano il terreno prima di lanciarsi velocemente verso l'alto, come per saltare un invisibile ostacolo. Infine, quando la danza stava per concludersi, il danzatore diveniva a un tempo cacciatore e preda, imitando i movimenti di un uomo con arco e frecce che caccia furtivamente la selvaggina. Scoccando la freccia, la stessa che lo avrebbe colpito a morte, egli si accasciava infine al suolo, sussultando al momento di esalare l'ultimo respiro.

BIBLIOGRAFIA

Frances Densmore, *Chippewa Music*, Washington/D.C. 1910 (Bulletin of the Bureau of American Ethnology, 45). Un saggio classico sui Chippewa, che esamina dettagliatamente il Midewiwin.

Frances Densmore, *Yuman and Yaqui Music*, Washington/D.C. 1932 (Bulletin of the Bureau of American Ethnology, 110). Contiene una interessante descrizione della Danza del Daino.

Ph. Drucker, *Indians* of *the Northwest Coast*, Garden City/N.Y. 1955. Interessante esposizione su varie tribù della Costa nordoccidentale; si sofferma sulla cultura materiale e sulle danze rituali.

Gertrude P. Kurath, *Iroquois Music and Dance. Ceremonial Arts of Two Seneca Longhouses*, Washington/D.C. 1964 (Bulletin of the Bureau of American Ethnology, 187). Sulla musica e sugli elementi coreografici di alcuni riti degli Irochesi, tra cui quelli della Società delle Facce False.

A. Ortiz (cur.), *New Perspectives on the Pueblos*, Albuquerque 1972. Oltre che un antropologo, Ortiz è un membro dell'etnia dei Pueblo: la sezione intitolata *Ritual Drama and Pueblo World View* è una delle migliori introduzioni alle rappresentazioni rituali.

W.K. Powers, *Oglala Religion*, Lincoln/Neb. 1977. Con una descrizione dettagliata della ricerca della visione, della capanna sudatoria e della Danza del Sole dei Lakota delle Grandi Pianure.

W.K. Powers, *Sacred Language. The Nature of Supernatural Discourse in Lakota*, Norman/Okl. 1986. Contiene descrizioni e illustrazioni di varie danze che rappresentano animali.

Gladys A. Reichard, *Navaho Religion*, New York 1950. Forse il migliore saggio sul simbolismo dei Navajo.

Virginia More Roediger, *Ceremonial Costumes of the Pueblo Indians*, Berkeley 1941. Un eccellente volume illustrato sui costumi cerimoniali degli Hopi e degli Zuni.

H.A. Tyler, *Pueblo Gods and Myths*, Norman/Okl. 1964 (trad. it. *Dei e miti dei Pueblo. Costumi e riti*, Milano 1997). Buon resoconto storico che mette in risalto alcuni aspetti della cosmologia e della visione del mondo dei Pueblo.

Ruth M. Underhill, *Red Man's Religion*, Chicago 1965. Stilisticamente un po' datato e talvolta troppo condiscendente, contiene tuttavia eccellenti descrizioni delle rappresentazioni rituali di molti gruppi di nativi nordamericani.

[In italiano segnaliamo:

E. Comba, *Il Pubblico e il Segreto. Ritualità e sacralità tra gli Indiani d'America*, in F. Mastropasqua (cur.), *La scena rituale. Il teatro oltre le forme della rappresentazione*, Roma 2007.

C. Marino, *La maschera nelle culture native americane*, in F.P. Campione (cur.), *Maschere. Identità plurali*, Cagliari 2002.

M. Massignan, *La danza del sole. La cerimonia sacra degli indiani delle grandi pianure*, Milano 2003.

F. Meli (cur.), *Piste perdute, piste ritrovate*, Milano 1996.

Annamaria Pinazzi, *Indiani sulla scena. Teatro dei nativi americani*, Urbino 2008].

L.E. Sullivan (cur.), *Culture e religioni degli Indiani d'America*, Milano 2000 (Trattato di antropologia del sacro, 7).

WILLIAM K. POWERS

TECUMSEH (1768-1813) o Tecumtha («stella cadente», la pantera celeste), fu un Kispoko Shawnee nato presso il fiume Mad, nell'Ohio occidentale. Tecumseh dedicò la propria vita ai movimenti di resistenza intertribale contro l'espansionismo americano e i suoi devastanti effetti sulle comunità indiane americane. In quegli anni, il potere della nazione-Stato statunitense si stava fermamente consolidando e, dunque, gli storici bollarono come causa persa le lotte di Tecumseh e dei suoi compatrioti. Ovviamente, a quel tempo nessuno poteva saperlo. Per molti Indiani americani che vivevano nell'entroterra, la resistenza intertribale non soltanto aveva senso, ma costituiva una tradizione politica consolidata e alimentata da forti valori spirituali e culturali. Questa tradizione influenzò Tecumseh e gli consentì di influenzare a sua volta gli Indiani dai Grandi Laghi alla Costa del Golfo.

A metà del XVIII secolo, Neolin, il Profeta dei Delaware, aveva invocato una rottura radicale con tutto ciò che proveniva dagli Europei. Forte delle sue visioni, Neolin incitava i Nativi americani a riconquistare la propria indipendenza, ad abbandonare i turpi commerci delle pelli e a recuperare l'antica autosufficienza. Le sue teorie influenzarono Pontiac, capo di una massiccia sollevazione antibritannica che, nel 1762, interessò Anishinaabe, Ottawa, Potawatomi, Menomini, Uroni, Delaware, Shawnee, Seneca, Mesquakie, Kickapoo, Macouten, Wea, Sauk e Miami.

Questo movimento, così come molti altri che vennero in seguito, emerse in un contesto già fortemente segnato dal diffuso contatto e dal commercio con gli Europei. In queste zone di contatto, diversi popoli entrarono in relazione e si affidarono a reti pluridimensionali, intessute intorno a legami interculturali, per intraprendere reciproche forme di scambio. Nuove figure politiche a capo di alleanze intertribali cercarono di mediare tra i villaggi dei Nativi americani, strutturati in forme non gerarchiche, e le autorità statali. Col tempo, l'eterogeneità politica, materiale e culturale da eccezione divenne norma. Tensioni e conflitti abbondavano, ma gli Indiani occuparono un posto vitale in questo mondo dinamico e, cosa ancor più importante, poterono imporre ai non nativi di venire a patti con loro.

Quando la bilancia del potere s'inclinò dalla parte degli Europei, i cui insediamenti crebbero e la cui popolazione aumentò, i Nativi americani dovettero fronteggiare una seria crisi. Regione dopo regione, i nuovi venuti perdettero progressivamente interesse nel commercio indiano e nella reciprocità manifestata all'interno dell'eterogeneo «territorio di mezzo», e si mostrarono assai più interessati ad acquisire con ogni mezzo le terre indiane. Lungo la cosiddetta «frontiera», nuove forme di odio nei confronti degli Indiani si concretizzarono in un appello allo sterminio dei Nativi americani. Le relazioni, spesso tese, si polarizzarono e si contestualizzarono in scontri razziali. Di fronte a questa nuova situazione, profeti indiani americani come Neolin presero a sollecitare una resistenza religiosamente motivata.

Pochi decenni più tardi, nei territori interni una profetessa mohawk di nome Coocoochee spronò i Nativi americani dell'Ohio e della regione dei Grandi Laghi a combattere per liberare le loro terre dall'invasiva presenza americana. Il 4 novembre 1791, nell'Ohio occidentale Miami, Shawnee, Delaware, Potawatomi, Ottawa, Chippewa, Wyandot, Mingo e Cherokee sconfissero una grande armata condotta dal generale Arthur St. Clair. Tecumseh di certo venne a sapere di questa rilevante vittoria indiana sugli Americani.

All'età di vent'anni, Tecumseh partecipò attivamente alla rivolta dei Chickamauga nel Sud-Est. Come molti Shawnee, anche Tecumseh sentiva un forte legame con questa regione. Sua madre era Creek ed egli aveva figli con una donna Cherokee. I Chickamauga erano formati da Cherokee dissidenti, Creek, Shawnee ed ex Tori. Delusi dai capi tribali riconosciuti e spossati dalle incursioni dei coloni nelle terre indiane, essi costruirono nuove città intertribali presso il fiume Tennessee. Nel 1789, mentre combatteva al loro fianco in un attacco nel Cumberland, Tecumseh assistette alla morte del suo amato fratello maggiore Cheeseekau (Pepquannakek, «guerriero shawnee»). Pochi anni dopo, una serie di ostacoli mise fine alla rivolta dei Chickamauga, schiacciati da una fortissima opposizione americana in queste regioni e nell'Ohio. Nel 1795, con il trattato di Greenville, i capi degli Shawnee e di altri popoli dovettero cedere agli Americani circa i due terzi dell'attuale Ohio.

Dopo il 1795, in Ohio e nel Sud-Est la preponderanza americana subì un'accelerazione. La costituzione dei nuovi Stati del Kentucky (1792) e del Tennessee (1796) agì da cuneo geopolitico all'interno dei territori indiani. Da un lato, questo «cuneo» costituì una barriera, che rese più difficili e pericolosi la tradizionale diplomazia intertribale e gli scambi tra Indiani settentrionali e meridionali. D'altro lato, Kentucky e Tennessee fornirono la base di partenza per la successiva ondata di invasione e di insediamento nelle regioni che diverranno poi note con i nomi di Old Northwest e Old Southwest. Nuove cessioni di terre tribali settentrionali e meridionali frammentarono il territorio che ancora restava agli Indiani nell'entroterra. Nel 1810, il numero dei coloni nell'Old Northwest superava di quasi quattro volte quello degli Indiani. Di fronte alle intimidazioni dei nuovi venuti, intenzionati a cacciare gli Indiani e a distruggere ogni forma di reciproco scambio (il cosiddetto «territorio di mezzo»), presso gli Shawnee emerse un

nuovo movimento profetico guidato dal fratello minore di Tecumseh, Lalawethika (sonaglio).

Lalawethika (1775-1836) concretizzò il proprio destino profetico nel 1804, al risveglio da uno stato di *trance* durante il quale aveva ricevuto una rivelazione diretta dal Creatore. Questa esperienza trasformò Lalawethika, che smise di bere e prese un nuovo nome, Tenskwatawa, «porta aperta». Rifacendosi ai messaggi dei profeti precedenti, Tenskwatawa parlò contro la dipendenza, il consumo di alcol e la cessione di terre, e si espresse in favore della solidarietà intertribale, della temperanza e della riforma. Criticò l'ingerenza dei missionari e degli altri agenti della cultura americana che incoraggiavano gli Indiani maschi a coltivare i campi, poiché ai suoi occhi soltanto alle donne spettava questa occupazione a tempo pieno, mentre gli uomini veri dovevano invece affrontare il pericolo nella foresta. Tenskwatawa accusò poi diversi membri del popolo delaware di complicità con gli spiriti malvagi. Questa caccia alle streghe portò all'esecuzione di diverse persone, compresi due capi che avevano stretto legami con gli Americani o con i missionari cristiani.

Altre strategie di riforma interna ebbero esiti meno violenti, ma rivelarono nondimeno tensioni, all'interno delle comunità tribali, tra coloro che propugnavano la ribellione e coloro che cercavano di conciliare le parti, e tra Nativi americani e Americani. Tenskwatawa e Tecumseh costituirono un villaggio intertribale prima a Greenville, nell'attuale Ohio, e poi a Prophetstown sul fiume Upper Wabash, nell'attuale Indiana. Queste città attrassero uomini e donne da una dozzina di tribù, compresi Potawatomi, Ottawa, Ojibwa, Menomini, Winnebago, Kickapoo, Sac e Fox. Inevitabilmente una tale adunata, benché di intento pacifico, suscitò paura e sospetto tra le autorità bianche e i capi loro alleati.

Le tensioni crebbero ancora con la firma del trattato di Fort Wayne del 1809, con il quale vennero ceduti più di due milioni e mezzo di acri del territorio indiano. Tenskwatawa, appoggiato da Tecumseh, condannò i capi delaware, potawatomi, miami e tutti gli altri firmatari, dal momento che le terre occidentali erano proprietà comune di tutte le tribù, e qualsiasi vendita sarebbe dunque stata nulla senza il loro unanime consenso. Accentuando toni anticoloniali che riflettevano una crescente coscienza razziale, Tenskwatawa insegnò che i bianchi non erano stati creati da Dio, ma da uno spirito inferiore. Tenskwatawa e Tecumseh invocarono la solidarietà indiana contro l'invasione americana. All'approssimarsi della guerra del 1812, presero in considerazione l'eventualità di allearsi con gli Inglesi per avere da loro un appoggio militare. La strategia venne messa in pratica, ma finì con una cocente delusione.

Tecumseh cercò anche il sostegno delle tribù meridionali. Nel 1811, accompagnato da un profeta dei Mequashake Shawnee di nome Seekaboo, si recò presso Chickasaw, Choctaw e Creek per promuovere la cooperazione pantribale e la militanza antiamericana. Essi ebbero successo soltanto presso i Creek, una nazione forte, ma sempre più vessata da debiti commerciali, incursioni di coloni, cessioni di terre, spaccature interne e ingerenze di agenti federali indiani. Per dimostrare la loro solidarietà con le nazioni settentrionali, i ribelli Creek danzarono la Danza degli Indiani dei Laghi e attaccarono i capi che mantenevano stretti rapporti con i funzionari del governo statunitense.

Nell'arco di due anni, il movimento anticoloniale dei Creek attrasse 9.000 partecipanti, circa metà dell'intera nazione creek. Allo scoppio di una guerra intestina tra i ribelli Redstick e gli avversari propensi a una conciliazione, gli Americani dei territori e degli Stati confinanti approfittarono del conflitto come di un'opportunità per invadere il territorio creek, con il pretesto di correre in soccorso degli Indiani «amici». Le truppe e i miliziani americani annientarono la fazione dei Redstick e nel 1814, al termine della guerra, esigettero la cessione di un'enorme porzione di territorio dell'intera nazione creek, amica o nemica che fosse.

Tecumseh stesso era ormai morto, ucciso nella battaglia del Thames presso Moraviantown, nel Canada, il 5 ottobre 1813. Due anni prima, quand'era impegnato a reclutare seguaci nel Sud, un esercito guidato da William Henry Harrison aveva distrutto Prophetstown. Dopo questa serie di disfatte, il movimento di Tecumseh e di Tenskwatawa ebbe termine.

La sfida religiosa e politica incarnata dal loro movimento, tuttavia, non cessò di inquietare gli Americani. Quanti scrissero del movimento e delle figure che lo guidarono ritennero più semplice, tra le altre cose, spezzare nelle loro narrazioni quel che era stato unito nella realtà. Nei romanzi, nelle opere teatrali, nelle storie e nei discorsi, gli autori bianchi separarono la religione dalla politica, la passione dalla ragione, e contrapposero Tenskwatawa a Tecumseh. Demonizzarono il profeta, che sopravvisse per un ventennio alla guerra, quale causa di ogni eccesso irrazionale, incolpandolo di aver stoltamente condotto i suoi seguaci alla disastrosa battaglia di Tippecanoe (7 novembre 1811), e mitizzarono invece l'ormai defunto fratello Tecumseh, trasformandolo in un guerriero romantico e maledetto, stratega e nobile combattente tradito dal destino. In definitiva, gli scrittori bianchi celebrarono Tecumseh come un genio assoluto, ma sfavorito dall'incompetenza del fratello.

Questi stereotipi semplicistici misero in ombra la complessa realtà. Nei fatti, molti Nativi americani dei territori meridionali considerarono Tecumseh un pro-

feta; ed è chiaro che sia lui che Tenskwatawa trassero i loro ideali da precedenti movimenti di resistenza intertribale, movimenti che avevano combinato insieme precetti profetici e intenti politici allo scopo di chiamare a raccolta le comunità native di fronte alle nuove forme di predominio. In altre parole, Tecumseh combatté con ogni mezzo a sua disposizione per difendere la sovranità culturale e politica degli Indiani americani.

BIBLIOGRAFIA

G.E. Dowd, *A Spirited Resistance. The North American Indian Struggle for Unity, 1745-1815*, Baltimore 1992.

R.D. Edmunds, *The Shawnee Prophet*, Lincoln/Neb. 1983.

J.W. Martin, *Sacred Revolt. The Muskogees' Struggle for a New World*, Boston 1991.

J. Sugden, *Tecumseh. A Life*, New York 1997.

R. White, *The Middle Ground. Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, New York 1991.

JOEL W. MARTIN

TEHUELCHE, RELIGIONE DEI. [Questa voce riguarda il sistema religioso degli Aonikenk, o Indios Tehuelche meridionali]. Conosciuti anche come gli Aonikenk (meridionali), gli Indios Tehuelche meridionali occupavano la regione argentina della Patagonia, che si estende da est a ovest dall'Oceano Atlantico fino ai piedi delle Ande meridionali e da nord a sud dal fiume Chubut (43° di latitudine sud) fino allo Stretto di Magellano. I dati etnografici usati in questo articolo provengono principalmente da un lavoro sul campo compiuto negli anni '60 del XX secolo, quando i sopravvissuti della popolazione aonikenk erano stimati in un numero di circa duecento, anche se a mala pena settanta parlavano ancora la loro lingua, che fa parte della famiglia araucana.

Fino al definitivo annientamento biologico, sociale e culturale, dovuto alle pressioni esercitate dalle popolazioni araucane del Nord e alla conquista e colonizzazione europea del XIX secolo, gli Aonikenk erano cacciatori nomadi con una sequenza definita di spostamenti, accampamenti e territori. I loro stanziamenti erano soggetti alle variazioni stagionali: durante l'estate la caccia nella regione costiera era accompagnata da una certa dispersione sociale, mentre le aree occidentali dei territori degli Aonikenk erano associate a insediamenti invernali più stabili e a un certo livello di concentrazione della popolazione. Gli Aonikenk erano divisi in tre gruppi, con un numero variabile di patrilignaggi esogamici; il loro modello residenziale era patrilocale. Vi sono numerosi punti oscuri nella nostra conoscenza del sistema religioso dei Tehuelche meridionali, ma emerge una distinta, anche se frammentaria, mitologia. Quando i viaggiatori cominciarono a conoscere la mitologia aonikenk, essa aveva già iniziato a disintegrarsi, in parte perché era proibito condividerla con gli esterni.

Cosmologia. La cronologia mitica narra di quattro ere. Il caos della prima era è espresso dall'immagine del mare profondo (il Diluvio?) o di spesse, umide tenebre. Durante la seconda era, il dio elevato, conosciuto come Weq.on (il sincero), Kooch (il cielo), il Vecchio e l'Eterno, crea e dà ordine agli elementi cosmici. La terza è l'epoca di Elal, il giovane dio che dà forma alla terra, esegue lo scisma ontologico tra realtà indifferenziata e differenziata e rende possibile la vita odierna degli esseri umani ordinando i fenomeni tecno-economici, sociali, rituali ed etici. Le sue azioni coprono la fine dell'era mitica e segnano il passaggio alla quarta era, quella presente.

La cosmologia descrive il mondo come un sistema di quattro strati sovrapposti: la volta celeste, il cielo atmosferico, la terra e la regione subterrena. Il primo è considerato il sommo, il secondo e il terzo sono piuttosto ambigui e l'ultimo strato è classificato come l'infimo. I punti cardinali sono ordinati in modo simile: l'Est è il migliore, il Nord e il Sud sono ambigui, e l'Ovest è molto negativo.

Rituale. Non vi sono resoconti di forme di culto del dio elevato. Le donne possedevano un repertorio di canti sacri dedicati a Elal, alla Luna e al Sole e alla figlia di questi ultimi due, che venivano trasmessi per via matrilineare. La forma canonica e ripetitiva delle esortazioni periodiche fatte prima delle spedizioni per la caccia ad alta voce dal capo del gruppo locale suggerisce la trasformazione di un'antica preghiera rivolta a Elal, inventore delle armi e delle tecniche per la caccia.

La Luna è la divinità femminile che comanda i processi periodici e alternanti: mestruazioni, gestazioni, ciclo della vita e delle maree. Durante la luna nuova e le eclissi, i membri della comunità si radunano dietro le loro tende e rivolgono lo sguardo verso est; le donne intonano un canto per la divinità e le rivolgono preghiere, implorandola di «tornare a illuminare il mondo», e di dare loro salute, longevità e buona fortuna.

Il canto della figlia del Sole e della Luna era incluso in un rito per regolare l'alta marea. Questo rito era collegato a un episodio del ciclo di Elal che associava le maree agli stati d'animo della dea. Secondo questo ella veniva trasformata in una sirena; la sua eccitazione all'apparizione della madre era legata all'alta marea durante il primo quarto della luna e la sua infelicità durante l'ultimo quarto alla bassa marea. Il ciclo vitale era segnato dai riti di passaggio: nascita, iniziazione della pubertà, matrimonio e morte erano pietre miliari cultu-

ralmente significative. Gli eventi della vita di Elal riflettono simbolicamente queste esperienze, suggerendo in entrambi i casi fasi evolutive della comprensione, con speciali poteri acquisiti a ogni livello.

La classificazione rituale e mitica dei colori è basata sulla triade bianco, rosso, nero. L'opposizione più elevata poneva bianco e nero come simboli rispettivamente di vita e morte (o oscuramento). I bambini neonati venivano dipinti ritualmente di bianco, mentre i becchini (un ruolo strettamente femminile) venivano dipinti di nero. L'opposizione minore, secondo un'ipotesi formulata da Carlos J. Gradin (1971, p. 113), metteva in contrasto l'attrazione degli aspetti favorevoli, segnalata dal bianco, con il rigetto di quelli malefici, indicato dal rosso; in termini contestuali, tuttavia, i due colori si completavano l'un l'altro attraverso la loro condivisa natura protettiva. L'ipotesi di Gradin conferma la sequenza dei colori usati nei riti terapeutici e funerari, dove il rosso accompagna la fase della segregazione, rimuovendo i pericoli impliciti nell'impurità, e il bianco accompagna la fase della reincorporazione, catturando le virtù a cui la nuova condizione permette di aspirare.

Pantheon. Le sfere d'attività delle divinità degli Aonikenk e le loro relazioni di complementarietà ed esclusione offrono un panorama confuso, che cercherò di chiarificare. In un altro contesto, ho messo in evidenza processi di sovraimposizione e trasposizione degli attributi dal dio elevato ad altre divinità (Siffredi, 1969-1970, p. 247): per esempio, Elal possiede onnipotenza e creatività così come le caratteristiche dell'eroe culturale, mentre i fenomeni atmosferici sono assegnati a Karuten (tuono), un essere del cielo atmosferico che è subordinato a Elal. Il ruolo di giudice dei morti è assegnato alla divinità diadica Dio Elevato/Seecho; il dio elevato giudica se gli ideali etici siano stati adeguatamente realizzati dai defunti, mentre Seecho, la dea «vecchia donna», appoggia il suo giudizio. La dea ammette nell'Aldilà, la volta celeste orientale, coloro tra i morti che hanno tatuaggi sull'avambraccio sinistro (un tempo questi tatuaggi erano il marchio degli iniziati) e getta nell'oceano coloro che non hanno tatuaggi. La credenza che i morti si ricongiungano con Elal e il dio elevato nella volta celeste orientale, una terra che non conosce né penuria né malattie, era ben affermata. Elal si trasferì definitivamente lì dopo aver compiuto le sue azioni sulla terra, a cavallo della dea cigno Kukn, la giovane dea che assiste Elal in molti dei più importanti eventi del ciclo.

La diade Elal/Kukn presenta una struttura simile a quella della diade Dio Elevato/Seecho. La connessione e il rapporto gerarchico fra entrambe le diadi appaiono nel fatto che la genesi e la continuità dei poteri di Elal e Kukn sono attribuite al dio elevato. Il ruolo secondario e lo spazio liminale di entrambe le divinità femminili, espressi dal loro collocamento nel cielo atmosferico, confermano simbolicamente il dominio sociale degli uomini. La tetrade che ne risulta, articolata secondo criteri di età e sesso (Vecchio Dio/Vecchia Dea, Giovane Dio/Giovane Dea), assomiglia in maniera suggestiva alla composizione delle tetradi divine degli Araucani. [Vedi *MAPUCHE, RELIGIONE DEI*].

Una simile coincidenza tra il sistema di credenze tehuelche e quello araucano si ripete nel dualismo che si rifà al confronto primario tra alto, rappresentato dal dio elevato, e basso, rappresentato o dall'oscurità (*tons*) o dal mare profondo (*xono*); alto e basso sono i fondamenti di Ordine e Caos. Questa dialettica si estende a un vasto campo semantico in cui ruoli, stati, orientamenti, luminosità, proprietà numeriche, classificazioni zoologiche e dei colori, qualità comportamentali e cognitive, convergono. Un polo collega le divinità celesti, la vita, la guarigione, gli sciamani, il maschile, l'Est, il giorno, l'uniformità, gli uccelli acquatici, gli erbivori, il bianco, il rosso, la sobrietà e la saggezza, tutti in contrasto con gli esseri ctoni, la morte, la malattia, le streghe, il femminile, l'Ovest, la notte, la stranezza, gli avvoltoi, i carnivori, gli animali che vivono nelle tane, i pesci e i mammiferi marini, il nero, l'intemperanza e l'ignoranza.

Mitologia. L'antropogonia dei Tehuelche meridionali include motivi che sono collegati alla differenziazione delle specie umane e all'origine di copulazione, matrimonio e morte. Le origini del popolo aonikenk sono narrate in due modi. Secondo un racconto, Elal modellò i genitali maschili e femminili dall'argilla e soffiò in essi la vita; secondo l'altro, un'inversione di ruolo tra gli animali marini e terrestri trasformò i primi negli Aonikenk. Siccome le creature terrestri erano state tramutare in fauna marina, gli Aonikenk attribuiscono a questo secondo racconto mitologico il tabu di mangiare pesce.

La cosmogonia narra che il dio elevato abbandona la sua tipica inattività per iniziare l'opera della creazione, che risulta da atti che non sono sempre deliberati o coscienti. Una versione della cosmogonia aonikenk mette a confronto il dio elevato con *xono*, il caos acquatico che copriva quasi interamente lo spazio primordiale, a eccezione di un ristretto pezzo di terra nella valle del fiume Senguer, in cui il dio elevato crebbe a poco a poco. Questa regione, il vero «centro cosmico», possiede segni palpabili dell'azione divina (alcune caratteristiche topografiche) ed è anche l'ambientazione della favolosa nascita di Elal e delle sue azioni sulla terra.

La versione di Manuel Llaras Samitier della cosmogonia aonikenk (in Wilbert e Simoneau, 1984, pp. 17s.) contrappone Kooch a *tons*, l'ubiqua oscurità. Le lacrime di Kooch, intristito per la sua opprimente solitudine, generano il «mare amaro», e il suo respiro crea il vento

che disperde l'oscurità. Anche la creazione del Sole e della Luna ha un ruolo nell'attenuazione dell'oscurità. L'accoppiamento e il disaccoppiamento amorosi del Sole e della Luna evocano la successione ritmica dell'oscurità e della luce. Queste immagini esprimono lo stabilirsi dell'ordine temporale tramite l'alternanza del giorno e della notte e dell'ordine spaziale tramite il regolamento degli elementi cosmici (luce, vento e nuvole).

Il ciclo di Elal. Elal è il frutto dell'unione di condizioni antinomiche: suo padre, uno dei mostri ctoni generati da *tons*, divora sua madre incinta, una delle nuvole create da Kooch. La nonna materna salva e alleva il neonato Elal. Due testimonianze animano le memorie degli Aonikenk: una sorgente senza fondo, sorta dal corpo della Nuvola, la madre di Elal, segna il luogo in cui Elal nacque ed è appropriatamente chiamata Magnifica Acqua. L'alba rossa osservata da punti panoramici riaffermava per gli Aonikenk questo primordiale spargimento di sangue.

Elal rappresenta simbolicamente la mediazione tra il celeste e lo ctonio, l'era mitica e l'era presente, la natura e la cultura. La sua condizione semiterrestre è in armonia con la formazione di un mondo a misura umana. La sua mediazione con il regno ctonio, allo scopo di dargli un ordine, è evidente nelle battaglie contro i giganti cannibali, la cui peculiarità sta nella vulnerabilità dei loro talloni, un tratto complementare e inverso a quello mostrato dagli uomini solari, le cui bocche funzionano come ani. L'uccisione degli orchi per mano di Elal, iniziata con quella del suo stesso padre, culmina con la loro pietrificazione. Essi possono quindi essere ammirati dagli Aonikenk nella forma immutabile di rocce e resti fossili.

La mediazione con le alte sfere si sviluppa durante il viaggio celeste di Elal verso la regione del Sole e della Luna, suoi futuri suoceri. La coppia mostra la sua ostilità assegnandogli prove mortali da compiere per tre giorni (in modo non dissimile da quanto avviene nell'apprendistato di uno sciamano aonikenk, a cui viene richiesto di passare tre giorni in una caverna durante l'iniziazione) prima di concedergli la propria figlia. A differenza degli altri pretendenti, Elal è in grado di portare a termine le prove con l'aiuto di Kukn, la dea cigno.

In termini sociologici, lo sfortunato matrimonio di Elal con la figlia del Sole esprime i rischi di un'esogamia estrema. Viceversa, il successivo episodio del mito, in cui la nonna di Elal cerca di sedurlo, mette in evidenza il disgusto degli Aonikenk verso l'incesto, in quanto la nonna viene trasformata in un topo e condannata a vivere sottoterra. La gravità e il significato escatologico di ciò sono sostenuti dall'affermazione di un'anziana donna aonikenk: «Mia nonna ogni volta che vedeva un topo lo calpestava, perché questo era colpevole della dipartita del proprio potente nipote, che lei aveva allevato».

La transizione dall'era mitica a quella presente veniva interpretata come il passaggio dalla realtà predifferenziata a quella chiaramente definita. Gli Aonikenk credevano che la terra emerse dal mare informe, che fu spinto verso est dalle infallibili frecce di Elal. L'andirivieni di Elal da ovest a est, che ricorda le migrazioni stagionali degli Aonikenk, ha dotato l'habitat di questo popolo di contrastanti elementi paesaggistici: montagne, boschi, altopiani, valli, laghi, fiumi e isole. L'immagine di un cielo quasi vuoto veniva opposta a quella di un cielo popolato da costellazioni che rappresentano gli animali e gli oggetti della terra, una tradizione condivisa da molti popoli cacciatori. Formate da Elal, le costellazioni costituiscono la guida visibile per le azioni umane.

Lo scisma tra la natura animale, quella umana e quella divina è definito dal confinamento di ognuna in una sfera definita. Anche se vi è una certa possibilità di mediazione tra queste sfere attraverso gli sciamani e le streghe, la comunicazione tra esse divenne più difficile dopo l'era mitica. Una roccia con l'impronta del piede del Sole, probabilmente un riferimento ai petroglifi dello stile *footprint* (2500 a.C.) dell'arte rupestre della Patagonia meridionale (Gradin, 1971, p. 114), segna il luogo dove si riteneva che il Sole, mandato in esilio da Elal, avesse cercato di arrampicarsi per risalire in cielo.

Temporalmente, l'omogeneità della realtà originaria predifferenziata (vita eterna, perenne inverno e mare informe), è messa a confronto con la periodicità e i mutamenti suggeriti dall'apparire delle forze motrici del ciclo della morte e della riproduzione, delle stagioni (e delle specifiche attività di ogni stagione) e dei movimenti delle maree. In termini ontologici, la mancanza di differenziazione tra i numerosi esseri e cose primordiali, indicata dalla loro condivisa condizione umanoide, è stabilita contro il delineamento di identità specifiche. Sul piano sociologico, la natura antisociale e incestuosa, o la «grettezza», degli umanoidi primordiali è in contrasto con la socievolezza umana basata sull'adeguata condivisione di beni, la collaborazione nella caccia, la divisione in base al sesso del lavoro (basata sulla complementarietà), la proibizione dell'incesto e l'esogamia del gruppo locale. Sul piano etico, la formazione di un ideale aonikenk focalizzato sul coraggio, la laboriosità, la tolleranza, l'ospitalità, il rispetto per la proprietà altrui e il riserbo nei confronti degli stranieri.

Conclusioni. Stiamo ora assistendo al deplorevole annientamento di questo ideale etico, fino a includere tutto il sistema religioso dei Tehuelche meridionali. Anche se in termini mitici gli Aonikenk riconobbero lo sconvolgimento provocato dai cambiamenti imposti

dagli Europei e la loro conseguente frustrazione, essi presero semplicemente atto di questo conflitto, e non cercarono di risolverlo attivamente.

L'assenza di reazioni revivalistiche o rivitalizzanti sembrerebbe essere stata compensata almeno da riflessioni mitiche sul significato dell'alcolismo, dell'essere privati dei propri territori di caccia, dell'essere costretti a sottomettersi a poteri stranieri. Incorporata come parte del ciclo di Elal, la terribile miseria degli Aonikenk si riflette nell'impotenza finale della divinità un tempo potente. Pertanto vi si può vedere una religiosità che, dal momento in cui non è in grado di formare nuove relazioni, sancisce la fine dei suoi fondamenti come base per la pratica culturale.

Spero che questo articolo abbia iniziato ad adempiere, almeno in un certo modo, la missione affidata dall'ultimo degli Aonikenk: quella di rivelare e diffondere il loro «Verbo», che sapevano sarebbe durato più a lungo della loro vita e di quella dei loro dei, annientate dalla storia.

BIBLIOGRAFIA

La raccolta più completa dei testi mitici e delle narrazioni dei Tehuelche si trova in J. Wilbert e Karin Simoneau (curr.), *Folk Literature of the Tehuelche Indians*, Los Angeles 1984 (UCLA Latin American Studies, 59). L'introduzione di Johannes Wilbert (pp. 1-13) fornisce una rigorosa storia degli studi della letteratura popolare tehuelche. Tra le traduzioni fornite dagli autori che hanno contribuito alla raccolta, meritano menzione quelle di Tomás Harrington (testo 49), di Rodolfo M. Casamiquela (testi 4, 69, 80, 95 e 104) e di Marcelo Bórmida e Alejandra Siffredi (testi 5, 11, 22-24, 28-44, 46-48, 50-56, 58-60, 62-64, 66-68, 70-73, 75, 78, 79, 83, 85-94, 96-102 e 105-10); queste versioni osservano gli appropriati criteri euristici per quel che riguarda la raccolta, la trascrizione, l'identificazione degli informatori e le prove genealogiche. Senza dubbio, le traduzioni di Manuel Llaras Samitier (testi 1-3, 8-10, 12-14, 25, 45, 65 e 74), soprattutto quelle cosmogoniche, sono le più ricche anche se sfortunatamente non sempre soddisfano i suddetti criteri.

I legami culturali tra certi temi mitici dei Tehuelche meridionali, dei Tehuelche settentrionali e dei Selk'nam (Ona) sono stati messi in evidenza in M. Bórmida e Alejandra Siffredi, *Mitología de los Tehuelches meridionales*, in «Runa. Archivo para las ciencias del hombre», 12 (1969-1970), pp. 199-245. Per un paragone tra questi elementi e quelli contenuti nelle antropogonie del Gran Chaco, cfr. E.J. Cordeu e Alejandra Siffredi, *En torno a algunas coherencias formales de las antropogonías del Chaco y Patagonia*, in «Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología», 5 (1970), pp. 3-10. Un'interessante analisi letteraria che estrapola un episodio dal ciclo di Elal e lo riformula nel suo contesto si trova in J.A. Vázquez, *Nacimiento e infancia de Elal. Mitoanálisis de un texto Tehuelche meridional*, in «Revista iberoamericana», 95 (1976), pp. 201-16. Per un'analisi comparativo-tipologica delle divinità e delle ierofanie e un resoconto riassuntivo dei riti di passaggio e dei concetti e delle pratiche legati allo sciamanismo e alla stregoneria, cfr. Alejandra Siffredi, *Hierofanías y concepciones mítico-religiosas de los Tehuelches meridionales*, in «Runa. Archivo para las ciencias del hombre», 12 (1969-1970), pp. 247-71. Carlos J. Gradin fornisce dei validi suggerimenti sul significato magico-religioso dell'arte rupestre della Patagonia meridionale in *A propósito del arte rupestre en Patagonia meridional*, in «Anales de arqueología y etnología», 26 (1971), pp. 111-16. Una ricostruzione dei componenti magico-religiosi dell'habitat degli Aonikenk si può trovare in Alejandra Siffredi, *Aspectos mítico-religiosos de los Tehuelches meridionales (Aonik'enk). El Habitat*, in «Boletín del Centro Argentino de Estudios Americanos», 1 (1968), pp. 49-54.

ALEJANDRA SIFFREDI

TEKAKWITHA, KATERI (circa 1656-1680) fu una nativa americana convertitasi al Cristianesimo. Tekakwitha nacque nella città irochese di Gandahouhague, vicino all'attuale Fonda, nello Stato di New York. Il padre apparteneva al popolo dei Mohawk e la madre a quello degli Algonchini. Quest'ultima, presa prigioniera durante uno scontro, era stata adottata dal clan della Tartaruga. All'età di quattro anni Tekakwitha sopravvisse a un'epidemia di vaiolo che sterminò tutti i suoi familiari più prossimi. La malattia le indebolì la vista e in seguito ella mostrò la tendenza a isolarsi dal contatto sociale. Nel 1667, quando incontrò per la prima volta i missionari gesuiti, Tekakwitha aveva già intrapreso uno stile di vita sancito dal Cristianesimo. I suoi concittadini indiani fecero molta pressione perché si conformasse ai costumi nativi, ma ella insistette a coltivare il suo nuovo interesse. Questa decisione ebbe il suo culmine il giorno di Pasqua del 1676, quando Tekakwitha venne battezzata dal gesuita Jacques de Lamberville. L'anno seguente, l'opposizione locale al suo Cattolicesimo aumentò ed ella abbandonò la regione per rifugiarsi con altri Indiani cattolici lungo le rive del fiume San Lorenzo nel Canada superiore.

Tekakwitha si stabilì a Caughnawaga, o La Prairie de la Madeleine, un villaggio intertribale di Indiani cristiani che vivevano insieme per ragioni di alleanza religiosa più che di parentela tribale. Qui Tekakwitha si guadagnò grande fama per la sua austera abnegazione e la sua pia virtù. Dalla sua prima comunione nel Natale del 1677, fino alla sua morte, poco meno di tre anni più tardi, la giovane colpì tutti per la sua modestia, il suo fervore religioso e le sue ardenti preghiere. Malgrado la fragile costituzione, lavorava come poteva negli orti del villaggio, digiunava due giorni a settimana, si flagellava e inoltre osservava un voto privato di castità. Nel 1678 fondò una sorta di convento sul modello delle Hospital Sisters di Montreal, ma le dure privazio-

ni la portarono a una morte prematura. Con la sua morte aumentarono le leggende locali sulla sua condotta esemplare e sia gli Indiani sia i Francesi eressero un altare sulla sua tomba. La sua vita straordinaria servì da ispirazione per molti, e nel 1932 fu proposta la sua santificazione. Il 22 ottobre 1980 papa Giovanni Paolo II l'ha nominata beata, riconoscendo così l'esempio di devozione cattolica da lei offerto nella Nuova Francia coloniale.

BIBLIOGRAFIA

Marie E. Buehrle, *Kateri of the Mohawks*, Milwaukee 1954.

E. Lecompte, *An Iroquois Virgin. Catherine Tekakwitha*, New York 1932.

[Aggiornamenti bibliografici:

Lillian M. Fisher, *Kateri Tekakwitha. The Lily of the Mohawks*, Boston 1996.

E. Lecompte, *Glory of the Mohawks. The Life of the Venerable Catharine Tekakwitha*, Milwaukee 1944].

HENRY WARNER BOWDEN

TEMPIO, NELLA MESOAMERICA. La forma più comune di edificio di culto nella Mesoamerica è il tempio-piramide-piazza, costituito dalla particolarissima combinazione di un basamento elevato, quasi sempre artificialmente costruito, con un tempio collocato sulla piattaforma superiore (vedi figura 1). In genere la struttura è collegata alla base della scalinata d'accesso da una serie di spazi aperti (piazza, spianata, altari della piattaforma). Questa soluzione architettonica si conservò per oltre venticinque secoli, con diverse costanti che mantennero una relativa coerenza all'interno di un panorama estremamente vario e permisero la successiva integrazione in più ampie e più complesse strutture.

Le strutture. Le forme più antiche e più semplici di questa soluzione templare sono state riconosciute nei vari *mound* costruiti dagli Olmechi, con terra compressa o con *adobe* (mattoni seccati al sole), nell'area intorno al Golfo del Messico (in luoghi come San Lorenzo, nell'attuale Stato di Veracruz, e La Venta, nel Tabasco) tra il 1200 e il 900 a.C. Collegata naturalmente con una tensione verso la monumentalità, che riflette il vigore culturale della Mesoamerica della fine del periodo Pre-

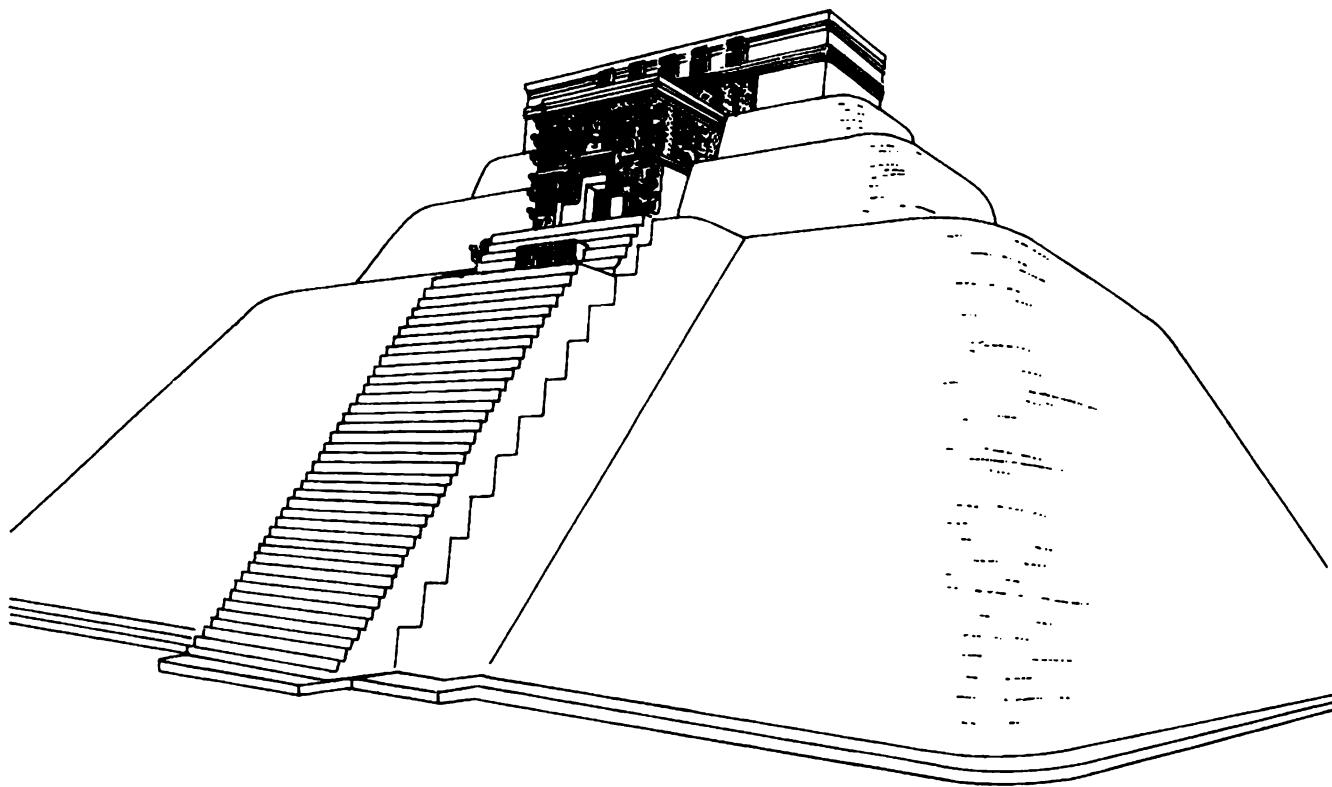



FIGURA 1. *Tempio-piramide.* La Piramide dell'Indovino, Uxmal, Messico. In questo disegno risulta evidenziata la tipica forma del tempio della Mesoamerica, una piramide che serve da base per una struttura templare.

classico (600 a.C-200 d.C.), la struttura tempio-piramide-piazza si diffuse ben presto anche in altre regioni. Sull'altopiano centrale del Messico troviamo, perciò, come antecedenti della Piramide del Sole e della Luna di Teotihuacan, il grande e allungato *mound* di Totimehuacan (Puebla) e le piattaforme circolari sovrapposte (150 metri di diametro) di Cuicuilco, nella parte sudoccidentale del Bacino del Messico. Nella parte settentrionale del dipartimento di El Petén (Guatemala), nel cuore dell'area maya, le grandi piramidi di El Mirador, con i loro apici che svettano al di sopra della fitta foresta tropicale, anticipano i grandi templi maya di Tikal, nella stessa regione.

Accanto a questa tensione verso le costruzioni monumentali c'era però anche una chiara preoccupazione per la permanenza architettonica, che si manifesta, per esempio, nella comparsa di grandi muri di contenimento, destinati a sostenere la massa di pietrisco e di terra compressa. Questi muri costituivano il nucleo solido della piramide e la loro inclinazione tendeva a seguire l'angolo naturale di pendenza del riempimento. La scalinata di accesso, generalmente collocata lungo l'asse principale del tempio, era inizialmente incorporata nella struttura generale della piramide stessa. Con il passare del tempo, tuttavia, essa cominciò spesso a essere proiettata all'esterno e fiancheggiata da due *alfardas*, piani inclinati, che talora si proiettavano leggermente oltre i gradini e che, seguendo lo stile locale, assumevano forme anche assai complesse. In modo analogo, i fianchi della piramide erano talora decorati con grandi maschere e sculture diverse, oppure tipicamente con speciali pannelli di riempimento (i cosiddetti *talud-tableros*, formati da un muro obliquo, *talud*, sormontato da un pannello verticale, *tablero*), disposti a distanze costanti e in genere incorniciati da modanature che si proiettavano al di fuori del profilo. Questi elementi architettonici, insieme con le proporzioni, le divisioni e altre caratteristiche formali della fondazione, rappresentano gli elementi principali della struttura e sottolineano le rispettive dimensioni orizzontali o verticali.

Il tempio, infine, che solitamente occupa la piattaforma superiore della piramide, si sviluppò da una semplice capanna a una più elaborata costruzione in muratura. A seconda della regione, esso è ricoperto da un tetto piatto sorretto da travi di legno e circondato da un basso parapetto oppure, come presso i Maya, con volte costituite da diversi tipi di archi sporgenti (a mensola). Vari tipi di pannelli, modanature e sculture arricchiscono la *silhouette* del tempio, che può essere coronato con tetti a pettine più o meno grandi, come nel caso dell'architettura maya classica, oppure con pinnacoli scultorei distribuiti a intervalli regolari sul perimetro esterno del parapetto a mo' di merlatura. Tali pinnacoli compaiono nell'architettura tradizionale dell'altopiano del Messico centrale a partire dal periodo di Teotihuacan fino alla Conquista spagnola.

Le interpretazioni. Dai cronisti spagnoli del XVI secolo apprendiamo che, nonostante le scalinate, che erano in genere larghe e ben proporzionate rispetto all'insieme (e indipendenti dalla scala, grande o piccola, della camera interna), l'edificio di culto che solitamente sormontava ogni piramide rimaneva quasi sempre chiuso ai comuni mortali. Questa osservazione sembra indicare che, almeno nei suoi aspetti comunitari, l'azione di culto si svolgeva all'esterno, sull'alta piattaforma della piramide di fronte all'entrata principale del tempio oppure, se ce ne era uno, sull'altare-piattaforma collocato al centro della piazza, ai piedi della piramide, dove si riuniva l'assemblea dei fedeli.

Esistono naturalmente alcuni casi piuttosto eccezionali in cui la piramide svolgeva la sua funzione senza bisogno del tempio. Se di fatto l'azione rituale si svolgeva essenzialmente all'esterno, lo spazio interno dell'edificio di culto, relativamente ampio nell'altipiano del Messico centrale, nell'Oaxaca e in altre regioni della Mesoamerica, poteva invece essere ridotto fino a dimensioni estremamente piccole, apparentemente senza che ciò diminuisse in alcun modo il suo carattere sacro. Questo è particolarmente evidente nell'area maya, dove la larghezza degli spazi interni oscillava fra i 3 metri e i 75 centimetri, come si può vedere analizzando, ad esempio, un tempio di Palenque, nel Messico meridionale, e uno di Tikal (vedi figura 2). Esistono addirittura casi estremi come l'Edificio A di Nakum (nel Petén), dove le strettissime camere misuravano solamente cinquanta e quarantadue centimetri di larghezza (in questo caso la loro funzione doveva essere piuttosto quella di una «cassa armonica», capace di amplificare drammaticamente la voce del sacerdote). Tali considerazioni aiutano a spiegare anche la simulata grande dimensione dei templi del Río Bec, una regione del Campeche, che sono spesso sormontati da due o tre grandissime «torri». Queste torri, incorporate nella struttura di un edificio invece piuttosto basso e funzionale, costituiscono versioni ridotte di piramidi compresse, complete di finte scalinate. Questa imitazione della struttura del tempio-piramide non andava minimamente a detrimento del significato simbolico di certe parti privilegiate dell'edificio, come la scalinata, i fianchi della piramide, la porta principale di ingresso (o il suo fregio superiore) e il tetto a pettine.

La principale funzione della piramide della Mesoamerica risiedeva nel suo tempio; in qualche caso l'edificio sacro serviva come mausoleo di un governante (come nel caso eclatante di Palenque). Ma la piramide può anche essere del tutto priva di un tempio (come nel caso del complesso delle piramidi gemelle di Tikal) oppu-

FIGURA 2. *Templi maya*. Sezioni e piante dei templi di Palenque (a sinistra) e Tikal (a destra), in Guatemala, che mostrano le dimensioni assai ridotte dello spazio interno.

re può avere due scalinate gemelle che conducono a due templi differenti (come accadde durante gli ultimi tre secoli prima della Conquista spagnola).

L'abitudine diffusa nella Mesoamerica di non radere al suolo gli edifici prima di procedere a una nuova costruzione ha costituito una vera fortuna per l'archeologia. Per questo i resti dei templi, risultato di successive ristrutturazioni, di continui ampliamenti e sovrapposizioni, che in alcuni casi hanno prodotto delle acropoli artificiali (complessi di edifici particolarmente alti e compatti, che sono l'esito di secoli di aggiunte di nuovi livelli di costruzione, come nel caso dell'Acropoli settentrionale di Tikal), smantellati solamente a partire da una certa altezza per fornire materiali di riuso per un nuovo edificio, riappaiono ora pezzo per pezzo dal terreno per raccontare la storia della loro città, delle loro divinità e dei loro governanti. Se le immagini delle divinità (così come le pietre sacrificali) ci parlano di un luogo progettato per i rituali, altri elementi, particolarmente tra i Maya (dove troviamo così tanti tetti a pettine, steli e registri dinastici), suggeriscono una forma di autoglorificazione del principe regnante.

[Vedi anche *AZTECHI, RELIGIONE DEI*; *ICONOGRAFIA NELLE AMERICHE*, articolo *Iconografia nella Mesoamerica*; *MAYA, RELIGIONE DEI*; e *MESOAMERICA, RELIGIONI DELLA*].

BIBLIOGRAFIA

Si segnalano tre presentazioni generali, con ottime fotografie e un serio commento architettonico: Doris Heyden e P. Gendrop, *Architettura mesoamericana*, Milano 1973; H. Stierlin, *Maya*, Fribourg 1964 (trad. it. *Architettura Maya*, Milano 1964); H. Stierlin, *Mexique ancien*, Fribourg 1967 (trad. it. *Architettura messicana antica*, Milano 1968).

[In italiano segnaliamo:

María Teresa Uriarte (cur.), *L'architettura precolombiana in Mesoamerica*, Milano 2009].

PAUL GENDROP

TEZCATLIPOCA (Specchio fumante) è una delle quattro divinità creatrici che, secondo la mitologia degli Aztechi, ordinarono l'universo e, mediante periodiche battaglie celesti, misero in movimento le età cosmiche. Tezcatlipoca risulta a volte l'antagonista soprannaturale di Quetzalcoatl, il dio associato alla creatività culturale, all'ordine urbano e alla sapienza sacerdotale. Tezcatlipoca possedeva un invincibile potere ed era certamente la personalità maggiormente proteiforme tra tutte le divinità azteche. Costituivano suoi particolari aspetti Iztli, il dio del calendario; Tepeyolotl, una antica divinità in forma di giaguaro; Ixquimilli-Itztlacoaliuhqui, il dio della giusta punizione; e Omacatl, lo spirito dei festeggiamenti. Le sue numerose forme riflettono il carattere pluripotente delle forze numinose della religione degli Aztechi. La gamma dei poteri di Tezcatlipoca è probabilmente rappresentata al meglio dalla sua designazione quale «nemico di entrambe le parti».

Come in tutte le rappresentazioni iconografiche delle divinità della Mesoamerica, l'abbigliamento di Tezcatlipoca contiene elementi essenziali per la sua identificazione. Il suo principale emblema, uno specchio fumante di ossidiana, è spesso rappresentato come un disco circolare attraversato da un'asta e con due elementi a forma di ricciolo alle estremità che rappresentano il fumo. Questo specchio è collocato nel copricapo del dio oppure al posto di uno dei suoi piedi. Secondo una delle versioni del suo mito, il piede gli era stato staccato a morsi da un mostro della terra durante il combattimento scatenato per la creazione del mondo. Nell'organizzazione della società degli uomini, questo emblema dello specchio fumante era intimamente associato al potere divino del sovrano (*tlatoani*) degli Aztechi.

Il significato rituale di Tezcatlipoca si esprimeva specialmente nel corso della grande festa annuale di Tox-

catl. Nel libro II della *Historia general de las cosas de la Nueva España* di Bernardino de Sahagún (scritta tra il 1569 e il 1582; nota anche come *Codice Fiorentino*), leggiamo come, per l'intero anno che precedeva Toxcatl, l'*ixiptla* di Tezcatlipoca (l'impersonatore della divinità) viveva nella capitale con grande onore, trattato come se fosse un grande signore. L'*ixiptla*, che era in genere un guerriero catturato, doveva essere fisicamente perfetto quanto ad altezza, proporzioni, colore della pelle e bellezza. Dalle donne era chiamato «colui che è alto, colui che accenna con il capo, manciata di stelle». Indossava un copricapo di fiori e lussuosi ornamenti, si muoveva come un sovrano all'interno della capitale, con la sua pipa e il suo flauto, e rispondeva gentilmente a tutti coloro che si rivolgevano a lui. Venti giorni prima del suo sacrificio, al culmine della festa di Toxcatl, all'*ixiptla* venivano offerte quattro belle fanciulle in età da matrimonio. Quindi aveva luogo il sacrificio del suo cuore, che era offerto al Sole, mentre la sua testa veniva esposta nella rastrelliera pubblica nel centro cerimoniale di Tenochtitlan. A proposito dei drammatici eventi che improvvisamente stravolgevano l'esistenza dell'impersonatore di Tezcatlipoca, il *Codice Fiorentino* commenta: «E questo prefigura la nostra vita sulla terra. Per colui che si rallegra, colui che possiede ricchezze, colui che cerca e brama la dolcezza del nostro signore, la sua gentilezza – ricchezze e proprietà – tutto questo svanisce nella più grande miseria. Per questo è detto: "Nessuno giunge alla fine, sulla terra, in felicità, ricchezza e prosperità"» (Anderson e Dibble, 1951, p. 69).

Secondo la storia sacra tradizionale degli Aztechi, che risaliva all'indietro fino al leggendario regno di Tollan (900-1100 d.C.), Tezcatlipoca era un grande stregone che, combattendo contro il re-sacerdote tolteco Topiltzin Quetzalcoatl (Il nostro giovane principe il Serpente piumato), sprigionava misteriosi poteri dal suo specchio di ossidiana. Topiltzin Quetzalcoatl era stato spinto con l'inganno all'ubriachezza e all'incontinenza sessuale, che condussero al definitivo collasso la sua ordinata città-Stato. Diverse fonti locali suggeriscono che il conflitto tra il re e il suo magico antagonista era stato provocato in realtà dal desiderio di Tezcatlipoca di sostituire i sacrifici di animali e di insetti con i sacrifici umani.

[Vedi anche *AZTECHI, RELIGIONE DEGLI*; *QUETZALCOATL*; *SACRIFICIO UMANO PRESSO GLI AZTECHI*; *TOLTECHI, RELIGIONE DEI*; e inoltre *SPECCHIO*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

B.C. Brundage, *The Fifth Sun. Aztec Gods, Aztec World*, Austin/Tex. 1979. In particolare il capitolo *The Quality of the Numinous* (pp. 50-79) e la trattazione sul dio *Tezcatlipoca* (pp. 108-26).

B. de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, II, *The Ceremonies*, A.J.O. Anderson e Ch.E. Dibble (edd.), Santa Fe 1951. In questa autorevole traduzione (che rappresenta una delle più ricche fonti per lo studio della religione degli Aztechi), è contenuta una dettagliata descrizione, derivata dalle testimonianze di anziani aztechi poco dopo la Conquista, della grande cerimonia di Toxcatl dedicata a Tezcatlipoca. Essa ci trasmette un vivace esempio delle complesse e contradditorie funzioni attribuite a Tezcatlipoca.

[Aggiornamenti bibliografici:

L. Barjau, *Tezcatlipoca. Elementos de una teología nahua*, México 1991.

Mary Miller e K. Taube, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*, London 1993.

G. Olivier, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le «Seigneur au miroir fumant»*, Paris 1997].

DAVÍD CARRASCO

TLALOC era il nome della divinità, conosciuta in tutta la Mesoamerica, associata alla pioggia e alla fertilità dagli Aztechi, o Mexica, del Messico centrale. Essi scelsero un termine della lingua nahuatl che significa «colui che è il corpo della terra». Altre divinità della fertilità in Mesoamerica sono Chac tra i Maya, Cocijo tra gli Zapotechi, Tzahui tra i Mixtechi e Tajin tra i Totonachi. Molte di queste divinità sono ancora venerate dagli indigeni attuali nella Mesoamerica.

Tlaloc fece la sua prima apparizione a Teotihuacan tra il 200 e il 700 d.C. Egli era rappresentato nelle pitture murali e nei templi con grandi occhi rotondi «cerchiati» e con la bocca fornita di zanne: assomigliava in particolare a un giaguaro, per i suoi tratti di predatore. A Teotihuacan le concezioni relative alla pioggia, alla fertilità, alla ricchezza agricola e al prestigio erano combinate con quelle legate al sacrificio umano e alla guerra.

Maggiori dettagli su Tlaloc compaiono nei testi del periodo mexica (1325-1521 d.C.). Durante l'intero ciclo annuale, che per gli Aztechi consisteva in diciotto «mesi» di venti giorni e cinque «giorni infausti», quasi la metà delle cerimonie festive erano rivolte a Tlaloc. Queste cerimonie – che prevedevano sacrifici umani, digiuni e feste – si concentravano su temi quali il culto degli antenati, il cibo, la pioggia e la fertilità. La devozione a Tlaloc rispondeva perciò a un ampio spettro di preoccupazioni dei popoli della Mesoamerica e si costruiva su una più generale concezione della cosmologia.

L'acqua era un elemento importante nelle religioni della Mesoamerica e la sua frequentissima presenza nell'iconografia dei centri cerimoniali conferma la sua rilevanza materiale e simbolica. La circolazione dell'acqua all'interno del recinto cerimoniale era intimamente associata agli dei che abitavano in quei templi. Secondo la cosmologia azteca, l'intero mondo materia-

le era delimitato dall'acqua. In nahuatl, il linguaggio degli Aztechi (ancora oggi parlato da quasi 3 milioni di Messicani), la parola che indica la città è *altepetl*. La sua traduzione letterale è «acqua montagna» e descrive il tempio cerimoniale centrale che definisce la città. Le montagne erano considerate contenitori di un'acqua che aveva percorso un cammino a partire dal mare. Tlaloc presiedeva alla circolazione dell'acqua all'interno della terra: per questa ragione gli uomini gli donavano offerte affinché liberasse per loro la giusta quantità d'acqua.

Le descrizioni del rito enfatizzano le relazioni tra il corpo umano e la terra. Entrambi erano considerati contenitori di liquidi e si riteneva che, allo stesso tempo, ne fossero completamente circondati. Il corpo umano è un contenitore di sangue, anch'esso considerato un fluido vivente, ed esso, durante la gestazione, è circondato dal liquido amniotico. Questi aspetti materiali dell'esistenza umana si rispecchiavano nella visione azteca del paesaggio reale. Perciò gli Aztechi praticavano attività divinatorie di vario genere e celebravano riti di guarigione e riti legati alla nascita e alla crescita dei bambini in quegli stessi particolari luoghi in cui Tlaloc riceveva in dono il cuore tratto dai sacrifici umani.

La composizione materiale del corpo umano corrispondeva, dunque, alla composizione materiale della terra. Perciò Tlaloc, che era una divinità della pioggia, era anche considerato Tlaltecutli, «Signore della terra». Il suo corpo era quello di un coccodrillo: le creste sul dorso erano associate alle montagne e alle gole e si diceva che galleggiasse sulle primordiali acque salate del mare. I Tlaloque erano i «nani della pioggia», piccole divinità associate a vari fenomeni climatici come la neve, il nevischio e il lampo.

Tlaloc aveva sempre bisogno di mangiare. La relazione cerimoniale tra gli uomini e i Tlaloque era principalmente fondata su uno scambio alimentare. La pioggia era essenziale per lo sviluppo dell'agricoltura in Mesoamerica. La coltivazione del mais, in particolare, nel corso di diverse migliaia di anni era diventata la base della cultura urbana. Per questo motivo gli Aztechi realizzavano le loro strategie rituali soprattutto per propiziare gli dei della pioggia, in modo che essi rilasciassero una adeguata quantità di umidità, quella necessaria per la crescita agricola. Gli uomini crescevano e prosperavano grazie alla giusta interazione di terra e di acqua all'interno del corpo di Tlaloc. Gli Aztechi credevano che il corpo e il sangue degli uomini, offerti a Tlaloc nei sacrifici umani, servissero a sostenere e rigenerare il suo corpo. Tlaloc e gli Aztechi erano, quindi, in una reciproca e intima correlazione.

I templi cerimoniali, o *altepeme*, rappresentavano delle aperture in direzione delle dimore acquatiche delle divinità. Anche la vita degli uomini era considerata come se dipendesse materialmente dal mondo nascosto del Tlalocan (il luogo di Tlaloc). Le attività rituali praticate in questi luoghi conducevano gli uomini a un contatto intimo con il cosmo. Tutti gli elementi materiali, come la terra, l'acqua, l'aria, il corpo e il sangue umano, gli alberi e i vari tipi di animali, erano pensati in dinamica interazione gli uni con gli altri.

Se si considera che Tlaloc era pensato come una incarnazione vivente della terra, il cui dovere fondamentale era quello di controllare la circolazione dell'acqua, sia all'interno che alla superficie della terra, il titolo di «divinità della pioggia» risulta una definizione insufficiente. Tentando di descrivere la natura dinamica dell'interazione cerimoniale tra Aztechi e Tlaloc come una relazione fondata sull'alimentazione, uno studioso ha fatto riferimento al mondo mitico degli Aztechi come a un *eating landscape*.

[Vedi anche *AZTECHI, RELIGIONE DEGLI*; *MESOAMERICA, RELIGIONI DELLA*, articolo *Culture del periodo Preclassico*; *SACRIFICIO UMANO PRESSO GLI AZTECHI*; e inoltre *COSMOLOGIA*, vol. 4].

BIBLIOGRAFIA

H.B. Nicholson, *Religion in Pre-Hispanic Central Mexico*, in R. Wauchope, G.F. Eckholm e I. Bernal (curr.), *Handbook of Middle American Indians*, X, *Archaeology of Northern Mesoamerica*, Austin/Tex. 1971, pp. 395-446. In questo importante articolo sulle divinità degli Aztechi, un'ampia sezione è dedicata a Tlaloc e ai Tlaloque.

Esther Pasztory, *Aztec Art*, New York 1983. Questa ricca presentazione dell'arte azteca colloca le immagini e la concezione di Tlaloc all'interno di una brillante analisi della creatività, della religione, della politica e dell'estetica. Essa presenta anche alcune fondamentali testimonianze relative al dio della pioggia e della fertilità dagli scavi del Templo Mayor.

[Aggiornamenti bibliografici:

Ph.P. Arnold, *Eating Landscape. Aztec and European Occupation of Tlalocan*, Niwot 1999 (trad. it. *L'occupazione del paesaggio. Aztechi e Spagnoli nella Valle del Messico*, Milano 2009). Segnala l'importanza dei riti di fertilità per gli Aztechi e descrive il loro legame con il paesaggio materiale.

Johanna Broda, *Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia. Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI*, in «Revista Española de Antropología Americana», 6 (1971), pp. 245-327. Analisi d'insieme degli dei della pioggia e della fertilità secondo le testimonianze delle prime fonti coloniali.

A.R. Sandstrom, *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Norman/Okl. 1991. Sulla contemporanea concezione di Tlaloc presso una popolazione di lingua nahuatl].

PHILIP P. ARNOLD

TLAXCALTECHI, RELIGIONE DEI. Quello che oggi è lo Stato messicano di Tlaxcala occupa approssimativamente lo stesso territorio dell'antica confederazione preispanica tlaxcalteca: un'alleanza tra alcune comunità feudali indigene, indipendenti rispetto al cosiddetto Impero azteco. I suoi abitanti parlavano la lingua nahuatl e furono i principali alleati di Hernán Cortés nella Conquista spagnola del Messico tra il 1519 e il 1522. L'attuale Tlaxcala, che occupa il margine occidentale dell'altopiano del Messico, è il più piccolo Stato della nazione, con una popolazione di poco più di 600.000 persone. Nonostante meno del 15% della popolazione parli ancora la lingua nahuatl, la sua composizione etnica e somatica è essenzialmente autoctona e conserva una forte identificazione con il suo passato indigeno.

Il retroterra religioso preispanico. Quando gli Spagnoli arrivarono in Messico, nel 1519, vi trovarono una religione politeistica diffusa in tutta quell'area che, nel XX secolo, venne conosciuta, su base archeologica ed etnologica, come Mesoamerica. Tale regione mostra un livello piuttosto elevato di uniformità culturale, e ciò è particolarmente vero per quanto concerne la religione. Il politeismo dei Tlaxcaltechi è dunque soltanto una variante rispetto alla religione diffusa in tutta la Mesoamerica, leggermente differente, per esempio, dal politeismo dei Mexica-Aztechi, degli Huastechi, dei Taraschi, degli Zapotechi o anche dei Maya.

I principali tratti del politeismo dei Tlaxcaltechi erano:

1. Un pantheon altamente diversificato e specializzato, nel quale centinaia di divinità protettrici, collegate a quasi tutte le attività umane, ai fenomeni naturali o ai gruppi sociali, erano organizzate in un sistema in qualche misura gerarchico.
2. Un complesso e ampio ciclo annuale rituale e cerimoniale, regolato dal sistema calendariale.
3. Una sofisticata cosmologia e teologia incentrata sull'origine e sulla natura degli dei, sulla creazione dell'uomo e dell'universo, sulla regolazione delle relazioni tra uomini e dei, sulla sede dei morti e la vita dopo la morte.
4. Un'ideologia religiosa che nelle relazioni tra l'umano e il soprannaturale privilegiava il pragmatismo, a detrimento dei valori e della moralità, che erano soltanto un aspetto dell'agire all'interno della struttura sociale.
5. Un sacerdozio numeroso e ben organizzato che si occupava dell'amministrazione della religione e di vari aspetti collaterali nella società.
6. Una enorme importanza attribuita ai sacrifici umani dedicati agli dei e una diffusa presenza del cannibalismo rituale.
7. Un forte interesse per lo spargimento di sangue e per la morte e un culto della morte collegato al culto degli antenati.

La religione dei Tlaxcaltechi coinvolgeva ogni ambito culturalmente significativo della confederazione: la società, l'economia, la politica, l'amministrazione e l'organizzazione militare; essa era, di fatto, l'elemento trascinante dell'intera cultura dei Tlaxcaltechi. E da molti punti di vista la religione dei Tlaxcaltechi non era poi così differente dai sistemi politeistici del Vecchio Mondo, come quelli degli Indoeuropei o dei Cinesi: gli dei erano costruiti a immagine dell'uomo e manifestavano le stesse debolezze, virtù e vizi degli esseri umani; gli dei erano gerarchicamente ordinati in un pantheon organizzato; l'organizzazione sociale degli dei rispecchiava quella degli uomini, con la quale essi interagivano in diversi modi; la religione era essenzialmente un sistema pragmatico e ritualistico che regolava le relazioni tra l'umano e il soprannaturale.

Gli sviluppi sincretistici. La regione di Tlaxcala fu una delle prime del Nuovo Mondo continentale a essere soggetta a sistematici sforzi di conversione al Cristianesimo. Nel 1524 l'incarico di indottrinare la popolazione nel rituale, nel cerimoniale e nelle dottrine cattoliche fu assegnato ai frati francescani, che esercitarono il loro controllo religioso sui Tlaxcaltechi per quasi un secolo. Durante la seconda decade del XVII secolo i francescani furono sostituiti da sacerdoti e chierici secolari, che proseguirono la catechizzazione della popolazione indigena. Alla fine del XVII secolo il Cattolicesimo degli indigeni tlaxcaltechi era orami cristallizzato nella forma che appare ancora oggi.

La conversione al Cattolicesimo nella religione di Tlaxcala può essere definita un «sincretismo guidato», una strategia politica che i francescani perseguirono coscientemente per due ragioni fondamentali: in primo luogo per convertire rapidamente gli indigeni e, in secondo luogo, per attenuare l'impatto di una conversione forzata e rendere quindi la nuova religione più gradevole alle masse della popolazione indigena. Questa politica di conversione fu fortemente facilitata dalle numerosissime somiglianze simboliche, rituali, cerimoniali e formali che accostavano il grande numero dei santi del Cattolicesimo al pantheon assai ricco dei Tlaxcaltechi. Già al volgere del XVII secolo, infatti, i Tlaxcaltechi praticavano una forma sincretistica di Cattolicesimo, che era appunto il risultato degli sforzi messi in atto dai francescani per favorire l'identificazione tra le due tradizioni religiose in contatto, in particolar modo tra le divinità dei Tlaxcaltechi e i santi cattolici. Lo stesso fenomeno si evidenzia nello sviluppo delle gerarchie religiose locali, nelle quali istituzioni preispaniche come le case dei sacerdoti (*calmecac*) e le case degli uomini (*tel-*

pochcalli) vennero in parte a fondersi con istituzioni cattoliche come le *mayordomías* e le *cofradías*. Questo processo di tipo sincretistico caratterizzò lo sviluppo della religione dei Tlaxcaltechi dal 1524 fino all'ultimo quarto del XVII secolo e segnò permanentemente il Cattolicesimo indigeno, ma anche, in maniera minore, ogni forma di Cattolicesimo rurale e urbano diffuso nella regione.

La religione contemporanea dei Tlaxcaltechi. Il Cattolicesimo contemporaneo dei Tlaxcaltechi si fonda essenzialmente sul culto dei santi, su quello dei morti, sul sistema della *mayordomía*, sull'*ayuntamiento religioso* (la gerarchia religiosa locale) e su un ricco sistema di credenze di tipo magico-simbolico. Esso può essere definito una forma particolare di religione popolare: il suo complesso rituale e cerimoniale risulta, infatti, significativamente differente rispetto alla religione cattolica che costituisce la religione di Stato del Messico e si svolge nei *barrios* (unità di tipo quasi socio-religioso), nelle *hermandades* (confraternite), nelle *cofradías* e nelle altre istituzioni religiose di natura sincretistica. L'istituzione più importante nell'amministrazione della religione dei Tlaxcaltechi è la *República eclesiástica*, una struttura che raccoglie tutte le cariche annuali elettive preposte ai numerosi uffici e la gerarchia locale.

Un aspetto fondamentale della religione dei Tlaxcaltechi rimane immutato: l'attuale Cattolicesimo popolare mantiene il carattere essenzialmente pragmatico e ritualistico dell'antico politeismo preispanico. Il sistema delle credenze in realtà soprannaturali possiede un obiettivo principale: rendere il mondo dell'esistenza, collettiva e individuale, libero e sicuro attraverso l'adeguata propiziazione di tutte le forze soprannaturali, senza preoccuparsi dei mezzi impiegati. La relazione tra gli uomini e il soprannaturale, quindi, è guidata da ragioni pragmatiche e perfino egoistiche, per le quali gli individui e il gruppo impiegano la gran parte del loro tempo e delle loro risorse economiche e sociali.

Esiste infine una notevole componente magica nella religione dei Tlaxcaltechi. Essa coesiste fianco a fianco con il Cattolicesimo popolare ed è regolata dal medesimo sistema di credenze, ma, anche se nella pratica talora si unisce al Cattolicesimo popolare formando con esso un complesso sincretistico, più spesso rimane rispetto ad esso un sistema separato. Questa dimensione magica è costituita essenzialmente da forme di stregoneria e di magia, accompagnate da credenze sulla perdita dell'anima e dalla venerazione di vari esseri soprannaturali, di natura antropomorfa o animistica. Tutte queste pratiche sono certamente di origine preispanica, ma contengono elementi della stregoneria europea e perfino di quella africana: alcuni di questi elementi hanno prodotto sviluppi sincretistici indipendentemente dal Cattolicesimo.

[Vedi anche *AZTECHI, RELIGIONE DEGLI*; *CRISTIANESIMO NELLE AMERICHE*; *MESOAMERICA, RELIGIONE DELLA*; e inoltre *SINCRETISMO*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

Il retroterra religioso preispanico

P. Carrasco, *La sociedad mexicana antes de la Conquista*, in B. García Martínez (cur.), *Historia general de México*, México 1976.

A. López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México 1973.

B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 1569-1582, México 1829-1830, ried. 1956 (trad. it. parz. in T. Todorov e G. Baudot [curr.], *Racconti aztechi della Conquista*, Torino 1988, che contiene una traduzione integrale dal nahuatl del Libro XII). Opera tradotta in inglese come *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, I-XIII, A.J.O. Anderson e Ch.E. Dibble (edd.), Santa Fe 1950-1982.

Gli sviluppi sincretistici

C. Gibson, *Tlaxcala in the Sixteenth Century*, New Haven/Conn. 1952.

H.G. Nutini e Betty Bell, *Ritual Kinship*, I, *The Structure and Historical Development of the Compadrazgo System in Rural Tlaxcala*, Princeton/N.J. 1980.

La religione contemporanea dei Tlaxcaltechi

H.G. Nutini, *San Bernardino Contla. Marriage and Family Structure in a Tlaxcalan Municipio*, Pittsburgh 1968.

H.G. Nutini, *Ritual Kinship*, II, *Ideological and Structural Integration of the Compadrazgo System in Rural Tlaxcala*, Princeton/N.J. 1984.

H.G. Nutini e B.L. Isaac, *Ideology and the Sacro-Symbolic Functions of Compadrazgo in Santa María Belén Azitzimititlán, Tlaxcala, Mexico*, in «L'uomo. Società, tradizione, sviluppo», 1 (1977), pp. 81-120.

HUGO G. NUTINI

TOLTECHI, RELIGIONE DEI. Nel Messico centrale precolombiano *tolteca* significava letteralmente «popolo che vive in un luogo chiamato Tollan [cioè tra le canne]». Anche allora, comunque, come oggi, il nome non aveva un solo significato e un solo uso. Poiché esiste più di un luogo chiamato Tollan, il termine *tolteco* si riferisce non a una singola cultura o religione, ma piuttosto ad almeno cinque specifici gruppi di popoli, tutti appartenenti alla Mesoamerica postclassica: 1) gli abitanti di quello che oggi è conosciuto come il sito archeologico

di Tula de Allende, vicino a Città del Messico; 2) gli abitanti, o più precisamente l'*élite* socio-culturale, chiamati Toltechi-Maya di Chichen Itza, nello Yucatán; 3) gli abitanti di Tollan, così come è descritta nei documenti storici del Messico centrale del XVI secolo; 4) i gruppi dominanti in altre aree della Mesoamerica, che pretendevano di provenire da un luogo chiamato Tollan; 5) i membri di vari e spesso estremamente differenti gruppi etnici, tutti riconducibili al termine tipologico *tolteca*, che migrarono verso il Messico centrale. Più in generale, il termine *tolteco* si applicava a chiunque esibisse qualche straordinaria capacità, arte o saggezza.

Il presente articolo discute, singolarmente, ciascuno di questi cinque gruppi, che pure, in una certa misura, si sovrappongono. L'immagine comunemente diffusa del «tolteco», che risulta dalla poco accurata impressione fornita in genere dalle trattazioni più comuni, non può più essere sostenuta. Probabilmente, infatti, non è mai esistita una singola e omogenea cultura tolteca e, conseguentemente, una singola e omogenea religione tolteca. Molti tratti, comunque, accomunano certamente i vari «Toltechi», e tra essi alcuni elementi religiosi. In questo articolo saranno evidenziati soprattutto gli aspetti comuni, ma il lettore presti attenzione al fatto che questi aspetti non costituiscono necessariamente un insieme coerente.

I Toltechi di Tula. Il grande sito archeologico di Tula de Allende, nell'attuale Stato di Hidalgo, 75 chilometri a nord di Città del Messico, è stato scavato scientificamente a partire dal 1940. Il suo principale centro cerimoniale, Tula Grande, fiorì tra il 950 e il 1200 d.C. (date stabilite attraverso un'indagine incrociata sulle ceramiche, ma con un numero relativamente esiguo di letture al radiocarbonio). Nella sua fase finale, Tula Grande consisteva in alcune decine di ettari di edifici magnificamente costruiti, circondati da dieci o dodici chilometri quadrati di quartieri abitativi. La religione dei Toltechi di Tula può dunque essere ricostruita solamente attraverso i resti archeologici del principale centro cerimoniale. In contrasto con gli edifici della prima civilizzazione urbana della regione, Teotihuacan, gli edifici religiosi dei Toltechi di Tula erano progettati per la piena partecipazione di un largo numero di persone, che si raccoglievano in grandi sale con colonne disposte lungo uno dei lati della grande piazza centrale. Differenti tipi di scranni, lungo i muri dei colonnati, suggeriscono che questi locali erano destinati a gruppi di persone di diverso rango, anche se tutti probabilmente appartenenti a una *élite* sociale. Numerosi bassorilievi mostrano i membri di questa *élite* vestiti come guerrieri e disposti in file, sottolineando dunque la loro funzione nel culto come gruppo omogeneo: nessuna persona in particolare è infatti messa in risalto.

I ritrovamenti archeologici indicano che le cerimonie praticate dai Toltechi di Tula si concentravano intorno a strane immagini note come *chacmool*. Si tratta di statue che ritraggono una figura maschile reclinata, più o meno a grandezza naturale, che è abbigliata con gli accessori di un guerriero, ma chiaramente non è tale. La figura, infatti, regge sopra il ventre un oggetto, probabilmente un vassoio contenitore, e rivolge lo sguardo, con la testa piegata a destra, verso coloro che si avvicinano. Recentemente si è cercato di interpretare il *chacmool* come una pietra per i sacrifici umani, ma a tutt'oggi la sua specifica funzione è ancora sconosciuta. La pratica del sacrificio umano, comunque, non era ignota ai Toltechi di Tula. Ad esso sembrano fare indiretto riferimento, infatti, certi rilievi scultorei continuamente ripetuti che rappresentano delle aquile che divorano cuori umani. In questi rilievi compaiono anche frequenti allusioni alla morte, rappresentata sotto forma di teschi e ossa.

Più difficile da stabilire a partire dai dati archeologici è l'identità della divinità alla quale era diretta la devozione della (presunta) casta di guerrieri. Molto probabilmente si trattava di quell'essere estremamente complesso che a Tula veniva rappresentato mediante una combinazione di elementi appartenenti a rettili, volatili e umani: il volto di un uomo dagli occhi rotondi, quasi in forma di occhiali, raffigurato nell'atto di guardare fuori, emergendo dalle fauci aperte di un serpente. La figura era inoltre circondata da piume e si sosteneva su gambe che terminavano con artigli di uccello. Nonostante le evidenti analogie, questo essere ibrido non è il famoso Serpente piumato, che nell'architettura di Tula è rappresentato solamente come un elemento secondario.

Un altro aspetto piuttosto particolare dell'attività religiosa dei Toltechi di Tula era costituito dal gioco rituale della *pelota*, che generalmente si ritiene fosse connesso al rinnovamento simbolico del movimento cosmico. In Tula Grande esistevano almeno tre grandissimi campi per il gioco della *pelota*, anche se manca ancora una loro convincente e definitiva interpretazione.

I Toltechi-Maya. Simile nella sostanza a quella dei Toltechi di Tula, la cultura dei Toltechi-Maya sembra riconducibile a una sola, anche se importantissima località, Chichen Itza, nella parte centrosettentrionale dello Yucatán. Le grandi somiglianze tra Tula e Chichen Itza, poste peraltro a 850 chilometri di distanza, rappresentano uno dei punti fermi dell'archeologia della Mesoamerica, anche se il luogo di origine di questi particolari tratti comuni non è stato ancora definitivamente stabilito. Chichen Itza è stata un importante centro del tardo periodo Classico Puuc della civiltà maya, che nella sua fase finale (circa 900 d.C.) mostra un significativo incremento di influssi esterni. Gli sviluppi successivi, che si riscontrano solamente a Chichen Itza,

sono caratterizzati da una mescolanza di elementi tradizionali e di elementi nuovi, e questi ultimi sono presenti soltanto a Tula.

Il centro della città dei Toltechi-Maya occupa circa trenta ettari ed è strutturato secondo un disegno generale che assomiglia a quello di Tula: larghi cortili, colonnati e campi per il gioco della *pelota*. Una abbondante e dettagliata iconografia e una tradizione storica, benché piuttosto confusa, forniscono altri dettagli a questa immagine della città: la classe sociale dominante, quella dei guerrieri, è sostanzialmente la stessa di Tula, anche se essa appare maggiormente articolata secondo gradazioni diverse.

La divinità principale della cultura dei Toltechi-Maya a Chichen Itza è rappresentata, come a Tula, da una figura che combina tratti umani con quelli di un rettile-uccello. L'immagine è molto diffusa, ma appare priva di varianti significative che ne permettano una comprensione più profonda, nonostante alcuni artisti abbiano banalizzato, male interpretandola, questa immagine stereotipata rendendola troppo simile a quella di un guerriero pesantemente armato con un pettorale e con un copricapo di piume. Il tema stesso è di antichissima origine maya: si tratta della testa di un uomo che emerge dalla bocca di un serpente. L'immagine è già nota nelle rappresentazioni del periodo Classico maya ed è frequente nei ritrovamenti riconducibili allo stile Puuc, dove anche il serpente a sonagli piumato è piuttosto comune. Le fonti coloniali chiamano questo animale mitologico *k'uk'ulkan* (Serpente con piume di *quetzal*) e ricordano un famoso governatore di Chichen Itza che portava questo nome e che, si diceva, fosse «ritornato» nel Messico centrale. Un personaggio legato a questo serpente piumato, protagonista di una storia di sapore mitico (la cui redazione rimane sconosciuta), viene rappresentato con molti dettagli in vari templi di Chichen Itza. Interpretando questa sorta di narrazione scultorea pare di poter concludere che questo serpente piumato era il principale destinatario delle devozioni dell'*élite* dei Toltechi-Maya.

È certo, comunque, che il serpente piumato non occupava il posto d'onore nel pantheon dei Toltechi-Maya. Quella che in realtà sembra la divinità suprema viene spesso raffigurata seduta sopra un piccolo trono-scranno, in forma di giaguaro, posto davanti a un gigantesco disco solare costruito secondo lo stile diffuso nel Messico centrale. Questa rappresentazione dimostra la presenza nella religione dei Toltechi-Maya di un particolare interesse per il sole, che costituisce anche, probabilmente, la principale ragione del gioco della *pelota*. Sulla base di analogie che rinviano ancora al Messico centrale, infine, alcuni rilievi con lunghe file di guerrieri stranamente inclinati sono stati interpretati come figure anch'esse in relazione al culto del sole: l'astro, che di notte percorre sotto terra il suo cammino, ogni mattina doveva essere rivitalizzato dai riti celebrati da questi guerrieri.

Uno speciale culto tipico di Chichen Itza era rivolto alle divinità delle acque: in certe occasioni alcuni uomini venivano gettati in un sacro *cenote* (un pozzo naturale) e fatti annegare per compiacere gli dei della pioggia o per fungere da intermediari tra loro e gli uomini. Continua anche la venerazione per l'antico dio delle acque dei Maya, Chac, che si riconosce chiaramente nelle grandi maschere con un lungo naso che adornano gli angoli e le facciate di numerosi templi, talora associate al motivo che mescola uccello, serpente e uomo.

Sacrifici umani di vari tipi erano praticati dai Toltechi-Maya, a differenza di quanto accadeva nei periodi precedenti della storia dei Maya. La quantità delle vittime, i cui teschi erano conservati in speciali rastrelliere, è impressionante. Colpisce, inoltre, la costante presenza di simboli della morte collocati sugli edifici ed egualmente presenti nell'abbigliamento dei guerrieri. L'atto del sacrificio umano è frequentemente rappresentato, non solamente nella forma metaforica che mostra animali selvaggi (simboleggianti i guerrieri) che si nutrono di cuori umani, ma anche in rappresentazioni assai naturalistiche, sulle pareti interne dei templi o lungo il campo per il gioco della *pelota*. Qui viene addirittura rappresentata la decapitazione del *leader* della squadra sconfitta. La palla ritratta in questa scena è evidentemente simbolo della morte gloriosa, mentre i serpenti che escono dal collo della vittima rappresentano il suo sangue prezioso.

Questi sono alcuni esempi dei tanti motivi metaforici, presenti anche per quanto riguarda il *chacmool* e le immagini del serpente piumato, la cui interpretazione è in ogni caso irta di difficoltà. Chichen Itza possedeva chiaramente una religione di tipo sincretistico, in cui la venerazione delle antiche divinità maya delle acque si univa a idee solari e astrali di origine straniera. Tutto, comunque, rimanda a riti di natura militare, associati al gruppo dell'*élite* guerriera, i «Toltechi», laddove il culto delle divinità delle acque sembra piuttosto connesso con il popolo, cioè in particolare con i contadini.

I Toltechi di Tollan Xicocotitlan. La famosa Tollan Xicocotitlan nominata dalle fonti coloniali è stata identificata da Jiménez Moreno con la Tula de Allende, ma di certo non può essere identificata con questa città. Il termine *Tollan*, usato come epiteto o come nome, è stato infatti utilizzato per indicare anche altre famose città, e la descrizione di questa Tollan coincide – se per forza vogliamo che coincida con qualche specifico luogo sulla terra – piuttosto con la classica Teotihuacan che con la Tula de Allende. Come riportano le fonti scritte, Tollan Xicocotitlan era un sorta di paradiso.

Grazie alla loro avvedutezza, gli abitanti di Tollan possedevano in abbondanza tutto ciò di cui avevano bisogno: mais, cotone, oro e pietre preziose.

Essi veneravano una sola divinità, che chiamavano Quetzalcoatl (Serpente con piume di *quetzal*), un nome che era attribuito anche al suo sommo sacerdote. Questo dio non richiedeva riti sontuosi e si dice rifiutasse il sacrificio umano (sebbene gli studiosi credano che questa indicazione servisse soltanto a compiacere i missionari spagnoli e in realtà divergesse dalla realtà storica). I fedeli erano esortati a offrire al dio solamente serpenti, fiori e farfalle. Essi consideravano la loro incomparabile saggezza, la scienza, le capacità e le arti come se fossero emanate dal dio stesso e obbedivano rigorosamente agli ordini impartiti da Quetzalcoatl e trasmessi dalla voce dal suo sacerdote. Il dio, che assomigliava a un mostro con una lunga barba, giaceva come una roccia caduta, come afferma una fonte, nel suo tempio sulla cima di un'alta piramide. Egli – o forse il suo sacerdote – compiva spesso riti di autosacrificio, infliggendosi ferite sanguinanti mediante spine aguzze: per questo motivo costituisce forse il prototipo per tutti i successivi sacerdoti del Messico centrale. [Vedi *QUETZALCOATL*].

Queste informazioni su Quetzalcoatl furono fornite da Indios istruiti al missionario e storico del XVI secolo Bernardino de Sahagún, ma appaiono incompatibili nei loro dettagli non solamente con la situazione ecologica di Tula, ma anche con una società dominata da guerrieri, come doveva certamente essere la Tula messa in luce dall'archeologia. Il racconto sembra corrispondere, invece, a tempi più antichi, quando l'idea di un divino serpente piumato si sviluppò o fu introdotta nell'iconografia di Teotihuacan, per poi raffinarsi e svilupparsi in località come Xochicalco e Cacaxtla. Sahagún e alcune altre fonti, d'altra parte, riferiscono la storia di un famoso governante di Tollan Xicocotitlan, che, anche se in maniera assai confusa, prese a un certo punto il titolo di Quetzalcoatl aggiungendolo al suo nome Topiltzin (Il nostro amato principe) e alla sua data di nascita, Ce Acatl. I dettagli sulla sua origine, genealogia e vita sono vaghi e piuttosto contraddittori. Egli forse apparteneva ai Nonoalca, il gruppo culturalmente (e forse politicamente) dominante nella multietnica Tollan Xicocotitlan. Gli studiosi ritengono che i Nonoalca provenissero dalla regione meridionale di Veracruz, dove erano stati in contatto con una cultura più sofisticata: in questo modo si spiegherebbero l'elevata opinione che essi avevano di loro stessi e l'ammirazione per Quetzalcoatl inteso come l'incarnazione della loro superiorità culturale.

Una delle più importanti virtù degli abitanti di Tollan Xicocotitlan era la franchezza. Secondo Sahagún, essi rispondevano sempre: «È così, è vero, sì, no». E la perfetta personificazione della loro integrità –Topiltzin stesso, Quetzalcoatl – venne attaccata da tre demoni, due dei quali portavano i nomi di due più tarde divinità degli Aztechi (Huitzilopochtli e Titlacahuan, cioè Tezcatlipoca), anche se questi demoni non sembrano essere uguali a quelle divinità. È perciò opportuno astenersi da interpretare questa singolare coincidenza come la rappresentazione mitologica di un conflitto tra due princìpi divini o tra due fazioni religiose, l'una che praticava il sacrificio umano e l'altra che vi si opponeva. Topilztin venne infine rovesciato e così una serie di disastri produsse la caduta della città: raccolti i propri seguaci, egli abbandonò il campo. Si ritiene, in genere, che parte di questa storia rifletta il dissidio tra i Nonoalca e i Toltechi-Chichimechi, un altro importante gruppo etnico presente a Xicocotitlan.

Da qui in avanti la storia diventa leggenda. Nella sua fuga attraverso vari luoghi, Topiltzin Quetzacoatl compì numerosi miracoli. Raggiunta la costa di Veracruz, egli si diede alle fiamme e divenne la Stella del mattino, oppure, secondo altre versioni, camminò o navigò sopra una zattera costruita magicamente con serpenti intrecciati, fino alla mitica terra di Tlapallan, dove infine sarebbe morto. Dopo la sua partenza da Xicocotitlan, Topiltzin fu sostituito da un sovrano di natura profana, Huemac, probabilmente un parente di Topiltzin, che fu anch'egli perseguitato da demoni e che fuggì infine in una caverna dove si uccise o scomparve – le fonti sono irrimediabilmente contraddittorie su questo punto. Anche Huemac assunse una condizione divina, divenendo il Signore dell'oltretomba.

I conquistatori di «affiliazione» tolteca. In varie parti della Mesoamerica, durante la prima parte del periodo Postclassico, la popolazione locale dovette sottomettersi a piccoli gruppi di usurpatori provenienti dall'esterno, i quali, accomunati da alcuni tratti riconducibili ai «Toltechi», divennero ben presto le *élite* dominanti. Nel caso dei Maya Quiche e Cakchiquel degli altopiani del Guatemala, le rispettive *élite* pretendevano di provenire da un mitico luogo di origine noto come Tulan, situato molto lontano a settentrione, e di essere etnicamente affini a quelli che essi chiamavano Yaqui (Messicani di lingua nahuatl). Dopo la loro prima migrazione, i Quiche si stabilirono per un lungo periodo vicino alla Laguna de Términos, sul Golfo del Messico, e successivamente proseguirono il loro spostamento fino agli altopiani del Guatemala. Essi portavano con loro un «sacro involto» – che in Mesoamerica era generalmente considerato la vera essenza del dio e il sacro simbolo dell'identità etnica – che era stato loro donato da Nacxitl a Tulan. Nacxitl o Acxitl è uno dei tanti nomi di Quetzalcoatl, secondo alcune fonti del Messico centrale.

La narrazione tradizionale dei Quiche, conservata nel loro «libro sacro», il *Popol Vuh*, racconta che a Tu-

lan le loro quattro suddivisioni etniche possedevano ciascuna una divinità tribale: Tohil, Avilix, Hacavitz e Nicacatah. Il più potente, Tohil, che nel *Popol Vuh* viene identificato con Quetzalcoatl, era il padrone del fuoco; egli fornì questo preziosissimo strumento culturale alle altre tribù affamate in cambio della possibilità di sfruttarle come vittime per il sacrificio umano, fino a quel momento sconosciuto a Tulan. Tutte le altre tribù caddero così sotto la dominazione dei Quiche, che essi tentarono senza successo di scalzare.

Il mito di creazione ampiamente riferito dal *Popol Vuh* viene in genere giudicato un adattamento di un prototipo del Messico centrale (dei Toltechi): in esso il mondo, che si completa in fasi successive, è opera di Tepeu e Cucumatz (Gucumatz). Il nome *Tepeu* ricorda quello di un antico sovrano di Tollan, chiamato Totepeuh (*to* è un prefisso possessivo in lingua nahuatl), che spesso viene indicato come il padre di Topiltzin o di Huemac; il nome *Cucumatz*, invece, è la traduzione letterale di Quetzalcoatl in lingua quiche. Il testo del *Popol Vuh* ci consente anche una conoscenza approfondita di un ampio *corpus* di leggende quiche che non sembrano essere di origine «tolteca».

I Toltechi-Chichimechi. Quasi tutti i gruppi etnici presenti nel Messico centrale conservano una ricca tradizione mitica che narra la loro migrazione fino alle attuali dimore. Molte di queste tradizioni indicano Chicomozteoc (Sette caverne) come luogo di origine e considerano Tollan uno dei luoghi di passaggio durante la lunga migrazione. Tutta questa vicenda è considerata perfettamente veritiera dagli abitanti di Cholula (Chollollan), situata nella valle di Puebla. Essi raccontano, nella loro monumentale *Historia Tolteca-Chichimeca*, che i loro antenati, che portavano il caratteristico nome di Toltechi-Chichimechi, dovettero a un certo punto abbandonare Tollan, oramai in decadenza. Prima di partire, il messaggero-sacerdote si rivolse al dio di Chollollan, che già allora era un famoso luogo di pellegrinaggio, e chiese (e ottenne) il permesso di stabilirsi nella sua città. Il dio viene indicato nel testo in lingua nahuatl come Quetzalcoatl Nacxitl Tepeuhqui e a lui ci si riferisce chiamandolo Tloque' Nahuaque' (Il Signore della vicinanza e della prossimità), la divinità onnipresente. L'allusione a Quetzalcoatl, che in questa fonte appare come già presente a Chollollan, sembra indicare che ben prima della caduta di Tollan il culto della grande divinità aveva iniziato a diffondersi in varie parti del Messico centrale, certamente promosso da gruppi «toltechi».

Conclusioni. Solamente pochi elementi caratteristici della religione «tolteca» possono essere individuati con sicurezza: una divinità suprema, Quetzalcoatl, il cui nome viene attribuito anche a sacerdoti e a governanti; un culto dominato da aquile e giaguari (che rappresentano guerrieri); il gioco rituale della *pelota* inteso come rievocazione del processo cosmico di rinascita; l'importanza del sacrificio umano. Questi tratti, le cui origini remote risalgono certamente al periodo Classico, sopravvissero, talora alterati e oscurati, fino al periodo Postclassico. Quetzalcoatl, per esempio, ormai ridotto al semplice rango di dio del vento, cedette il suo ruolo all'azteco Tezcatlipoca, che acquisì i titoli peculiari del Quetzalcoatl «tolteco». Nelle fonti coloniali, dunque, le descrizioni religiose contengono sovente, anche se spesso difficilmente riconoscibile, un antico nucleo «tolteco».

[Vedi anche *AZTECHI, RELIGIONE DEGLI*; *HUITZILOPOCHTLI*; *QUETZALCOATL*; *MAYA, RELIGIONE DEI*; *SACRIFICIO UMANO PRESSO GLI AZTECHI*; e *TEZCATLIPOCA*].

BIBLIOGRAFIA

Manca ancora una analisi monografica sulla religione dei Toltechi. Lo studio più completo, di taglio etno-storico, ma che fa un largo uso di dati archeologici, è N. Davies, *The Toltecs. Until the Fall of Tula*, Norman/Okl. 1977. Per gli sviluppi di epoca successiva cfr. N. Davies, *The Toltec Heritage. From the Fall of Tula to the Rise of Tenochtitlán*, Norman/Okl. 1980 (versione ampliata di *Los Mexicas. Primeros pasos hacia el imperio*, México 1973). Nemmeno su Tula de Allende esistono ancora lavori di sintesi sui risultati degli scavi archeologici: cfr, per ora J.R. Acosta, *Los Toltecas*, in *Los señoríos y estados militaristas*, México 1976. Non del tutto soddisfacente, sui Toltechi-Maya di Chichen Itza, è R. Piña Chán, *Chichén Itzá, la ciudad de los brujos del agua*, México 1980.

Esistono numerose traduzioni del *Popol Vuh*: A. Recinos (ed. e trad.), *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, México 1947 (trad. it. *Popol Vuh. Le antiche storie del Quiche*, Torino 1960, 2ª ed. 1981); poi sostituito dal più filologico Munro S. Edmonson, *The Book of Counsel: The Popol Vuh of the Quiché Maya*, New Orleans 1971. In italiano cfr. ancora D. Tedlock (ed. e trad.), *Popol Vuh. Il libro sacro dei Maya*, Milano 1998 (tradotto dal maya quiche attraverso una complessa operazione etnografica); e U. Stornaiolo (ed. e trad.), *Popol Vuh o Libro del Consiglio dei Maya-Quiché*, Bolsena 2006. Infine si segnala R. Girard, *La Bibbia Maya. Popol-Vuh. Storia culturale di un popolo*, Milano 1979, 2ª ed. 1998. Un commento soddisfacente a questo importantissimo testo è, comunque, ancora assente.

[In italiano segnaliamo:
L. López Luján, T.R.H. Cobean e Alba F. Guadalupe Mastache, *Gli altopiani delle Guerre. Xochicalco e Tula*, Milano 1996].

HANNS J. PREM

TOTONACHI, RELIGIONE DEI. Nella città di Zempoala (Cempoallan), situata in quello che oggi è lo Stato di Veracruz (Messico), il popolo dei Totonachi fu

il primo a incontrare gli Europei nei territori dell'America continentale. Era il 1519 e così cominciò la Conquista spagnola. A quell'epoca i Totonachi occupavano una striscia di terra limitata dall'Oceano Atlantico e dalla Sierra Madre orientale e situata tra il fiume Cazones, a nord, e il fiume La Antigua, vicino all'attuale porto di Veracruz. Due erano i centri cerimoniali importanti: il primo, El Tajín, più a settentrione, aveva cessato di funzionare prima dell'arrivo degli Spagnoli; il secondo, Zempoala, pare fosse ancora attivo, anche se ben presto vide il collasso dei suoi idoli e la loro sostituzione con la croce cristiana.

Ben prima della Conquista i Totonachi si erano estesi a sud, fino alle rive del fiume Papaloapan. Gli Aztechi di lingua nahuatl, comunque, arginarono questa espansione meridionale dei Totonachi e al momento dell'arrivo degli Spagnoli Zempoala, la capitale dei Totonachi, pagava il tributo ai governanti aztechi. In quel periodo il nahuatl era la lingua franca della regione e quindi i sacerdoti spagnoli utilizzarono i termini nahuatl per descrivere la religione totonaca, una pratica ancora in uso tra gli studiosi contemporanei.

Attualmente circa 100.000 persone di lingua totonaca vivono nella parte settentrionale del loro territorio originario, tra gli Stati di Puebla e di Veracruz. Linguisticamente, i Totonachi sono legati ai popoli di lingua zoque e maya. Non esistono, comunque, prove sicure che mettano in relazione la religione e la cultura dei Totonachi con quelle dei Maya e degli Zoque. La nostra conoscenza della religione dei Totonachi si fonda essenzialmente sui ritrovamenti archeologici, principalmente di Zempoala, El Tajín e Puebla, e sulle descrizioni di Bartolomé de Las Casas e Andrés de Olmos.

La documentazione da Zempoala. Secondo Las Casas, che dipende per queste informazioni da Cortés, a Zempoala veniva offerto un omaggio quotidiano al Sole (Chichini, in totonaco), considerato il creatore di tutti gli altri dei. Presto al mattino sette sacerdoti si recavano al tempio e uno di loro rivolgeva lo sguardo verso il cielo, in segno di riverenza, prima di lavare e di onorare con l'incenso l'immagine del Sole e quelle degli altri dei. Nelle occasioni cerimoniali i nobili e gli alti funzionari dovevano recarsi al tempio per svolgere le celebrazioni. Ogni sabato, secondo Las Casas, tutti dovevano riunirsi nell'atrio del tempio per pregare (gli studiosi ritengono oggi che questo rito si svolgesse in realtà ogni cinque giorni). I nobili e i principali dignitari si sottoponevano a prove durissime davanti ai loro dei: infilavano delle cannucce nelle incisioni che si producevano in varie parti del corpo (Las Casas menziona in particolare la lingua, le cosce e le orecchie), provocando una abbondante sanguinazione, che veniva considerata uno strumento di purificazione.

Una festa importante era celebrata al solstizio d'inverno: nel corso di essa venivano sacrificate diciotto persone, uomini e donne. Diciotto è anche il numero delle *veinteinas*, ventine (i «mesi», composti di venti giorni ciascuno), che costituivano l'anno nella Mesoamerica. Il sacrifico umano aveva luogo a mezzanotte e i cuori delle vittime erano collocati nelle bocche dei principali idoli. Il sangue era considerato l'alimento del Sole. Le persone sacrificate rappresentavano i messaggeri inviati per supplicare il Sole di mandare suo figlio e liberare i Totonachi dalle imposizioni cui li sottoponevano gli Aztechi (raffinate illustrazioni del sacrificio umano si trovano sui rilievi di El Tajín). Pratiche simili erano eseguite a Zempoala in almeno due altre importanti festività. Il corpo delle vittime era mangiato dai dignitari e da poche altre personalità influenti. Oltre a questa elitaria forma di comunione, esisteva anche una pratica molto popolare tra gli uomini che avevano più di ventisei anni di età: ogni sei mesi essi consumavano un pasto preparato con il sangue del cuore di bambini, semi di piante cresciute nei templi e uno speciale lattice prodotto dall'albero della *Castilla elastica*. Questa sorta di cibo «sacramentale» era chiamato *yoliaimtlaqualoz*, un termine nahuatl che significa «cibo per l'anima».

Un'altra pratica molto diffusa era la confessione dei peccati, chiamata in nahuatl *maiolcuita*. Il fedele doveva ritirarsi in un luogo isolato e confessare le sue colpe gridando a voce altissima. Secondo Las Casas, i penitenti spesso si stringevano le mani e manifestavano la loro angoscia con tale convinzione che il rito era, secondo le sue parole, un costume «molto meritevole di considerazione».

I Totonachi veneravano una divinità, la consorte del dio solare, il cui tempio era collocato sulle vette della *sierra*. Ella era destinataria di sacrifici di animali e di uccelli decapitati, ma anche di offerte di erbe e di fiori. Il suo nome era Tonacayohua, che in nahuatl significa «colei che preserva la carne». A differenza di molte altre culture della Mesoamerica, i Totonachi non credevano che la moglie del Sole fosse la Luna, dal momento che la loro tradizione immaginava sia il Sole che la Luna quali divinità maschili. Las Casas riferisce che i Totonachi speravano che il dio solare potesse intercedere presso di loro, inviando suo figlio per liberarli dalla schiavitù rispetto agli dei degli Aztechi, che richiedevano sacrifici umani, ma questa notizia è probabilmente il risultato di una interpretazione cristiana di una credenza locale. Altrettanto improbabile è che il Sole, la Luna e il pianeta Venere, che pure figurano in posizione dominante nelle pitture del tempio di Las Caritas di Zempoala, fossero dai Totonachi interpretati come una Trinità.

Nella stessa città c'era un tempio dedicato a Xolotl, il fratello gemello di Quetzalcoatl. I due fratelli erano la

personificazione delle diverse manifestazioni del pianeta Venere, come Stella del mattino e come Stella della sera.

A sud di Zempoala erano erette grandi statue che rappresentavano le donne morte durante il loro primo parto. Queste donne erano venerate perché la loro morte era considerata equivalente a quella dei soldati uccisi dopo essere stati presi prigionieri (i nuovi servitori del Sole). Chiamate dagli Aztechi *cihuateteo* (nahuatl, «donne divinizzate»), esse avevano l'incarico di accompagnare il Sole durante il suo cammino attraverso il cielo. Nella stessa area alcune statuette offrono una prova dell'esistenza di uomini scorticati, in onore di una divinità simile all'azteco Xipe Totec, allo scopo di assicurare un raccolto favorevole.

La documentazione da El Tajín e Puebla. I rilievi scultorei rinvenuti tra i resti archeologici di El Tajín rivelano l'esistenza di un'altra divinità, Huracan (dalla quale deriva la parola inglese *hurricane*). Mentre a Zempoala Huracan è rappresentato come un *chacmool*, una figura antropomorfa reclinata, a El Tajín egli è rappresentato come una divinità con una sola gamba, che può essere considerata analoga a Tezcatlipoca. [Vedi *TEZCATLIPOCA*]. Nella Sierra Madre, vicino a El Tajín, Olmos testimonia (e denuncia) l'esistenza di un dio chiamato Chicueyozumatli (8 Scimmia), che veniva celebrato durante un periodo corrispondente alla festa cristiana della Pasqua. Come Huracan, anche Chicueyozumatli è accostabile a Tezcatlipoca. Huracan era anche equivalente al dio Tajin stesso; questo dio della tempesta sopravvive ancora oggi tra i Totonachi, che gli attribuiscono diversi nomi, tra cui Vecchio Tuono, Aktsini' e Nanahuatzin.

Parlando della regione della Sierra Madre gli Spagnoli riferiscono, per la prima volta, di una festività chiamata Calcusot dai Totonachi, che si svolgeva nel mese di novembre in ricordo dei defunti. Questa festa è largamente diffusa tra i popoli indigeni del Messico e sopravvive ancora oggi, sebbene in forma modificata, nel giorno di Ognissanti.

Le credenze religiose coinvolgevano anche alcune pratiche sessuali. Tutti i sacerdoti dovevano mantenere il celibato. Il sommo sacerdote e il suo assistente si occupavano della circoncisione dei bambini dell'età di un mese e della rottura dell'imene delle bambine: quest'ultima operazione doveva essere ripetuta dalle madri quando le bambine avessero raggiunto l'età di sei anni. Ancora Olmos riferisce che i Totonachi cercavano di assicurare la buona salute per i loro parenti rinunciando a ogni contatto sessuale per ottanta giorni. L'apprezzamento generale per la continenza sessuale emerge anche in un racconto popolare in cui un vecchio arriva in ritardo a una competizione perché impegnato in attività libertine: il vincitore della competizione è trasformato nel Sole, mentre il vecchio viene invece trasformato nella Luna.

Numerosi racconti popolari costituiscono ancora oggi delle sopravvivenze dell'antica religione dei Totonachi. Nell'area di Zempoala, per esempio, la lingua totonaca è ormai scomparsa, ma nell'area di El Tajín (oggi Papantla de Olarte) sopravvive ancora. Qui alcune antiche narrazioni hanno subìto un fenomeno di sincretismo con le credenze cattoliche. In qualche caso il Sole e Gesù sono considerati la stessa persona, oppure vengono identificati tra loro san Giovanni e il dio Tajin (il Vecchio Tuono). La diffusione della religione cattolica (e recentemente di quella protestante) continua a influire, destrutturandola, sull'originale religione dei Totonachi.

[Vedi anche *AZTECHI, RELIGIONE DEGLI*; *CRISTIANESIMO NELLE AMERICHE*; e inoltre *SINCRETISMO*, vol. 5].

BIBLIOGRAFIA

B. de Las Casas, *Apologética historia de las Indias*, Madrid 1909.

A. de Olmos, *Proceso seguido por Fray Andrés de Olmos en contra del cacique de Matlatlán*, in «Archivo general de la nación», 3 (1912), pp. 205-15.

J. de Torquemada, *Monarquía indiana*, México 1975.

R. Williams-García, *Trueno Viejo = Huracán = Chac Mool*, in «Tlatoani», 8-9 (1954), pp. 1-77.

R. Williams-García, *Una visión del mundo totonaquense*, in *Actes du Quarante-deuxième Congrès International de Americanistes*, Paris 1979, vol. 9-B, pp. 121-28.

[Aggiornamenti bibliografici:

Cuentos totonacos. Antología, México 2000.

Culturas prehispánicas del Golfo, Xalapa 1999.

A. Espejo, Moraima Marín e Rosalía Hernández, *Cuentos y leyendas de la región de Naolinco*, Xalapa 1996.

C. Garma Navarro, *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla, México*, México 1987.

B. Ortiz Espejel, *Cultura asediada. Espacio e historia en el trópico veracruzano, el caso del Totonacapan*, México 1995].

ROBERTO WILLIAMS-GARCÍA

TRICKSTER NELLE AMERICHE. [Questa voce comprende due articoli: *Trickster dell'America settentrionale* e *Trickster dell'America centrale e meridionale*].

Trickster dell'America settentrionale

Generalmente parlando, il personaggio più popolare e di maggiore spicco nelle svariate tradizioni orali dei numerosi popoli americani a nord del Rio Grande, è la figura conosciuta come trickster. Sebbene se ne possa

parlare al singolare come «tipo», in realtà ci sono molti trickster, di cui si narrano un'infinità di racconti, da una sponda all'altra del continente nordamericano. Alcuni sono semplicemente dei bricconi, ma la figura mitica centrale e più significativa di molte tribù è quella che corrisponde anche all'eroe culturale tribale e al creatore (solitamente per trasformazione) dell'ordine nel mondo, a volte autore stesso della terra e dei suoi abitanti, o alternativamente a un collaboratore nella loro creazione, e spesso antagonista del creatore.

Salvo rare eccezioni, i trickster dell'America settentrionale sono solo esseri dell'età mitica; non sono spiriti o divinità viventi e non sono oggetto di culto che non sia la narrazione semiritualistica delle loro imprese. Si discute del loro legame con lo sciamanismo, la forma di religione più diffusa in queste regioni. Nei miti, l'attività del trickster somiglia spesso al viaggio dello sciamano nel mondo dello spirito, con la differenza che il primo non si avvale di «aiuti», e il secondo, dal canto suo, non cerca l'appoggio di «spiriti bricconi». Anche se la storia di una tradizione orale può essere solo oggetto di speculazione, è chiaro che la figura del trickster risale a un antichissimo strato della mitologia indiana, perché le vengono regolarmente attribuiti motivi universalmente ricorrenti, come il furto del fuoco e l'origine della morte.

Il concetto di trickster come tipo è basato sul suo tratto più essenziale: la bricconeria. Ovunque lo si trovi, è ingannatore, furbo, amorale, sessualmente iperattivo, irrispettoso dei tabu, vorace, ladro, avventuroso, vanaglorioso – ma non essenzialmente malvagio o malizioso – e sempre divertente e impavido. Anche se le sue attività sono di solito motivate da desiderio smodato, è in grado di compiere imprese benefiche per il prossimo: liberare il sole, le maree, la selvaggina intrappolata e così via; vincere o trasformare mostri malvagi o, come lo sciamano, viaggiare nella terra degli spiriti o dei morti per liberare una persona amata. L'elemento significativo di tutte queste imprese è l'inganno, che, tuttavia, non è considerato malvagio: proprio come una «persona-animale» debole, o anche come un comune essere umano in un mondo di animali strani o di spiriti, anche il trickster ricorre agli stratagemmi per sopravvivere. Inoltre, essendo insaziabile nei suoi appetiti (cibo e sesso), non può permettersi scrupoli. E, di conseguenza, non rispetta il tabu dell'incesto (violenta o sposa la figlia o la suocera sotto falsa veste) e con l'inganno convince piccoli animali a danzare a occhi chiusi, per poterli uccidere. Il suo orgoglio smisurato gli impedisce di chiedere aiuto – o di essere grato se lo riceve – e lo conduce a disavventure senza fine. Col suo comportamento spesso sciocco si mette nei guai, ma sempre reagisce con esagerata allegria, rifiutandosi di accettare la sconfitta. Non c'è nulla di sacro per lui: può deridere o parodiare tutte le istituzioni più nobili e rimanere impunito. In particolare, sembra che in tutto il continente le sue storie si burlino dello sciamanismo, quando raccontano dei suoi voli con le anatre o sul dorso di una poiana, sempre conclusi con una rovinosa caduta, che lo riduce in pezzi, seguita da una fragorosa risata che trasforma la tragedia in scherzo.

Oltre ai comici racconti popolari, che sono notevolmente simili in tutta l'America settentrionale, ogni regione ha la sua antologia di tradizioni sull'età mitica e, nella maggioranza dei casi, il personaggio centrale di quell'epoca era appunto il trickster.

La figura mitica dominante, lungo tutta la costa del Pacifico dall'Alaska al Canada, è Corvo. Alcune tribù gli attribuiscono la creazione della terraferma (per esempio, gettando sassi nell'acqua), probabilmente dopo un diluvio universale. Il mito centrale del ciclo del Corvo riguarda il furto del sole, che era conservato in una scatola da un «possente ladro». Trasformandosi in minuscola particella contenuta nell'acqua bevuta dalla figlia del capo, Corvo viene da lei partorito come neonato umano nella casa del capo stesso. Quando piange per avere la scatola e questa gli viene data, riassume le sue sembianze di corvo e vola via, portando la luce al mondo (il furto del sole è tema mitico in tutta l'America settentrionale, furto abitualmente attribuito al trickster più importante o a un gruppo di animali da lui guidati).

Negli altopiani degli Stati Uniti nordoccidentali, Coyote è generalmente considerato creatore o progenitore degli uomini, che a volte trae dal corpo di un mostro di fiume, dopo averlo ucciso, a volte dal tronco degli alberi, in cui si è rifugiato da un'inondazione. Il ciclo principale riguarda la liberazione dei salmoni e la sua risalita del fiume Columbia, come loro guida. A ogni villaggio richiede una «moglie» e, se la richiesta viene soddisfatta, rende abbondante il pesce della zona. Il ciclo è preceduto da un racconto di gelosia, libidine e inganno. Coyote, desiderando le due mogli di suo figlio, con l'inganno e con la magia lo fa rapire in cielo; quindi, finge d'essere il figlio, mentre costui, a sua insaputa, sta acquistando in cielo poteri soprannaturali. Quando il figlio ritorna, reclama le mogli e si vendica facendo cadere nel fiume il padre, che viene trascinato via. Così Coyote giunge alla foce, dove sono trattenuti i salmoni; trasformatosi in neonato, inganna le donne che li sorvegliano e li libera, facendo sì che risalgano il fiume.

Nella regione della California e del Grande Bacino, Coyote viene sovente coinvolto in un rapporto dualistico con un creatore saggio e benevolo (Aquila, Volpe, Lupo o una figura antropomorfa). Devastata da un dilu-

vio (o incendio), la terra viene ricostruita e ripopolata dai due, e lo stesso Coyote è incaricato di dar vita alle cose «negative», come montagne, tempeste e frutti che crescono in luoghi inaccessibili; istituisce la morte, e suo figlio è il primo a morire. Allora Coyote stabilisce i riti funerari per il «diletto» degli uomini. Decreta anche la procreazione tramite il sesso e i travagli del parto. Nelle regioni menzionate più sopra, come negli altopiani, dove «gli spiriti collaboratori» erano elementi comuni della vita quotidiana, anche Coyote ha i suoi «collaboratori»: due mucchi di escrementi di cui si svuota, quando ha bisogno di consiglio, ma ai quali risponde invariabilmente: «Proprio quello che stavo per fare io!».

I Paiute e gli Shoshoni del Grande Bacino considerano Coyote il progenitore del loro popolo (in seguito a un rapporto carnale con una donna misteriosa, subito dopo il diluvio). Ma per quasi tutte le tribù pueblo, la cui mitologia si basa sulla credenza che il creato emergesse dal sottosuolo, Coyote ha un ruolo di minor importanza. I Navajo, tuttavia, gli assegnano una parte più rilevante: Coyote causa il diluvio che farà scaturire le creature; quindi dissemina a casaccio le stelle nel cielo, istituisce la morte e il sesso. Nelle Grandi Pianure, Coyote è noto soprattutto come trickster. Alcune tribù del Nord gli attribuiscono la ricreazione della terra dopo il diluvio, e i Kiowa si considerano il popolo di Sendah, una figura simile a Coyote, che all'inizio dei tempi li creò da un tronco cavo. Inktomi (ragno), dei Lakota, è molto simile a Coyote, mentre per le singolari tradizioni esoteriche dei Lakota Oglala il trickster è considerato un vero e proprio «angelo caduto», che fu causa della cacciata dal paradiso sotterraneo della prima famiglia umana, e che in seguito indusse l'intera razza umana a emergere sulla terra, facendo credere che la vita sarebbe stata migliore. Gli Oglala sono uno dei pochi gruppi dell'America settentrionale che considerano il trickster un vero malvagio, e sono la sola tribù a credere che sia uno spirito vivente.

Lepre, il principale trickster delle poche tradizioni conservate dagli Indiani sudorientali, sembra non abbia nulla a che fare con le tradizioni della creazione o dell'origine di queste tribù. Si tratta piuttosto di un eroe culturale (che ruba il sole, il fuoco e simili, e che trasforma mostri) ed è il maldestro rivale del giovane «ragazzo del grumo di sangue», tipo di eroe puro. Pare che i popoli di lingua sioux abbiano trasmesso una tradizione di racconti su Coniglio alle Grandi Pianure, quando vi emigrarono dal Sud-Est. Il loro Coniglio, o Lepre, è un ragazzo precoce, che abita con la nonna, e con le sue imprese sciocche o eroiche rende il mondo abitabile così com'è oggi. Tuttavia, non gli si attribuiscono attività demiurgiche.

Gli Algonchini delle regioni orientali e medio-occidentali del Canada, della Nuova Inghilterra e dell'area dei tre Grandi Laghi occidentali, hanno una mitologia basata su eroi culturali antropomorfi, originariamente trickster, ma raramente sciocchi, e su parecchi trickster minori teriomorfi. Le figure centrali sono Gluskabe nel Maine, Tcikapis nel Quebec settentrionale, Manabush e Wisakejak (ortografie diverse) per le tribù più a occidente. I rari racconti tramandati su Tcikapis lo presentano come un mostruoso nano assassino, la cui più grande impresa è stata la cattura del sole con la frode. Gluskabe, Manabush e Wisakejak hanno molto in comune: vivono con la nonna e un fratello minore, Lupo, che viene rapito e ucciso da mostri marini e deve essere resuscitato e salvato dall'eroe (nel Grande Bacino dell'estremo Occidente si narra un racconto molto simile su Coyote e Lupo). Questo mito è stato elaborato dalle tradizioni esoteriche dei Midewiwin, società medica segreta degli Algonchini occidentali. Alcuni studiosi parlano di una vaga credenza che questo eroe viva ora da qualche parte nel Nord. I vicini Irochesi, invece, non hanno incluso il loro trickster, S'hodieonskon, nel loro mito dualistico della creazione.

Alcune tribù relegano i buffi racconti sui trickster in una categoria a parte rispetto ai «miti» più seri, ma poiché tali racconti si collocano in «tempi mitici», non vengono mai confusi con le leggende semistoriche o con le narrazioni delle esperienze sciamaniche. Di conseguenza, il personaggio del trickster acquista ovunque una certa sacralità, nonostante la natura apparentemente profana della narrazione.

Le tradizioni orali dell'America settentrionale presentano una notevole varietà di combinazioni delle caratteristiche del trickster con quelle di altri eroi culturali, demiurghi, e così via; ma possono essere ricondotte tutte all'idea di un essere che vive di espedienti e del proprio acume, e che rappresenta una percezione mitica dell'uomo nell'atto di costruirsi un cosmo e di cercarvi un suo proprio spazio.

BIBLIOGRAFIA

Il termine *trickster* fu coniato da D.G. Brinton nel suo *Myths of the New World*, Philadelphia 1868. L'unico studio affidabile sul trickster americano pubblicato in volume rimane P. Radin (cur.), *Der göttliche Schelm. Ein indianischer Mythen-Zyklus*, Zürich 1954 (trad. it. *Il briccone divino*, Milano 1965), che include i significativi saggi di Carl Gustav Jung e di Karl Kerényi. Non si tratta, tuttavia, di uno studio generale sui trickster americani, ma riguarda soprattutto quelli della tribù dei Winnebago. Il mio articolo *The North American Indian Trickster*, in «History of Religions», 5 (1966), pp. 327-50, è basato su un precedente lavoro *The Structure and Religious Significance of the Trickster-Transformer-Culture Hero in the Mythology of the North American In-*

dians, Diss. Chicago 1965, che si occupa dell'intero continente a nord del Rio Grande. E.H. Piper vede il trickster essenzialmente come figura infantile nella sua analisi psicologica dal titolo *A Dialogical Study of the North American Trickster Figure and the Phenomenon of Play*, Diss. Chicago 1975. Laura Makarius ha scritto parecchi articoli sui trickster di varie parti del mondo, presentando questa figura come un mago che spezza i tabu; per il trickster dell'America settentrionale, cfr. il suo studio *The Crime of Manabozo*, in «American Anthropologist», 75 (1973), pp. 663-75. Barbara Babcock-Abrahams ha pubblicato un interessante studio antropologico, *A Tolerating Margin of Mess. The Trickster and His Tales Reconsidered*, in «Journal of the American Folklore Institute», 2 (1975), pp. 147-86. Una recente raccolta popolare di racconti del trickster, priva tuttavia di un'interpretazione significativa, è B. Holstun Lopez, *Giving Birth to Thunder, Sleeping with His Daughter. Coyote Builds North America*, Kansas City 1977.

Cfr. anche «Parabola», (1979) 4/1, numero dedicato al trickster. Per i testi delle storie, ci si potrà avvalere delle centinaia di volumi contenenti le narrazioni raccolte dai primi antropologi americani e pubblicate dal Bureau of American Ethnology, dalla American Folklore Society e da altre organizzazioni.

MAC LINSCOTT RICKETTS

Trickster dell'America centrale e meridionale

Le popolazioni conservano vivaci tradizioni legate a una figura mitica scaltra e truffaldina, il trickster. Sebbene più comici che solenni, questi esseri non possono essere ignorati, perché in realtà le loro attività e le loro trasformazioni si ricollegano a temi religiosi. Per esempio, rubano il fuoco, considerato il centro della vita sociale e fisica, e i loro ingegnosi garbugli spesso introducono la morte nel mondo. Con la loro natura scherzosa provocano una tale agitazione dei sensi, che sesso, cibo e canto diventano gli emblemi sacri della vita incarnata. Le invenzioni del trickster prefigurano l'intelligenza umana, ironicamente fondata sul regno dei sensi.

I trickster sono solitamente animali dal corpo crivellato di aperture, o con orifizi smisurati che possono essere ancora ampliati o penetrati. Gli Huichol di oggi, abitanti della Sierra Madre Occidentale, nel Messico centrosettentrionale, considerano Kauyumari («uno che non conosce se stesso» o «uno che fa impazzire») una delle loro principali divinità (Myerhoff, 1974). Kauyumari è l'animale aiutante della divinità suprema degli Huichol, Tatewari (il nostro nonno fuoco). Irriverente, geniale e divertente, Kauyumari fu causa del primo rapporto sessuale fra uomo e donna; guida i pellegrini a Wirikuta, dove gli Huichol credono stia l'inizio del tempo e il centro dello spazio e dove viene smembrato come Cervo Sacro. A Wirikuta i pellegrini apprendono che tutti i paradossi e le contraddizioni – persino le distinzioni fra cervo, granoturco e peyote – sorgono dalla divisione del corpo di Kauyumari (Myerhoff, 1974). Le quattro direzioni prendono il colore da varie parti del suo corpo e questi colori si vedono nei fiori o nelle visioni indotte dall'ingestione della sua carne – la sacra pianta peyote. Le corna di Kauyumari permettono all'uomo di penetrare le contraddizioni insite nell'esperienza umana (P.T. Furst, *Hallucinogens and Culture*, San Francisco 1976 [trad. it. *Allucinogeni e cultura*, Roma 1981]).

I trickster alterano la vista e i suoni al solo scopo di creare illusioni e rumore. La divinità azteca, Tezcatlipoca (specchio fumante), usa uno specchio di ossidiana per distorcere le immagini. Riuscì, per esempio, a ingannare Quetzalcoatl, convincendolo a guardare nello specchio, in cui vide un essere deforme e rivoltante. Tezcatlipoca, in una delle sue forme, è Huehuecoyotl (coyote tamburo), il patrono del canto e della danza, che nell'antichità era una divinità chichimeca nota per la scaltrezza e l'inventiva (Brundage, 1979).

A volte il trickster si manifesta assumendo forme stravaganti o indossando indumenti che confondono i sessi: è un modo per mediare gli opposti dell'esistenza. Eva Hunt, nel suo studio del mito zinacanteco degli altopiani del Chiapas nel Messico, ricollega i trickster femminili contemporanei alla dea Cihuacoatl del XVI secolo, divinità femminile con la coda, con un neonato finto e un serpente che le esce dalla sottana fra le gambe. Oggi nella regione cuicateca e nell'area puebla-nahuatl del Messico è rappresentata come Matlacihuatl, nota anche come Mujer Enredadora (ammaliatrice). Il nome deriva da *maxtli*, perizoma. Matlacihuatl è adultera e promiscua e seduce specialmente gli omosessuali. Sessualmente è anomala, avendo la vagina dietro al collo, che si apre come la bocca. Se un uomo la seduce, sarà lui ad avere la gravidanza e a partorire un neonato dall'aspetto di escremento (Hunt, 1977).

Il trickster del popolo Desana della Colombia meridionale è una tartaruga femmina. Sorpassa in astuzia le scimmie primordiali, i giaguari (esseri soprannaturali predominanti nell'era primordiale), le volpi, i daini e i tapiri, usando parti del loro corpo per suo diletto: per esempio dall'osso della zampa del giaguaro ricava un flauto.

I trickster si opposero spesso agli esseri soprannaturali dominanti nel passato e disorientarono o umiliarono i divini patroni dei sacerdoti, degli sciamani e di altri specialisti religiosi privilegiati. I Maquiritare, venezuelani di lingua carib, per esempio, parlano di gemelli divini: Iureke risuscita il fratello gemello, Shikiemona, che è stato pietrificato in forma di pesce dal Padrone del Ferro. Per salvare il fratello, Iureke assume l'aspetto del martin pescatore e lo ricopre di escrementi. Il Padrone del Ferro lava Shikiemona, che, liberato dalla sozzura, risuscita (Civrieux, 1980). In un'altra occasione, i gemelli annien-

tano il giaguaro soprannaturale facendo leva sul suo desiderio di potere. «Voglio del vento. Ho bisogno di potere», esclama il giaguaro. Così i gemelli lo ingannano facendolo dondolare su un tralcio, dopo che ha mangiato un puzzolente aguti (specie di roditore). Il giaguaro fa vento con l'ano, spargendo nell'aria un orrendo odore su scala cosmica, e viene sospinto ai limiti della terra, dove atterra con un tonfo, rompendosi le ossa.

In altri miti il trickster ruba varie forme di vita dagli inferi. I Sanuma (Yanoama) delle regioni al confine fra il Venezuela e il Brasile, raccontano di Hasimo, mitico uomo-uccello, che, gettando escrementi sul muso di un alligatore e obbligandolo a ridere, gli ruba il fuoco che conservava in bocca (Taylor, 1979).

Lo stratagemma chiave del trickster è la manipolazione del corpo e dei suoi meati. I Waiwai del Venezuela parlano di un vecchio, famoso bugiardo e maestro di trasformismo, che sottrae il proprio figlio alle poiane emanando dal proprio corpo fetore di carne putrida (Fock, 1963). Yaperikuli, il trickster e trasformista dei Baniwa, abitanti della regione dell'alto Rio Negro, nel Brasile nordoccidentale, uccise il capo degli Eenunai (gente del cielo) aprendone il corpo e lasciandolo su un'amaca come un «manichino».

Il ruolo del trickster è abitualmente quello di restare intrappolato in una situazione complessa e di liberarsi usando la propria intelligenza concreta e la trasformazione fisica del corpo. A volte il trickster finisce nel passaggio pericoloso fra due stati dell'essere, e, nello sforzo di liberarsi – facendo uso ora di un foro, ora di una pianta di vite o di un passaggio – altera per sempre questi stati dell'essere.

Il popolo degli Yukuna della regione amazzonica nordoccidentale, racconta la storia di due eroici fratelli. Il più giovane, Maotchi, viene tirato fuori dal buco di un albero da una femmina di aguti, alla quale aveva promesso dei rapporti sessuali in cambio della salvezza. Quando cade la notte, egli teme i rapporti con lei, e così continuano a dormire uno opposto all'altra, piedi contro piedi. La femmina, comunque, comincia a divorarlo per mezzo dell'ano e, verso mezzanotte, ha «inghiottito» fino all'ano Maotchi, il quale ora comincia a divorare lei. In un altro racconto, Maotchi inganna il fratello maggiore, Kawarimi, convincendolo a saltare con lui in un'enorme buca, che comunica con un altro mondo al centro della terra. Cadendo, Maotchi si salva aggrappandosi a un tralcio e urla «Pietra, pietra!» per far sì che il fratello cada più rapidamente e finisca per rompersi le ossa (Jacopin, 1981).

L'ambiguità dell'abbigliamento è un'altra tattica del trickster. Nell'Ecuador orientale, il trickster shipibo è un formichiere che tenta di scambiare gli «abiti» con il giaguaro. Il risultato è il mondo umano, dove le apparenze e le forme fisiche possono essere ingannevoli: cioè dove un formichiere è in realtà un giaguaro e un giaguaro è, invece, un formichiere, e così via (Roe, 1982). Poiché la morte è l'ultima trasformazione, i trickster le sono stati associati; essi si prendono gioco anche della morte e traggono profitto dalle sue apparizioni. In Brasile, Petura, l'eroe culturale dei Tapirape, riesce a rubare il fuoco al primordiale re avvoltoio, fingendosi morto e, quando il re avvoltoio viene a divorare i vermi che infestano il cadavere, gli ruba il «fuoco rosso». Inoltre dà la forma fisica al formichiere, cacciandogli un bastone su per l'ano e un bastoncino di legno nelle narici (Wagley, 1977).

Nella zona del Gran Chaco, nell'America meridionale, Tokhwah, il trickster dei Mataco – noto anche come Tawkxwax, Takwaj, Takjuaj, Tokhuah – può essere sia buono che malvagio e, sebbene superi le capacità umane, spingendosi oltre, porta a disastri comici (Simoneau e Wilbert, 1982). Tokhwah agisce da bisessuato, insegue le donne e viene spesso sedotto da uomini. Le sue imprese richiedono un intero ciclo di miti, ed è al tempo stesso divino e terreno, creativo e distruttivo. Per conservare il nutrimento, Tokhwah col fango si ottura l'ano, che era stato lacerato durante il rapporto sessuale con un iguana. In un altro episodio, viene accecato dagli escrementi che lo investono, quando colpisce un mucchio di letame, che ha risposto alle sue domande emettendo osceni suoni inarticolati. Un'altra volta, come punizione per aver mangiato un bambino, tutti gli orifizi di Tokhwah vengono turati con creta e cera. Quando poi un picchio li riapre, vari esseri alati vengono macchiati di sangue e di escrementi, assumendo così le caratteristiche delle diverse specie (Simoneau e Wilbert, 1982).

Le azioni dei trickster dell'America centrale e meridionale rivelano le contraddizioni che stanno alla base dell'esperienza umana: carnalità e spiritualità, vita, morte, ambizione e limitatezza. Con un misto di umorismo e di tragedia, i miti del trickster descrivono le calamità che si verificano quando condizioni opposte dell'essere si scontrano e si sovrappongono in una sola esperienza.

BIBLIOGRAFIA

Per uno studio della figura del trickster come tipo mitico in generale fra i popoli indiani d'America cfr. Å. Hultkrantz, *The Religions of the American Indians*, Berkeley 1979. Per i trickster dell'America centrale, cfr. Barbara G. Myerhoff, *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ithaca/N.Y. 1974; B.C. Brundage, *The Fifth Sun. Aztec Gods, Aztec World*, Austin 1979; e Eva Hunt, *The Transformation of the Hummingbird. Cultural Roots of a Zinacantecan Mythical Poem*, Ithaca/N.Y. 1977.

Per i trickster in varie parti dell'America meridionale, cfr. la notevole serie di volumi sulla letteratura popolare dei popoli sudamericani a cura di Johannes Wilbert e Karin Simoneau, pubblicata dal Latin American Centre dell'Università della California di

Los Angeles. Ciascun volume contiene dettagliati indici che guidano il lettore ai temi specifici dei trickster. Per esempio, questo articolo si è valso di J. Wilbert e K. Simoneau, *Folk Literature of the Mataco Indians*, Los Angeles 1982. G. Reichel-Dolmatoff, *Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*, Chicago 1971 presenta le figure mitiche della Colombia meridionale. Per informazioni sui trickster della regione amazzonica nordoccidentale, cfr. la pregevole raccolta di miti R.M. Wright, *History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley*, I-II, Diss. Stanford/Cal. 1981 e P.I. Jacopin, *La Parole generative de la mythologie des indiens Yukuna*, Diss. Neuchâtel 1981. La mitologia del trickster del Venezuela è stata trattata in M. de Civrieux, *Watunna. An Orinoco Creation Cycle*, San Francisco 1980; N. Fock, *Waiwai. Religion and Society of an Amazonian Tribe*, Kjøbenhavn 1963; e K.I. Taylor, *Body and Spirit among the Sanumá (Yanoama) of North Brazil*, in D.L. Browman e R.A. Schwarz (curr.), *Spirits, Shamans and Stars. Perspectives from South America*, Den Haag 1979, pp. 201-21, che tratta delle popolazioni al confine fra Venezuela e Brasile. Utili sono anche, di Ch. Wagely, *Welcome of Tears. The Tapirapé Indians of Central Brazil*, New York 1977; lo studio specifico condotto da M. Califano, *El ciclo de Tokjwaj. Análisis fenomenológico de una narración mítica de los Mataco costaneros*, in «Scripta ethnologica», 1 (1973), pp. 156-86; e P.G. Roe, *The Cosmic Zygote. Cosmology in the Amazon Basin*, New Brunswick/N.J. 1982.

LAWRENCE E. SULLIVAN

V-Y

VIRACOCHA. Viracocha è il nome, in lingua quechua, del dio creatore degli Inca al tempo della Conquista spagnola del Perù, nel XVI secolo. Secondo gli Inca, Viracocha (chiamato anche Ticciviracocha) creò il cielo e la terra, quindi modellò dalla roccia una razza di giganti. Scontento del risultato, ne mutò alcuni nuovamente in pietre e distrusse gli altri per mezzo di un diluvio. Poi fece sorgere il sole e la luna dal lago Titicaca e, nei pressi di Tiahuanaco, plasmò con l'argilla gli animali e gli uomini. Dipinse sui corpi di questi ultimi gli abiti e infine li disperse cosicché, in seguito, essi ricomparvero uscendo da caverne, colline, alberi e pozze d'acqua. Viracocha diede agli uomini le convenzioni sociali, il cibo e altre forme di civilizzazione. Assunte le sembianze di un vecchio dalla lunga barba, con un bastone e una lunga tunica, Viracocha viaggiò dall'Oriente montuoso verso il Nord-Ovest, attraversando la terra degli Inca e donando insegnamenti lungo il suo cammino. A Manta, sulla costa dell'Ecuador, distese sul mare il suo mantello e su di esso attraversò le acque dell'Oceano Pacifico.

Viracocha è descritto dai primi cronisti spagnoli come il dio più importante degli Inca: egli è invisibile perché vive in nessun luogo, eppure è onnipresente. Esistono testi di inni dedicati a Viracocha e le preghiere a lui rivolte iniziano di solito con l'invocazione «Oh Creatore». A Cuzco, la capitale degli Inca, sorgeva un tempio dedicato a Viracocha e una sua effigie in oro era esposta anche all'interno del Tempio del Sole, accanto al quale sorgeva una *huaca* (luogo sacro) a lui consacrata. In questo luogo venivano compiuti dei sacrifici, in particolare di lama dal pelame scuro. Durante le festività del mese di Camay (gennaio) le offerte venivano gettate nel fiume affinché le acque le portassero fino a Viracocha.

È probabile che Viracocha fosse identificato con la Via Lattea, che si credeva fosse un fiume cosmico. Il suo trono era collocato nei cieli: il sole, la luna e le divinità delle stelle gli erano sottoposti. Inti, il dio del Sole, era la controparte divina dell'imperatore, il cui culto era officiato dai sacerdoti: le preghiere rivolte al Sole erano verosimilmente riferite da Inti a Viracocha, il dio creatore.

Poiché non esistono documentazioni scritte della cultura degli Inca prima della Conquista spagnola, sono ignoti i precedenti di Viracocha, ma di certo l'idea di un dio creatore è antica e largamente diffusa nei territori andini. Viracocha, che era imparentato con Illapa («tuono» o «tempo meteorologico»), potrebbe essere derivato da Thunupa, dio creatore (e, per l'appunto, dio del tuono e del tempo meteorologico) di una vicina tribù di lingua aymara stanziata sugli altopiani boliviani, oppure dal dio creatore dei primi abitanti della valle di Cuzco. Le sue molteplici prerogative, l'approssimazione con cui si inserisce nella struttura del culto del dio Sole e le raffigurazioni preincaiche di un essere divino molto simile alle immagini di Viracocha suggeriscono, tuttavia, che si tratti di una divinità alquanto antica. Talvolta Viracocha viene confuso con Pachacamac, il dio creatore venerato nella regione costiera adiacente: è probabile che le due divinità avessero un progenitore comune.

In un elenco dei sovrani semileggendari, l'ottavo re porta il nome di Viracocha. Il figlio di costui, un giovane principe a cui, secondo la leggenda, il dio era apparso in sogno, mise insieme un esercito e, con l'aiuto divi-

no, difese Cuzco assediata dalla tribù rivale dei Chanca. Divenne in seguito il nono re, Pachacuti Inca Yupanqui, che regnò dal 1438 al 1470 circa. Egli fu l'eroe degli Inca, che condusse al massimo dello splendore architettonico il Tempio di Viracocha e il Tempio del Sole e diede inizio alla grande espansione dell'Impero. Secondo alcuni autori, Yupanqui era il suo nome da principe e solo in seguito prese il nome di Pachacuti (Colui che trasforma). In genere ci si riferisce a lui semplicemente come Pachacuti (Pachacutic o Pachacutec), anche se alcune fonti riportano il più completo nome Pachacuti Inca Yupanqui. Si deve a lui la compilazione dell'elenco dei sovrani degli Inca.

[Vedi anche *INTI*].

BIBLIOGRAFIA

L'importanza di Viracocha e di Inti, il dio del sole, è analizzata in B.C. Brundage, *Empire of the Inca*, Norman/Okl. 1963; A.A. Demarest, *Viracocha*, Cambridge/Mass. 1981; A. Métraux, *Les Incas*, Paris 1961 (trad. it. *Gli Inca*, Torino 1969); R.T. Zuidema, *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of the Inca*, Leiden 1964 (trad. it. *Etnologia e storia. Cuzco e le strutture dell'impero inca*, Torino 1971). Interpreta Viracocha alla luce delle attuali fonti in lingua quechua G. Urton, *At the Crossroads of the Earth and Sky. An Andean Cosmology*, Austin/Tex. 1981.

ELIZABETH P. BENSON

VUDU è il nome, a volte fuorviante, ma tuttavia comunemente usato, per indicare le pratiche religiose della maggioranza degli Haitiani. Gli stranieri hanno chiamato «Vudu» il complesso di pratiche religiose tradizionali diffuse a Haiti. Solo recentemente, e solo in una certa misura, gli stessi Haitiani hanno iniziato a usare questo termine. Essi preferiscono definire la propria religione con una forma verbale, e parlano infatti di «servire gli spiriti».

Haiti è un Paese montagnoso, afflitto dalla povertà, che si basa in gran parte sull'agricoltura, con approssimativamente 8 milioni di abitanti; ha un'estensione di 27.750 chilometri quadrati e occupa la parte occidentale dell'isola di Hispaniola, che condivide con la Repubblica Dominicana.

Haiti è il luogo d'origine del Vudu, ma non è l'unico luogo in cui è praticato. Esso infatti ha un ruolo centrale nella vita quotidiana delle comunità haitiane di New Orleans e di Santiago di Cuba, entrambe formatesi in seguito agli sconvolgimenti legati alla Rivoluzione haitiana (1791-1804). Più recentemente, le lotte politiche ed economiche ad Haiti hanno portato anche alla formazione di comunità vudu a New York, Miami, Montreal e Parigi.

A Haiti il termine *vudu* originariamente si riferiva a uno stile rituale tra i molti del sistema religioso sincretico locale, lo stile più strettamente legato al Dahomey e alla lingua dei Fon. La parola *vudu* deriva dal termine fon *vodun*, che significa «dio» o «spirito». *Hoodoo* è una parola a esso collegata che deriva dallo stesso termine fon, e tuttavia negli Stati Uniti viene utilizzato quasi sempre come termine dispregiativo che si riferisce a incantesimi o fatture di magia nera.

Certi romanzi e film sensazionalistici, così come i resoconti inattendibili di taluni viaggiatori, hanno dipinto un quadro negativo della religione haitiana: il Vudu è stato rappresentato come una religione primitiva e da ignoranti. I rituali vudu sono stati descritti come scenari per episodi di comportamento orgiastico incontrollato e persino di cannibalismo. Alcuni scrittori alimentano la paura del Vudu e sostengono che se i bianchi si avvicinano troppo a una cerimonia vudu, potrebbero accadere cose terribili. Queste distorsioni sono attribuibili alla paura che la rivoluzione degli schiavi a Haiti scatenò nei bianchi. Haiti ottenne l'indipendenza nel 1804, divenendo così la prima repubblica di neri nell'emisfero occidentale, in un periodo in cui l'economia coloniale dipendeva ancora pesantemente dalla manodopera degli schiavi.

Nel Vudu esistono tre categorie (non sempre chiaramente distinte) di esseri spirituali: *lemò*, *lemistè* e *lemarasa* (rispettivamente, «i morti», «i misteri» e «i gemelli sacri»). Anche se alcune preghiere, canzoni e invocazioni vudu hanno conservato delle tracce delle lingue dell'Africa occidentale, la lingua principale del Vudu è il creolo haitiano. Il creolo è la prima e unica lingua di più della metà della popolazione haitiana. Ha una struttura grammaticale che risulta familiare ai parlanti di lingue dell'Africa occidentale e un lessico tratto dal francese settecentesco mescolato a qualche parola o espressione inglese.

Sebbene gli individui e le famiglie normalmente servano gli spiriti senza ricorrere a dei professionisti della religione, in quasi tutta Haiti si trova un clero poco organizzato che è aperto sia a uomini sia a donne. Il sacerdote è conosciuto come *oungan* e la sacerdotessa come *manbo*. Vi è un'ampia gamma di rituali vudu. Vi sono atti di devozione individuali, come accendere candele per fare una supplica a dei particolari spiriti, e feste elaborate, che a volte durano giorni e prevedono il sacrificio di diversi animali come parte del banchetto offerto agli spiriti. I rituali più importanti sono accompagnati da canti, danze e percussioni poliritmiche molto animate. Nelle campagne i rituali si svolgono spesso all'aperto, su una parte di terreno appartenente alla fa-

miglia appositamente riservata agli spiriti: spesso vi è una piccola casa del culto dove si tengono gli altari di famiglia. I rituali vudu urbani di solito hanno luogo in un *ounfò* (tempio). Gli altari cittadini, pieni di cibo e bevande sacrificali, pietre sacre e cromolitografie dei santi cattolici e altre immagini, si trovano nei *jèvo* (camere dell'altare), distaccati dallo spazio centrale del tempio riservato alla danza e ai rituali, il *peristyl*. In città, coloro che servono gli spiriti di solito hanno anche degli altari più modesti nelle proprie case.

Lo scopo delle cerimonie in cui si suonano i tamburi, si canta e si danza è «riscaldarsi» (*chofè*), cioè arrivare a uno stato favorevole alla possessione da parte degli spiriti. Quando si invoca un particolare spirito, il devoto entra in uno stato di *trance* e diventa lo *chwal* (cavallo) di quello spirito, fornendo in tal modo un mezzo per la comunicazione diretta tra esseri umani e spiriti. Si dice dunque che lo spirito cavalchi lo *chwal*. Usando il corpo e la voce della persona, lo spirito canta, danza e mangia con la gente e distribuisce anche consigli e rimproveri. La gente a sua volta offre allo spirito una grande varietà di doni e atti di obbedienza, al fine di placarlo e assicurarsene la protezione.

Vi sono differenze notevoli nelle varie pratiche del Vudu a Haiti, ma la distinzione più importante è quella tra Vudu urbano e rurale. La società haitiana è principalmente agricola, e il modo in cui i contadini servono gli spiriti è determinato da questioni di diritti di godimento del terreno e di eredità ancestrale. Il Vudu urbano, invece, non è legato a specifici appezzamenti di terra, ma il collegamento con la famiglia rimane in altra forma. Le comunità dei templi urbani hanno sostituito le famiglie estese delle campagne. I sacerdoti sono chiamati «papà» e «mamma»; gli iniziati, che sono chiamati «bambini di casa» o «foglioline», si chiamano l'un l'altro «fratello» e «sorella». In generale, si può dire che il Vudu urbano è più istituzionalizzato e ha spesso rituali più elaborati rispetto alla sua controparte rurale.

Influenza africana. La popolazione degli schiavi di Haiti si formò nel XVIII secolo, un periodo nel quale Haiti forniva una vasta percentuale dello zucchero consumato nell'Europa occidentale. Il Vudu nacque nelle piantagioni in cui si coltivavano canna da zucchero, sisal, cotone e caffè, dall'interazione tra schiavi che portavano con loro una varietà di tradizioni religiose africane; tuttavia, a causa della scarsità di testimonianze, sappiamo poco di questo periodo formativo della storia del Vudu. Alcuni studiosi haitiani, come Michel-Rolph Trouillot (1995), sostengono che la religione non ebbe forma unitaria fino a dopo la rivoluzione, ma secondo altri vi fu una presenza effettiva, specialmente nella parte settentrionale di Haiti, già durante l'ultima parte del XVIII secolo. James G. Leyburn in *The Haitian People* (1941) e Carolyn Fick in *The Making of Haiti* (1990) sostengono che il Vudu abbia svolto un ruolo centrale nell'organizzazione della rivolta degli schiavi.

Tra i diversi gruppi etnici africani portati ad Haiti come schiavi per essere usati come manodopera, quelli che ebbero maggiore influenza nella formazione della cultura haitiana, e quindi anche sul Vudu, furono i Fon, i Mahi e i Nago dall'antico Dahomey (l'attuale Repubblica del Benin), coloro che vennero conosciuti come Yoruba (Nigeria) e i popoli di etnia kongo (Angola e Repubblica Democratica del Congo). Molti nomi degli spiriti vudu si possono facilmente ricollegare ai loro corrispondenti africani; tuttavia, questi spiriti hanno subìto dei cambiamenti nel contesto storico e socioeconomico di Haiti. Per esempio, presso gli Yoruba, Ogun è lo spirito della lavorazione del ferro e di altre attività associate ai metalli, come la caccia, la guerra e la tecnologia moderna. Né la caccia, né la tecnologia moderna hanno un ruolo nella vita degli Haitiani. Tuttavia, Haiti ha una storia militare lunga e complessa, perciò lo spirito Ogou è visto in primo luogo come un soldato e i rituali, l'iconografia e i riti di possessione a lui collegati esplorano gli usi sia costruttivi sia distruttivi del potere militare, così come i parallelismi nei rapporti umani – la rabbia, l'affermazione di sé e l'ostinazione.

L'Africa stessa è un concetto molto forte nel Vudu. Gli Haitiani parlano di Ginen (Guinea) sia come della loro patria ancestrale, la costa della Guinea nell'Africa occidentale, sia come della patria sotterranea e umida degli spiriti vudu. Chiamare uno spirito *franginen* (completamente africano), è un modo per indicare che lo spirito è buono, antico e giusto. Anche la maniera in cui un individuo o un gruppo serve gli spiriti può essere definita *franginen*, con le stesse connotazioni positive di correttezza.

Influenza del Cattolicesimo. Per la maggior parte, i proprietari di schiavi erano cattolici e il battesimo per gli schiavi era obbligatorio secondo la legge francese. Molti sostengono che gli schiavi usarono il Cattolicesimo come copertura per nascondere alle autorità le proprie pratiche religiose tradizionali. Se il Cattolicesimo può benissimo avere funzionato in questo senso strumentale per gli schiavi delle piantagioni, è anche vero che le religioni dell'Africa occidentale, dalle quali deriva il Vudu, avevano già una tradizione di prestiti di divinità sia dai popoli vicini sia dai popoli nemici. Qualunque cosa il Cattolicesimo rappresentasse nel mondo degli schiavi, molto probabilmente esso fu usato anche come mezzo per allargare il lessico e l'iconografia rituale del Vudu, in modo da facilitare la vita dei lavoratori schiavi in un mondo cattolico. Nel 1804, subito dopo che Haiti si dichiarò libera, la Chiesa cattolica ritirò tutti i suoi sacerdoti dalla nuova repubblica. Tuttavia, il

Cattolicesimo sopravvisse a Haiti per cinquant'anni senza avere alcun contatto con Roma e lo fece attraverso il rituale imitativo di una figura vudu conosciuta come *prêtsavan* (prete della foresta) e attraverso il commercio di amuleti e talismani terapeutici che fu mantenuto vivo da sacerdoti cattolici spretati e dal «clero» formato da alcuni autoproclamatisi sacerdoti, che arrivarono ad Haiti all'inizio del XIX secolo.

Il Cattolicesimo ha esercitato l'influenza più forte sulla religione tradizionale haitiana a livello di rituale e di immagini più che a livello teologico. Questa influenza si manifesta in due modi. Prima di tutto, coloro che servono gli spiriti si definiscono cattolici, vanno a messa e praticano il battesimo e la prima comunione. Poiché a volte questi riti cattolici funzionano come parte integrante di più ampi rituali vudu, la partecipazione a tali riti può essere persino ordinata dagli spiriti vudu. In secondo luogo, le preghiere, i riti, le immagini e i nomi dei santi mutuati dal Cattolicesimo vengono integrati nel sistema rituale comunitario dei templi vudu. Il *prêtsavan* è una figura attiva nel Vudu e il suo titolo gli proviene dalla conoscenza delle corrette forme delle preghiere cattoliche, cioè quelle in latino o in francese.

Negli anni si è sviluppato un sistema di parallelismi tra gli spiriti vudu e i santi cattolici. Per esempio, Dambala, l'antica e venerabile divinità-serpente del popolo fon, viene venerata a Haiti sia come Dambala sia come san Patrizio, che è raffigurato nelle cromolitografie popolari con dei serpenti ai piedi. Inoltre, il calendario liturgico cattolico è centrale nei riti vudu. Perciò, lo spirito vudu di Ogou è onorato a Haiti e nelle comunità di esuli haitiani il 25 luglio, la festa del suo omologo cattolico, san Giacomo Maggiore.

Il «buon Dio», Bondye, è identificato con il Dio cristiano e si dice che sia il dio supremo, e anzi l'unico. Si ritiene che gli spiriti siano stati angeli dell'esercito di Lucifero che Dio scacciò dal cielo e mandò sulla terra a Ginen. Anche se gli spiriti vudu a volte hanno un comportamento capriccioso, essi non sono malvagi. Piuttosto, sono visti come intermediari tra la gente e il dio supremo, un ruolo identico a quello svolto dalle cosiddette divinità minori nelle religioni degli Yoruba e dei Fon. Bondye è remoto e inconoscibile. Pur essendo invocato giornalmente nel linguaggio comune (quasi tutti i progetti si fanno con l'espressione *si dye vle*, «se Dio vuole»), tuttavia non si ricerca l'intervento o l'aiuto di Bondye per i problemi della vita. Quello è compito degli spiriti.

Sia la Chiesa cattolica a Haiti sia il governo haitiano hanno partecipato attivamente alla persecuzione di coloro che servono gli spiriti vudu. L'ultima campagna «contro la superstizione» fu fatta negli anni '40 del XX secolo, ma il disprezzo del clero e delle classi alte per questa religione è persistito molto più a lungo. Nel XX secolo, il clero cattolico predicava continuamente contro la pratica di servire gli spiriti, e coloro che li servivano notavano che «quello è il modo in cui parlano i preti». Molti giorni sacri del Cattolicesimo hanno una dimensione vudu che i preti ufficiali della Chiesa ignorano sempre deliberatamente.

Per molti anni il Cattolicesimo fu l'unica religione approvata ufficialmente a Haiti. Perciò, la misura in cui il Vudu è stato attaccato, represso, tollerato oppure persino incoraggiato nel corso degli anni è dipesa in gran parte dalla politica locale. I presidenti Dumarsais Estimé (1946-1950) e François Duvalier (1957-1971) furono delle eccezioni tra i capi di Stato haitiani per la simpatia che mostrarono per il Vudu. Anche Jean-Bertrand Aristide, eletto presidente per la prima volta nel 1990, è stato un sostenitore del Vudu e ha cambiato di fatto gli equilibri del potere religioso. Il 5 aprile del 2003 il presidente Aristide ha pienamente riconosciuto e autorizzato il Vudu come religione haitiana che può legalmente esercitare la propria influenza in tutta Haiti secondo la costituzione e le leggi della repubblica.

Gli spiriti vudu. Gli spiriti vudu sono conosciuti con diversi nomi: *lwa*, un nome comune dall'origine incerta; *sen*, «santi»; *mistè*, «misteri»; *envizib*, «invisibili»; e, più raramente, *zanj*, «angeli». A un certo punto dello sviluppo del Vudu, gli spiriti furono classificati in *nanchon*, «nazioni». In uno stadio iniziale del loro sviluppo, le *nanchon* probabilmente funzionavano soprattutto come categorie relative alle etnie degli schiavi: la maggioranza dei nomi delle nazioni è facilmente ricollegabile a dei luoghi africani: Rada, Ibo, Nago, Kongo. Tuttavia, successivamente, queste cosiddette nazioni divennero categorie religiose, diversi stili rituali di percussione, danza e modi di onorare gli spiriti vudu.

Gli spiriti Rada (il cui nome proviene dal principato di Allada, nel Dahomey, una volta importante stazione per il commercio degli schiavi) comprendono tutta una serie di *lwa* molto antichi, dal carattere dolce, saggi e solitamente pazienti. Vi sono poi gli spiriti Petwo, impetuosi e potenti. L'origine del nome «Petwo» è dibattuta, ma si è d'accordo sul fatto che mostri una forte influenza kongo. La patria degli Ogou, anch'essi spiriti caldi, è la *nanchon* Nago, il nome dahomeiano per indicare gli Yoruba di Ketu. La maggior parte delle feste si concludono con i giocosi Gede, ostinati trasgressori delle regole, i quali ci tengono a essere considerati una *fami* (famiglia) e non una *nanchon*. Nel Vudu rurale, una persona può ereditare delle responsabilità nei riguardi di una o più di queste nazioni, per via materna o paterna. I collegamenti familiari con la terra, dove si dice che i *lwa* risiedano – negli alberi, nelle sorgenti, nei pozzi – possono determinare quali particolari spiriti si debbano servire. Nel Vudu urbano vi

sono alcune importanti *nanchon* di spiriti che compaiono, secondo il grado di anzianità e di importanza, nella maggior parte dei rituali importanti. A Port-au-Prince due *nanchon*, i Rada e i Petwo, sono diventate dominanti, assimilando in gran parte le altre *nanchon*. Gli spiriti Rada e Petwo sono in netto contrasto tra loro. I Rada sono *dous*, «dolci», e i Petwo sono *cho*, «caldi». Se si descrivono i rituali di un individuo, di una famiglia o di un tempio come *Rada net* (puro Rada), ciò dice molto di come quella persona o quel gruppo funzioni socialmente, così come ritualisticamente. Ciascuno spirito ha il proprio ritmo di percussioni e di danza, e preferenze alimentari che sono collegate alle sue caratteristiche distintive. Per esempio, si dice che Dambala, il gentile spirito-serpente, ami l'*orja*, un denso sciroppo zuccheroso di mandorla. I suoi devoti eseguono un'elegante danza in cui si fa ondulare la schiena, chiamata *yanvalu*. Invece, il ritmo Petwo suonato per gli spiriti bevitori di rum è energico e martellante, e la danza che lo accompagna è caratterizzata da movimenti del corpo veloci e vigorosi.

La visione della persona nel Vudu. Secondo gli insegnamenti del Vudu l'essere umano è composto da varie parti: il corpo, cioè la dimensione grossolanamente fisica della persona, che si estingue con la morte, al quale si aggiungono da due a quattro anime, tra le quali le più ampiamente riconosciute sono *gwo bonanj* e *ti bonanj*. Il *gwo bonanj* (grande angelo custode) equivale grosso modo alla consapevolezza di sé e alla personalità. Quando una persona muore il suo *gwo bonanj* permane, e subito dopo la morte deve essere protetto perché è particolarmente vulnerabile e soggetto a essere preso prigioniero e sfruttato dagli stregoni. Durante la possessione è il *gwo bonanj* che viene rimpiazzato dallo spirito e mandato a girovagare lontano dal corpo, come fa normalmente durante il sonno. Il *ti bonanj* (piccolo angelo custode) può essere considerato come la riserva di energia spirituale di una persona e, a volte, come il fantasma di una persona morta.

Ciascun individuo ha uno speciale *lwa* che è il suo *mèt-tet*, «maestro della testa» (la sommità della testa e la nuca sono i punti dai quali gli spiriti possono entrare e uscire). Il *mèt-tet* è il *lwa* più importante servito da una particolare persona e in qualche misura ne riflette la personalità. Un haitiano la cui famiglia serve gli spiriti può ereditare delle responsabilità spirituali verso il *mèt-tet* di un membro defunto della famiglia. Questa è una grande responsabilità, ma vi sono anche dei lati positivi: se al *mèt-tet* vengono fatte offerte di cibo ed esso viene onorato coscienziosamente, si guadagnerà la buona sorte e la protezione sia da parte dell'antenato che da parte del *lwa*. Oltre ai cosiddetti «maestri della testa», la maggior parte della gente che serve gli spiriti ha un piccolo numero di *lwa* con i quali si è stabilito un rapporto simile di reciprocità.

A differenza dei santi cattolici che di solito sono conosciuti attraverso un'agiografia stereotipata, i *lwa* del Vudu hanno sviluppato delle complesse storie e personalità, esigenze, desideri, pregi e difetti del carattere e persino un gusto personale nel cibo e nelle bevande. Poiché i *lwa* sono personaggi pienamente sviluppati e interagiscono intimamente con i *vivan-yo* (i vivi), la pratica del Vudu funziona anche come sistema per classificare e analizzare il comportamento umano, sia per quanto riguarda l'individuo sia il gruppo. Si può dire che una delle caratteristiche di tutte le religioni caraibiche di origine africana sia la grande attenzione dedicata ad analizzare il comportamento sociale e ad affrontare le conseguenze di quel comportamento.

Il Vudu e i morti. I cimiteri sono degli importanti centri rituali sia nelle campagne sia nelle città di Haiti. Il primo maschio sepolto in un cimitero è conosciuto come Bawon Samidi. La moglie (o la sorella) di Bawon è Gran Brijit, la prima donna sepolta nel cimitero. La maggior parte dei cimiteri hanno una croce per Bawon al centro oppure vicino all'ingresso. Lakwa Bawon (Croce di Bawon) segna il centro rituale del luogo e alla sua base vengono lasciate candele accese e offerte di cibo. La gente prega ad alta voce stando in piedi con le mani sulla croce. I rituali per la guarigione, per l'amore o per la fortuna che si celebrano nelle case di culto di campagna oppure nei templi urbani non sono considerate complete fino a che i resti fisici dell'«opera» non vengano depositati in un incrocio o presso la Croce di Bawon, essa stessa una sorta di incrocio che segna l'intersezione tra la terra dei vivi e quella dei morti.

Gli Haitiani che servono i *lwa* di solito fanno una netta distinzione tra i morti e gli spiriti. Tuttavia, alcuni antenati, specialmente se erano stati persone eccezionali da vivi, si evolvono e diventano spiriti o *lwa*. Secondo alcune testimonianze, Jean-Jacques Dessalines, Toussaint L'Overture e John Kennedy si sono manifestati, almeno una volta, attraverso la possessione in una cerimonia vudu. Il gruppo di spiriti conosciuti come Gede ha come capo Bawon; essi sono spiriti dei morti, ma non sono spiriti ancestrali. Rappresentano l'intera comunità di esseri umani ormai morti e, in questo contesto, le azioni comiche e volgari dei Gede hanno un senso: esse hanno lo scopo di mettere in ginocchio i superbi e dimostrare loro che alla fine tutti gli esseri umani hanno lo stesso destino ad attenderli. I Gede sono una categoria generale di spiriti, senza limiti precisi, e quindi qualunque immagine può essere usata su un altare dedicato a loro: sugli altari vudu sono state osservate statue del Buddha, di Laozi, di King Kong, di san Gerardo e di Elvis Presley. A Port-au-Prince – la capitale e

la più grande città di Haiti – e nei dintorni, i Gede sono al centro di rituali elaborati che si svolgono nei cimiteri e nei templi vudu durante il periodo della festa di Ognissanti, Halloween.

I Gede non sono solo spiriti della morte, ma stimolano anche la sessualità, proteggono i bambini e promuovono inoltre una irrefrenabile satira sociale. Le danze che si eseguono per i Gede tendono a essere vivaci e chiassose, e nuovi spiriti Gede compaiono ogni anno. L'umorismo satirico, e spesso esplicitamente sessuale, dei Gede prende di mira le ostentazioni sociali. I Gede usano l'umorismo per analizzare i nuovi ruoli sociali e per criticare l'alienazione di certe strutture sociali. Nei rituali in cui avviene la possessione, non solo essi compaiono come meccanici di auto o dottori, ma criticano i burocrati di Stato, le figure militari e i missionari protestanti.

Le cerimonie vudu. In alcune zone rurali di Haiti, la cerimonia vudu ideale è quella che serve gli spiriti nella maniera più semplice possibile, perché si dice che la semplicità rifletta un potere spirituale distinto ma forte, e sia il modo africano di fare le cose (Larose, 1977). In pratica, il sistema rituale rurale tende a seguire le fortune delle famiglie estese. I periodi di crisi sono spesso attribuiti al fatto di avere suscitato il malcontento degli spiriti familiari. Quando non è più possibile soddisfare gli spiriti con delle piccole offerte conciliatorie, la famiglia organizza una grande festa con percussioni e danze che prevede anche sacrifici animali. Nel Vudu urbano, invece, il sistema rituale è legato a un calendario più regolare e gli eventi tendono a essere più affollati ed elaborati. Le cerimonie in onore degli spiriti più importanti si celebrano ogni anno all'incirca nel giorno dedicato ai loro equivalenti cattolici e di solito prevedono il sacrificio di un animale appropriato, molto spesso un pollo, una capra o una mucca.

In entrambi i contesti, quello rurale e quello urbano, vi è una ricca varietà di cerimonie che servono a soddisfare specifiche esigenze, sia dell'individuo sia della comunità: per esempio, rituali di guarigione, rituali per la consacrazione di nuovi templi o di nuovi paramenti; vi sono anche matrimoni spirituali nei quali un devoto si sposa con uno spirito, di solito dell'altro sesso, e deve fare voto di astinenza sessuale per una notte alla settimana, durante la quale lui o lei riceverà la visita di quello spirito in sogno. Vi è anche un ciclo di rituali d'iniziazione, nel quale vi sono delle parti pubbliche e delle parti riservate agli iniziati. Tra queste ultime vi sono i rituali *kanzo*, che segnano il primo grado d'iniziazione nel Vudu, e i rituali nei quali l'adepto riceve l'*ason*, un sonaglio costituito da una zucca vuota e da perline, che simboleggia il sacerdozio vudu. Alcuni rituali che si celebrano nel ciclo di iniziazione, come il *bule zen* (bruciare le pentole) e lo *chirè ayzan* (fare a pezzi la foglia di palma) si possono celebrare anche in altri contesti rituali. Tra i rituali funerari vi sono il *desounen*, nel quale l'anima viene rimossa dal cadavere e portata sotto le acque del Ginen, rituale seguito dal *wète mò nan dlo* (riportare i defunti dalle acque), che può aver luogo solo a distanza di un anno e un giorno dalla morte della persona. Nel periodo natalizio e del nuovo anno si somministrano regolarmente dei bagni di erbe che portano fortuna. Il libro di Elizabeth McAlister (2002) sul Rara ha persuaso gli studiosi, abituati a liquidare il Rara come un aspetto divertente del Carnevale, del carattere profondamente religioso di queste sfilate irriverenti che dai templi vudu si riversano nei cimiteri e nelle strade durante la Quaresima cattolica.

I seguaci del Vudu, sia in campagna sia in città, sono attirati a migliaia dai pellegrinaggi annuali. La meta centrale di questi eventi cattolici-vudu è spesso una chiesa situata presso qualche luogo dalle caratteristiche paesaggistiche particolari che sia sacro ai *lwa*. I due pellegrinaggi più importanti sono quello che si tiene per Ezili Danto (Nostra Signora del Monte Carmelo) a metà luglio nella cittadina di Saut d'Eau, che prende il nome da una spettacolare cascata, e quello che si tiene per Ogou (san Giacomo il Maggiore), nella seconda metà di luglio nella città settentrionale di Plain du Nord, dove si trova un laghetto fangoso e poco profondo accanto alla chiesa dedicata ad Ogou.

Il Vudu e la magia. Serge Larose (1977) ha dimostrato che la magia non è solo un'etichetta stereotipata che gli stranieri hanno attribuito al Vudu, ma è anche un termine differenziale interno alla religione. Infatti, un gruppo interno ai seguaci del Vudu identifica il proprio sistema rituale come «africano», mentre definisce *maji* (magico) quello degli altri. In termini generali, questa prospettiva è utile per afferrare il concetto di magia all'interno del Vudu. Vi sono, tuttavia, alcuni individui che perseguono il potere e la ricchezza, che si identificano deliberatamente con le tradizioni di ciò che gli Haitiani chiamerebbero «l'opera della mano sinistra». Tra questi vi sono persone che si occupano di *pwen achte* (acquisto di punti di potere), cioè spiriti o poteri che sono stati acquistati piuttosto che ereditati, e altri che si occupano di *zombi*. Uno *zombi* può essere o l'anima senza corpo di un defunto i cui poteri vengono catturati e usati a scopi magici, oppure un corpo senz'anima che è stato fatto risorgere dalla tomba per svolgere un lavoro meccanico nei campi. In questa categoria «della mano sinistra» rientrano anche le società segrete conosciute anche con nomi quali Champwel, Zobop, Bizango e Zanglando. In contesti urbani, alla fine del XX secolo le società segrete hanno iniziato a operare come se fossero un ramo della

mafia, ma la loro storia profonda è piuttosto diversa: esse una volta rappresentavano la legge e l'ordine rurali, imposti attraverso la religione. Le società segrete erano dei gruppi di anziani che usavano il loro potere non per un guadagno personale, ma per imporre delle sanzioni sociali. Per esempio, Wade Davis (1985) sostiene che i lavoratori *zombi* venivano creati dai tribunali delle società segrete che decidevano, in base a una votazione, di usare la «polvere *zombi*» contro un individuo sociopatico nella loro comunità.

L'«opera della mano sinistra» non va confusa con il sistema rituale vudu più comune che può avere qualche connotazione magica, come la divinazione, la guarigione attraverso le erbe e la fabbricazione di *wanga*, amuleti d'amore, per la fortuna o per la salute, o per la protezione della casa, della terra e della persona. Molte delle attività dei sacerdoti vudu hanno luogo a livello di interazione individuale tra cliente e professionista. Il loro è un sistema di guarigione che tratta problemi d'amore, di salute, di famiglia e di lavoro. A meno che un problema non sia inteso come proveniente da Dio, nel qual caso il sacerdote vudu non può fare nulla, questi lo tratterà come un problema causato da uno spirito o da uno sconvolgimento nei rapporti umani, anche quelli con i defunti. In termini generali, le cure vudu consistono in un aggiustamento rituale dei sistemi relazionali.

Il Vudu e la diaspora haitiana. La siccità e l'erosione del terreno, l'alto tasso di disoccupazione urbana e l'oppressione politica hanno causato una massiccia emigrazione di Haitiani nella seconda metà del XX secolo. Il Vudu è stato esportato dagli emigrati haitiani, i quali, alla ricerca di una vita migliore, si sono trasferiti nei maggiori centri urbani dell'America settentrionale. A New York, Miami e Montreal, le città con la più alta concentrazione di immigrati haitiani, le cerimonie vudu si tengono in negozi, appartamenti in grattacieli, stanze affittate e magazzini per le merci. I rituali nordamericani spesso sono versioni ridotte dei loro corrispettivi haitiani. A volte non vi sono percussioni e gli unici animali che si sacrificano sono i polli. Tuttavia, con molta facilità è possibile consultare una *manbo* o un *ougan* nelle comunità di immigrati, ed è possibile che all'interno di queste ultime si segua l'intero repertorio dei rituali, in una qualche forma. Anche i pellegrinaggi sono stati riproposti: il 16 luglio, anziché andare alla città di montagna di Saut d'Eau per rendere omaggio a Ezili Danto, i praticanti del vudu di New York prendono la metropolitana per recarsi nella chiesa italo-americana di Nostra Signora del Monte Carmelo nell'East Harlem.

[Vedi anche *SANTERÍA*; e inoltre *YORUBA, RELIGIONE DEGLI*, vol. 14].

BIBLIOGRAFIA

A. Métraux, *Le Vaudou haïtien*, Paris 1958 (trad. it. *Il vodu haitiano*, Torino 1971) è una trattazione completa e accurata, anche se non favorevole, del Vudu haitiano. M.J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, New York 1937 è un'antica e popolare opera etnografica sulla valle di Mirebalais che si trova all'interno dell'isola, a 55 chilometri da Port-au-Prince. Herskovits vi ha lavorato in un periodo in cui l'influenza del Vudu aveva subìto una repressione significativa da parte dei missionari cristiani e di conseguenza egli la vide come una religione morente. Maya Deren, ballerina e regista, ha scritto un'opera intensa e penetrante sul proprio incontro con il Vudu, *Divine Horsemen. The Living Gods of Haiti*, New York 1953, rist. New Paltz/N.Y. 1983 (trad. it. *I cavalieri divini del vudu*, Milano 1959). Inoltre, H. Courlander, *The Drum and the Hoe. Life and Lore of the Haitian People*, Berkeley/Cal. 1960 fornisce molte informazioni utili sul Vudu e i suoi contesti culturali più ampi, con particolare attenzione alla musica. Tuttavia, in una certa misura, tutti i testi finora citati sono superati. D. Cosentino (cur.), *Sacred Arts of Haitian Vodou*, Los Angeles 1995, una raccolta di saggi scritti da importanti studiosi haitiani, e anche il catalogo dell'omonima mostra curata da Cosentino, di grande successo, costituiscono l'opera accademica più sostanziosa e più varia prodotta sul Vudu. Un classico articolo di Serge Larose, *The Meaning of Africa in Haitian Vodu*, si trova in I. Lewis (cur.), *Symbols and Sentiments. Cross-Cultural Studies in Symbolism*, New York 1977, pp. 85-116.

La più completa, anche se non necessariamente la migliore, storia di Haiti e del Vudu haitiano rimane J.G. Leyburn, *The Haitian People*, New Haven 1941, 2ª ed. riv., con una nuova introduzione di Sidney Mintz, New Haven 1966. Joan Dayan, *Haiti. History, and the Gods*, Berkeley/Cal. 1998 utilizza nuove competenze postmoderne e un nuovo lavoro d'archivio nella sua trattazione, attenta alla differenza di genere, della storia rivoluzionaria haitiana. Carolyn Fick, *The Making of Haiti. The Saint Domingue Revolution from Below*, Knoxville/Tenn. 1990 sostiene, basandosi su una accurata ricerca e su argomentazioni convincenti, che il Vudu abbia svolto un ruolo significativo nella rivoluzione haitiana e che ciò sia avvenuto sin dall'inizio. Michel-Rolf Trouillot, nel suo *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston 1995, riuscendo brillantemente a problematizzare altre versioni della storia normalmente accettata di Haiti, sostiene che il Vudu divenne un movimento organizzato soltanto nella prima metà del XIX secolo.

Anne Greene, *The Catholic Church in Haiti. Political and Social Change*, East Lansing/Mich. 1993 fornisce importanti informazioni sul ruolo del Cattolicesimo a Haiti, così come fa anche T. Rey, *Our Lady of Class Struggle. The Cult of the Virgin Mary in Haiti*, Trenton/N.J. 1999. L.G. Desmangles, *The Faces of the Gods. Vodou and Roman Catholicism in Haiti*, Chapel Hill/N.C. 1992 esplora la dimensione sincretica del rapporto tra il Vudu e il Cattolicesimo. R.F. Thompson, *Flash of the Spirit. African and Afro-American Art and Philosophy*, New York 1981 fornisce la migliore analisi fatta finora degli elementi residui specificamente africani all'interno del Vudu.

Una serie di opere scientifiche riguardano nuovi campi di studio del Vudu: E. Wade Davis ha esplorato il mondo delle società segrete in *The Serpent and the Rainbow*, New York 1985 e in *Pas-*

sage of Darkness, Chapel Hill/N.C. 1988. Elizabeth McAlister, *Rara! Vodou, Power, and Performance in Haiti and its Diaspora*, Berkeley/Cal. 2002 ha modificato l'idea del rapporto tra i templi vudu e il Carnevale e quindi, in una certa misura, tra il sacro e il profano. Karen McCarthy Brown, *Mama Lola. A Vodou Priestess in Brooklyn*, Berkeley/Cal. (1991) 2001, ed. riv. e ampl. è un'ampia trattazione di un caso di Vudu della diaspora.

KAREN MCCARTHY BROWN

WARAO, RELIGIONE DEI. Il territorio abitato dai Warao è il delta del fiume Orinoco, un paesaggio di paludi, isolotti e corsi d'acqua navigabili. Esso è diviso tra Venezuela, Guyana e Suriname e ospita circa 16.000 abitanti. Sono stati identificati circa venti sottogruppi dialettali tra i Warao, conseguenza di un lungo processo di adattamento favorito dalle attività di pesca durato 7.000 anni (Kirchoff, 1948, p. 869). I Warao erano considerati un gruppo linguistico isolato, ma recenti studi hanno dimostrato l'esistenza di alcune corrispondenze lessicali con le lingue chibcha delle regioni nordoccidentali dell'America meridionale (Wilbert, 1970, p. 22). Esistono differenze culturali e linguistiche tra i diversi gruppi warao, ma il sistema di credenze religiose li accomuna tutti.

È possibile ricavare informazioni sulla religione dei Warao da tre principali ambiti: le narrazioni tradizionali, la cosmologia e lo sciamanismo.

Le narrazioni tradizionali. I racconti della tradizione sono chiaramente di natura cosmogonica, in quanto descrivono le origini delle piante, degli animali e degli spiriti che abitano l'universo dei Warao. Narrano inoltre le gesta degli eroi tradizionali, indicano i divieti a cui bisogna attenersi e definiscono i concetti di anima, morte e reincarnazione descrivendone i relativi regni.

Il mito spiega che in principio i Warao vivevano in cielo. Un giorno, per errore, un cacciatore perse una delle sue frecce. Mentre cercava il proprio arco, l'uomo scoprì un buco. Vi si calò con una corda e vi scoprì cibo in abbondanza. Al suo ritorno informò i Warao della sorprendente scoperta ed essi immediatamente iniziarono a calarsi nel buco, finché una donna incinta non vi rimase incastrata. Soltanto la sua zona anale ne sporgeva, dando origine alla stella del mattino. Secondo un'altra versione, invece, le sue gambe penzolanti diedero origine alle stelle del Grande Carro. Alcuni uomini, perciò, furono costretti a rimanere in cielo. I Warao discesi sulla terra seppero dallo spirito della palma che avrebbero dovuto lavorare e soffrire. Quando infatti nacque il primo bambino, gli spiriti maligni mandarono a lui la prima malattia e si verificò la prima morte (Wilbert, 1970, p. 309).

Un altro racconto sostiene invece che in origine il sole apparteneva a un uomo. Il mondo era completamente buio e gli uomini riuscivano a procurarsi il cibo soltanto con grande fatica. Un giorno un uomo, udendo i lamenti della moglie, decise di inviare le proprie figlie a cercare il sole. La prima fallì, perché prese la strada sbagliata e incappò in un mostro che abusò di lei. La seconda invece riuscì a trovare la casa del proprietario del sole, ebbe con lui un amplesso e ricevette in dono il sole dentro un recipiente. Prima che se ne andasse, l'uomo la avvertì di fare attenzione a non rompere il sole, ma quando la ragazza fu di ritorno a casa, in mezzo all'esultanza di tutta la famiglia, un pezzo del sole si ruppe e fuggì nel cielo. Ma lassù in alto il sole si muoveva così rapidamente, durante il giorno, che gli uomini non riuscivano a procurarsi il cibo. Per rimediare a questa situazione, gli Indios catturarono una tartaruga che offrirono al sole come animale da compagnia. Il sole fu allora costretto ad aspettare la sua lentissima compagna, muovendosi nel cielo assai più lentamente e concedendo così ai Warao molte ore di luce durante le quali essi potevano pescare e raccogliere il cibo (Wilbert, 1970, p. 311).

Un'altra narrazione riguarda le origini della luna. Ogni notte, nel buio, un giovane uomo aveva rapporti incestuosi con le sue due sorelle, colte di sorpresa durante il sonno. Per scoprire l'identità di chi abusava di loro, le due donne si spalmarono il corpo con del succo di genipa nera: svegliandosi, il giorno seguente, scoprirono la tinta che avrebbe dovuto incriminare il responsabile sul loro fratello. Sopraffatto dalla vergogna, quest'ultimo volò via nel cielo, dove venne trasformato nella luna. Quando la luna si tinge di rosso, i Warao credono che stia sanguinando. Tutte le donne, dunque, per i Warao sono figlie della luna, a causa del loro ciclo mestruale (Wilbert, 1970, p. 63).

Esiste anche una narrazione che racconta con molto sentimento l'origine della morte. Un tempo, agli inizi del mondo, il capo dei Warao mise in guardia il suo popolo avvertendolo di vegliare quella notte, perché tutti avrebbero ricevuto dapprima la visita della morte e poi quella di uno spirito benevolo. Per ottenere l'immortalità avrebbero dovuto, egli disse, non rispondere al primo appello, ma soltanto al secondo. Quella notte scese il silenzio su ogni cosa. Poi, intorno alla mezzanotte, si udì una voce: era quella di un giovane che si era addormentato e poi si era svegliato di soprassalto, rispondendo al primo appello, l'appello della morte. Da allora tutti gli Indios, a compimento della profezia del capo, sono destinati a morire (Wilbert, 1970, p. 192).

La cosmologia. Secondo la visione cosmologica dei Warao, la terra è un disco che galleggia sull'acqua: la sua superficie è interrotta dai molti bracci d'acqua che caratterizzano il delta dell'Orinoco. Il mare si estende fino all'orizzonte dove, infine, entrato in una vasta gola,

è circondato dalle montagne. Ai punti cardinali e nei momenti solstiziali queste montagne si innalzano fino a formare alberi pietrificati.

L'universo dei Warao è diviso in vari regni: il regno celeste è costituito da un disco più piccolo, parallelo a quello terrestre. La massima altezza del sole durante il solstizio determina la volta celeste, che ha la forma di una campana e poggia sull'asse terrestre. A nord-est dello zenit si trova una casa ovoidale a due livelli: il piano inferiore è abitato da un Serpente piumato, mentre in quello superiore vivono l'Uccello creatore, lo sciamano primordiale con sua moglie e quattro coppie di insetti. Tutti i suoi abitanti maschi si riuniscono al centro del piano superiore per partecipare a un gioco grazie al quale l'umanità si perpetua sulla terra. Alla fine di ciascuna partita il Serpente piumato compare dal piano sottostante e dà origine a una sfera luminosa. Legami fatti di fumo di tabacco collegano la casa allo zenit e all'asse terrestre.

Un enorme serpente marino sta avvolto attorno al disco terrestre: esso controlla le maree ed è l'origine di tutte le forme di vita. Al di sotto del regno terrestre e acquatico si trova quello sotterraneo, al centro del quale vive la dea del nadir, un serpente con quattro teste, dotate di corna di cervo, che indicano i quattro punti cardinali. I mari a nord del solstizio d'estate sono abitati dal dio Farfalla, mentre quelli a sud del solstizio d'inverno ospitano il dio Rospo. I mari a oriente e a occidente sono dominati, rispettivamente, dal dio Uccello delle origini e dall'Ara scarlatta. Gli spiriti degli antenati, detti *kanobotuma*, vivono sulle montagne ai quattro punti cardinali e visitano i Warao una volta l'anno. Nelle occasioni festive gli antenati entrano nel luogo di culto all'interno di un barile di cuori di palma arrostiti e partecipano, sotto forma di immagini intagliate o incise su un supporto e collocate al centro, alle danze sacre dei riti propiziatori in cui i Warao invocano protezione da parte dei loro dei delle origini (Wilbert, 1981, pp. 37-40).

Lo sciamanismo. Tra i Warao le malattie comuni sono trattate con semplici rimedi di erboristeria. Invece una patologia seria o la morte sono sempre attribuite ad azioni o intenzioni maligne o ad agenti soprannaturali. Si distinguono tre tipi principali di malattie, cui corrispondono altrettanti specialisti: *bahana*, che deriva dall'introduzione di oggetti materiali all'interno del corpo ed è curata dal guaritore detto *bahanarotu*; *hoa*, che è provocata da apparizioni di animali o vegetali e deve essere trattata da uno sciamano detto *hoarotu*; e infine *hebu*, che è la possessione da parte dello spirito di un antenato e viene curata dal *wisiratu*, lo sciamano o sacerdote che presiede al luogo di culto e che fa da mediatore tra i *kanobotuma* e i Warao (Wilbert, 1970, p. 24). Quando qualcuno si ammala, tutti e tre gli specialisti si riuniscono per la diagnosi e per decidere chi di loro dovrà celebrare la cerimonia appropriata.

All'inizio dei tempi lo sciamano primordiale salì fino allo zenit, il «petto del mondo», da cui si irradiano tutti i sentieri che attraversano la volta celeste. Le divinità viaggiano lungo questi sentieri, così come fanno i Warao nei loro viaggi verso altri mondi. In occasione di questi passaggi, gli uomini offrono doni agli dei e questi ultimi concedono vita e salute all'umanità (Wilbert, 1981, p. 39).

BIBLIOGRAFIA

Come si ricava dal testo, gli scritti di Johannes Wilbert costituiscono la fonte più importante sulla religione dei Warao. La sua bibliografia può leggersi a conclusione del suo articolo *Warao Cosmology and Yekuana Roundhouse Symbolism*, in «Journal of Latin American Lore», 7 (1981), pp. 37-72. Particolarmente utile risulta J. Wilbert, *Folk Literature of the Warao Indians*, Los Angeles 1970. Da consultare sono anche B.M. de Barral, *Guarao guarata. Lo que cuentan los indios Guaraos*, Caracas 1960; H. Osborn, *Textos folklóricos en Guarao*, in «Boletín indigenista venezolano», 5 (1958), pp. 163-70; 6 (1960), pp. 157-73; e 7 (1961), pp 169-89; e *Textos folklóricos Guarao*, in «Antropológica», 9 (1960), pp. 21-38; e 10 (1960), pp. 71-80. Illustra il quadro storico generale e descrive gli insediamenti e i loro sistemi di sussistenza P. Kirchoff, *The Warrau*, in J.H. Steward (cur.), *Handbook of South American Indians*, III, *The Tropical Forest Tribes*, Washington/D.C. 1948, pp. 869-81. Studi etnografici piuttosto antichi sono W.E. Roth, *An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians*, in *Thirtieth Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1908-9*, Washington/D.C 1915, pp. 103-386; e L. Plassard, *Les Guaraunos et le delta de l'Orénoque*, in «Bulletin de la Société de Géographie», 15 (1868), pp. 568-92. Bisogna infine segnalare che sulla rivista venezuelana «Antropológica», pubblicata dalla Fundación La Salle, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas di Caracas, compaiono molti articoli su vari aspetti della cultura dei Warao. La stessa Fundación La Salle ha pubblicato anche *Actas del Primer Congreso Warao*, Tucupita 1980.

[Aggiornamenti bibliografici:

A.E. Vaquero Rojo, *Manifestaciones religiosas de los Waraos y mitología fundante*, Caracas 2000.

J. Wilbert, *Mystic Endowment. Religious Ethnography of the Warao Indians*, Cambridge/Mass. 1993.

J. Wilbert, *Mindful of Famine. Religious Climatology of the Warao Indians*, Cambridge/Mass. 1996].

ANDRÉS ALEJANDRO PÉREZ DIEZ

WOVOKA (circa 1856/8-1932), un indiano paiute che fu profeta religioso e messia della Danza degli Spiriti del 1890; veniva chiamato anche Jack Wilson dai coloni bianchi. Sebbene si riferisse a se stesso con il nome, pre-

so dal nonno paterno, di Kwohitsauq (Grossa pancia rombante), gli fu dato il nome di Wovoka (o Wuvoka, «Tagliatore») dal padre Tavibo (Uomo bianco), che si dice avesse istruito il figlio nelle pratiche sciamaniche dei Paiute. Tavibo aveva partecipato attivamente alla Danza degli Spiriti del 1870 capeggiata dal profeta-sciamano paiute Wodziwob. Alcuni princìpi fondamentali di questa Danza degli Spiriti più antica si ritrovano negli insegnamenti successivi di Wovoka, i quali a loro volta portarono all'emergere del movimento della Danza degli Spiriti del 1890. Tra queste rivelazioni più antiche vi era la predizione del ritorno degli antenati defunti. Questo ritorno imminente doveva essere favorito attraverso la pratica di una danza circolare che avrebbe avuto come effetto anche un cataclisma terrestre e di conseguenza la sparizione degli uomini bianchi.

Oltre che dalle pratiche sciamaniche dei Paiute e dalla Danza degli Spiriti del 1870, Wovoka fu influenzato dai contatti avuti con gli shaker della tribù Skokomish, con i mormoni e con altri cristiani. Presso lo Stretto di Puget, la religione degli shaker del capo skokomish Squ-sacht-un (chiamato dai bianchi John Slocum) si concentrava principalmente sulla guarigione, combinando pratiche sciamaniche native con pratiche religiose cristiane. Questi shaker inducevano convulsioni estatiche e *trance* che a volte duravano per giorni. Gli insegnamenti più tardi di Wovoka mostrano delle somiglianze anche con le dottrine mormoni sul rinnovamento degli Indiani d'America, sulle trasformazioni radicali della terra e sul ritorno del Messia. Inoltre, nella sua biografia di Wovoka, Paul Bailey (1957) fa notare che le famose camicie indossate per la Danza degli Spiriti nella regione delle Pianure assomigliano agli indumenti sacri dei mormoni. Alla morte del padre, Wovoka fu preso come lavorante presso la famiglia bianca Wilson. Questo contesto lo portò a contatto diretto con il Cristianesimo presbiteriano, con le letture della Bibbia, le esortazioni morali e il pietismo delle storie su Gesù.

Si dice che intorno al 1888 Wovoka abbia avuto la sua prima esperienza, in uno stato simile alla morte, di una *trance* che lo portò in cielo. Da questo momento in poi i suoi insegnamenti derivarono dalle conversazioni che egli intratteneva con gli spiriti dei morti. Le rivelazioni orali di Wovoka erano collegate all'esecuzione rituale della danza circolare che promuoveva l'idea di un rinnovamento morale e spirituale. Egli trasmetteva i suoi insegnamenti attraverso una mitologia sincretica e li drammatizzava con un abile uso dei suoi simboli personali di potere.

Le rivelazioni più importanti arrivarono a Wovoka durante uno stato di coma, simile alla morte, in cui cadde mentre era malato di scarlattina, durante l'eclissi solare del 1889. Durante questa *trance* simile al coma, Wovoka raccontò di avere visto Dio su una terra trasformata nella quale si trovavano Indiani e cacciagione in abbondanza. I messaggi di Wovoka si concentrarono sempre più sulla presenza del Messia, ruolo che assunse gradualmente egli stesso. La sua mitologia si incentrava sull'imminente resurrezione degli Indiani morti, che si sarebbero riuniti ai loro parenti vivi in un paradiso terrestre. Il destino riservato ai bianchi variava nelle sue descrizioni. Prediceva che sarebbero stati sterminati dal cataclisma, oppure che sarebbero stati inglobati nell'umanità rigenerata. Molte di queste dottrine, come la trasformazione della terra, furono elaborate ulteriormente dai discepoli di Wovoka, che diffusero la Danza degli Spiriti negli anni successivi al 1889.

Questa Danza degli Spiriti, simile a quella del 1870, era un tipo di danza circolare che durava cinque notti. Uomini e donne, con le dita intrecciate, si muovevano di lato attorno a un fuoco, ballando al suono dei canti che Wovoka riceveva dai morti. Mentre i partecipanti paiute non cadevano in *trance*, a volte Wovoka, in uno stato di *trance*, si recava a visitare gli spiriti, i quali gli assicuravano che Gesù era già in terra insieme ai morti e che si spostava come su una nuvola. Inoltre, i morti non solo criticavano la menzogna, l'alcol e la guerra, ma dicevano anche che gli Indiani dovevano lavorare per i bianchi e non avere più scontri con loro.

I simboli personali di potere di Wovoka erano tipici delle pratiche sciamaniche native. Oltre al suo sombrero, usava penne di aquila, gazza e corvo e la pittura di ocra rossa proveniente dal tradizionale monte sacro dei Paiute (chiamato oggi Mount Grant). Come accade per tanti altri sistemi simbolici visionari, il significato di questi simboli non si conosce pienamente, ma Wovoka incorporava spesso questi simboli nei suoi insegnamenti in modo da alimentare la credenza nel suo ruolo messianico presso i suoi seguaci.

Wovoka si nascose quando ricevette la notizia del massacro di Wounded Knee nel 1890. Condannò energicamente l'interpretazione sbagliata che era stata fatta dei suoi insegnamenti, specialmente per quanto riguarda la resistenza armata dei Lakota. Negò anche di avere avuto un'influenza sulla diffusione delle camicie per la Danza degli Spiriti. Successivamente continuò a essere a capo di un movimento della Danza degli Spiriti molto più limitato. Riadattò le sue predizioni sull'imminente trasformazione della terra spiegando che il comportamento rituale ed etico degli Indiani non si era conformato adeguatamente alle sue visioni. Wovoka morì il 20 settembre del 1932 a Schurz, nel Nevada; la sua morte fu preceduta di un mese da quella della moglie, Mary, sua compagna per più di cinquant'anni.

Di Wovoka si hanno più notizie rispetto ad altre figure religiose simili, ma egli può essere visto come par-

te del più ampio movimento revivalista di quel periodo. Vari gruppi tribali, stretti tra l'agonia delle proprie culture tradizionali e il groviglio inevitabile della politica governativa per le riserve, accolsero le rivelazioni di Wovoka per tutta una serie di motivazioni che li portavano a mediare tra la miseria presente e le speranze per il futuro. Le ingiunzioni di Wovoka contro la guerra, il comportamento immorale e alcune pratiche mediche tradizionali fecero sì che molti dei partecipanti alla Danza degli Spiriti iniziassero quella transizione psicologica che era necessaria per reagire alle nuove condizioni di vita. Particolarmente importante in questo senso fu la tendenza di Wovoka ad allontanarsi dal riconoscimento su base esclusivamente tribale per avvicinarsi invece a un'identità panindiana.

[Vedi anche *DANZA DEGLI SPIRITI* e *AMERICA SETTENTRIONALE, RELIGIONI DELL'*, articolo *Movimenti moderni*].

BIBLIOGRAFIA

Lo studio più autorevole su Wovoka rimane J. Mooney, *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, Washington/D.C. 1896, rist. Chicago 1965. P. Bailey, *Wovoka. The Indian Messiah*, Los Angeles 1957 è una biografia di tipo divulgativo il cui valore è limitato. Una buona panoramica su Wovoka si trova in B.R. Wilson, *Magic and the Millennium*, New York 1973. Una documentazione del prolungato impegno di Wovoka, attraverso scambi epistolari, nelle attività del movimento della Danza degli Spiriti dopo il 1890 si trova in Grace M. Danberg (cur.), *Letters to Jack Wilson, the Paiute Prophet, Written between 1908-1911*, Washington/D.C. 1957.

JOHN A. GRIM

YURUPARY. Yurupary è il nome in lingua franca per l'eroe culturale dell'Amazzonia che stabilì l'ordine nella natura e nella società e insegnò agli uomini la pratica rituale. Il termine si riferisce anche ai sacri flauti e alle trombe di legno, tabu per donne e bambini, suonati in un segreto culto maschile in cui i giovani vengono periodicamente iniziati, e anche alle celebrazioni tenute dal culto stesso. Questi strumenti, nascosti sott'acqua, rappresentano Yurupary in forma di spirito e il loro suono è la sua voce. Per estensione, il termine viene usato in tutta l'Amazzonia per indicare gli spiriti cannibali della foresta. I missionari cristiani hanno anche erroneamente identificato Yurupary con il diavolo e cercato di sradicare il suo culto.

Il culto di Yurupary si trova presso quasi tutti gli Indios dell'Amazzonia nordoccidentale che vivono nell'area dei fiumi Japurá, Negro e medio Orinoco. In particolare, esso è proprio dei gruppi arawak (Baniwa, Bare, ecc.) del Rio Negro superiore e dei loro vicini di lingua tucano (Cubeo, Tucano, Desana, Barasana, ecc.) dell'Uaupés, la cui cultura mostra una forte influenza arawak. Gli Arawak chiamano Yurupary Kowai e una serie di altri nomi sono usati dai popoli tucano. Questi Indios condividono molte caratteristiche culturali, inclusa la divisione in fratrie patrilineari esogamiche costituite da una serie di clan gerarchici, il matrimonio patrilocale e la residenza in *longhouse* (casa lunga) comunitaria.

Simili culti segreti maschili con flauti, trombe, *bullroarer* e maschere, sono una caratteristica tipica di molti gruppi indios dei bassopiani dell'America meridionale, soprattutto i Munducucu del basso Tapajós, gli Yagua e i Tikuna dell'alto Rio delle Amazzoni e i quasi estinti Selk'nam della Terra del Fuoco.

Il mito di Yurupary. Numerose versioni del mito di Yurupary sono state pubblicate. Ciò che segue è una sintesi di questi miti, intesa a portare alla luce gli episodi e i temi principali. Yurupary era il figlio di Ceucy (le Pleiadi), che fu messa incinta dal succo del frutto di *caimo* (*Pouteria caimito*) o *cucura* (*Pourouma cecropiaefolia*). Ceucy era una vergine ed è sottintesa un'allusione a un'unione incestuosa con il padre, il fratello o il figlio identificati con il sole, la luna, il tuono o la costellazione dello Scorpione. Yurupary stesso è spesso identificato con il Sole. Non avendo una vagina, Ceucy soffrì un doloroso travaglio e dovette essere tagliata da un pesce. Suo figlio, toltole dalla nascita, fu cresciuto da suo padre o fratello sciamano. Yurupary non aveva bocca, quindi doveva essere nutrito con fumo di tabacco. Gli fu chiesto se fosse un uomo, un animale o un pesce, ma egli, scuotendo la testa, fece capire che non era nessuno di questi. Solo quando gli fu chiesto se fosse Yurupary egli annuì in assenso, un gesto che, per esclusione, suggerisce una sua connessione con il mondo vegetale. Ricevuta una bocca, emise un suono terribile, e gli altri che emersero dagli orifizi del suo corpo erano quelli di una scimmia, ma con volto, piedi e mani umani.

Yurupary crebbe molto rapidamente e divenne un capo sciamano che insegnò al suo popolo i rituali e un regime di tabu e digiuni e decretò che nessuna donna doveva vederlo o udire i suoi segreti, pena la morte. Ordinò agli uomini di raccogliere frutti dagli alberi, e praticò il primo rito d'iniziazione, durante il quale giovani uomini lo videro completamente travestito.

Mentre i ragazzi erano ancora sotto i tabu dell'iniziazione, li portò a raccogliere i frutti di *uacu* (*Monopteryx angustifolia*) che, nonostante fosse loro proibito, arrostirono e mangiarono. Arrabbiato per la loro disobbedienza, Yurupary inviò una tempesta e i ragazzi si rifugiarono nella sua bocca (o, secondo altre versioni, nel suo ano), scambiandola per una caverna. Dopo averli

ingeriti tutti tranne uno, Yurupary ritornò alla sua casa nel cielo, e l'unico superstite tornò a casa con la terribile notizia.

I genitori, arrabbiati per la perdita e impauriti dal mostro cannibale, decisero di ucciderlo. Essi cercarono di farlo ritornare tentandolo con offerte dei più esotici tipi di birra, fino a quando, offrendogliene una che non aveva mai provato, Yurupary acconsentì a ritornare. Egli sapeva che volevano ucciderlo e fece in modo che sapessero che poteva essere ucciso solo con il fuoco.

Yurupary arrivò al crepuscolo e vomitò i ragazzi (o le loro ossa), o in un recinto in cui venivano reclusi gli iniziati o in un cestino, insieme ai frutti raccolti dai ragazzi. Danzò e cantò tutta la notte, diventando sempre più ubriaco di birra e *yage*, una bevanda allucinogena, e all'alba i suoi ospiti lo gettarono nel fuoco. Ne seguì una possente conflagrazione, che divenne il prototipo dei futuri fuochi della debbiatura. L'incendio di un campo da coltivare è ora identificato con questo primo fuoco. Mentre moriva, Yurupary annunciò che d'ora in poi sarebbe stato immortale e che tutti gli uomini sarebbero morti.

Dalle ceneri crebbe una palma *paxiuba* (*Iriartea exorrhiza*), insieme a viti per le fruste rituali e per le velenose formiche che pungono, serpenti, e altre creature nocive che fanno la muta. La palma rappresentava le sue ossa, e le piante e animali velenosi le sue parti molli. La palma ascese rapidamente al cielo, portando con sé l'anima di Yurupary, che divenne una stella nella costellazione di Orione. Gli scoiattoli tagliarono la palma a pezzi, che furono distribuiti tra gli uomini e gli animali, e diventarono le loro diverse voci. Questa distribuzione segnò la differenziazione degli uomini dagli animali e, tra gli uomini, la distinzione tra i diversi clan e fratrie, che hanno corrispondenti differenze linguistiche. I pezzi della palma *paxiuba*, che corrispondono alle parti anatomiche appaiate di Yurupary (ossa delle braccia e delle gambe e dita) diedero vita agli strumenti *yurupary*, anch'essi appaiati e il loro suono è la sua voce. Da altre parti del corpo (cranio, cervello, lingua, ecc.) furono creati la zucca, il tabacco da fiuto, la coca, la cera d'api, che svolgono un ruolo importante nei riti.

In seguito, il Sole disse al proprio figlio di alzarsi presto e di andare a suonare gli strumenti *yurupary* in riva al fiume. Sua figlia per caso lo sentì e si alzò mentre il suo pigro fratello continuò a dormire. Trovò gli strumenti e fuggì con essi, accompagnata da altre donne. Con le donne in possesso degli strumenti, l'ordine sociale si ribaltò: mentre le donne dedicavano la loro vita al rituale, gli uomini avevano le mestruazioni e si occupavano di tutto il pesante lavoro agricolo.

Gli uomini decisero di rimpossessarsi dei flauti rubati. Con l'aiuto di fruste rituali e di fischietti, essi spaventarono le donne e le indussero alla sottomissione. Come punizione per la loro ribellione, gli uomini fecero venire le mestruazioni alle donne e dichiararono che se le donne avessero visto i riti o gli strumenti di Yurupary, sarebbero morte.

Il culto di Yurupary. Un certo numero di temi che si collegano al significato simbolico del culto emerge da questo mito. I più evidenti sono la natura astronomica dei maggiori protagonisti; l'importanza del mondo vegetale e i suoi legami con la fertilità umana e la crescita; i legami tra le periodicità nei mondi umano e naturale; i contrasti tra uomini e donne, esseri umani e animali, vita e morte, parti dure e molli del corpo; e l'ambiguità di Yurupary quale benevolo legislatore e mostro cannibale. Il mito serve anche come codice dei rituali che formano l'espressione più importante della vita religiosa del popolo e fornisce descrizioni per l'origine degli oggetti sacri da questi usati.

Vi sono due tipi di rituali di Yurupary, uno meno sacro dell'altro. Nel primo, molti frutti della foresta, raccolti dagli uomini, sono portati nella dimora comune al suono di flauti e trombe. Durante il giorno donne e bambini non sono ammessi nella casa, ma al crepuscolo gli strumenti sono rimossi e le donne si uniscono agli uomini per danzare e bere birra di manioca. Gli uomini cantano i miti dell'origine e bevono *yage* per mettersi in contatto con il mondo degli spiriti. Essi si frustano anche tra loro, e frustano le donne e i bambini, per farli crescere forti. I riti sono compiuti per aumentare l'abbondanza dei frutti e per indicare la maturazione di ogni specie. Rappresentano anche uno scambio, in quanto i frutti sono un dono dal mondo degli spiriti e la frutta è spesso scambiata tra comunità delle *longhouse*.

Questi riti formano anche il primo stadio dell'iniziazione al culto. Giovani uomini sono condotti nella casa con la frutta, vengono loro mostrati i flauti, viene data loro la coca, il tabacco da fiuto e lo *yage* e vengono frustati per farli crescere. Dopo aver partecipano a uno o più di questi riti, essi hanno accesso a riti più sacri, che si svolgono una volta all'anno all'inizio della stagione delle piogge, quando le Pleiadi diventano visibili al crepuscolo. Per questi riti è utilizzato un grande numero di strumenti più sacri, insieme a zucche, tabacco da fiuto, coca e cera d'api. Questi e altri oggetti sono assemblati per creare il corpo del primo antenato, Yurupary, o il suo equivalente. Al culmine del rito, l'antenato appare nella forma di due uomini vestiti con abiti cerimoniali e adotta gli iniziati come suoi figli. I ragazzi sono frustati e vengono loro mostrati i flauti, quindi vengono portati al fiume a bagnarsi, mentre dell'acqua versata dai flauti è «vomitata» sulle loro teste.

Gli iniziati sono quindi reclusi per due mesi in un recinto non visibile alle donne. Essi devono digiunare; ri-

gidi tabu governano ogni aspetto del loro comportamento; viene insegnato loro a fare i cesti, un'attività esclusivamente maschile. Anche gli uomini adulti sono sotto stretto controllo dei tabu e sono tutti in uno stato descritto come quello delle donne mestruate. Le donne badano a se stesse e mantengono uno stato analogo a quello del matriarcato narrato nel rito. Questo periodo termina quando viene dato agli iniziati del peperoncino da mangiare e bevande calde da bere, concludendo il tabu del contatto con le fonti di calore. A ciò segue una danza festiva durante la quale gli iniziati donano alle donne i cesti che hanno intrecciato, i tabu legati al cibo vengono progressivamente rimossi e la vita ritorna alla normalità.

Temi e interpretazioni. Diverse interpretazioni sono state proposte per questo culto e, data l'azione simultanea di vari livelli simbolici, esse non sono necessariamente incompatibili. A livello sociologico, il culto implica l'opposizione ritualizzata tra uomini e donne, opposizione che permea la vita secolare e rituale degli Indios. Gli strumenti *yurupary* sono il mezzo attraverso il quale gli uomini dominano le donne. Non solo le donne sono escluse dai rituali importanti, ma lo sono anche dalla conoscenza della mitologia e dalle pratiche sciamaniche che essa implica. Questa conoscenza è anche fonte di prestigio e potere. Inoltre, il culto enfatizza il fatto che donne e bambini non iniziati sono sullo stesso piano e permette la sottomissione dei giovani uomini agli anziani, che hanno una maggiore conoscenza ed esperienza rituale.

Tra i popoli tucano, Yurupary è anche un culto ancestrale collegato all'ideologia patrilineare. La morte dell'antenato e la distribuzione delle sue ossa-flauti forniscono un modello per la divisione della società umana in fratrie e, a livello minore, per la segmentazione di ogni fratria in un numero di clan discendenti da un antenato comune. L'adozione rituale da parte dell'antenato dei suoi figli, gli iniziati, ognuno un potenziale fondatore di una nuova linea patrilineare, rimette in scena e ripete il processo iniziale di segmentazione. Gli strumenti, ciascuna serie dei quali è posseduta da un clan, sono i figli dell'antenato e dei fondatori dei clan, e portano i nomi di questi antenati.

L'esclusione delle donne enfatizza inoltre la solidarietà del clan e l'ideologia patrilineare implicando che il clan può riprodursi senza l'intervento esterno delle donne. Latente nel mito di Yurupary e in quelli relativi è una tensione tra i due estremi dell'incesto, come all'inizio del mito, e del suo opposto, la riproduzione senza l'intervento delle donne, come quando Yurupary viene bruciato e diventa i suoi figli, i flauti. Si noti anche che le ossa di Yurupary diventano flauti maschili, mentre le sue parti molli diventano corpi con connotazioni femminili (e velenose). Questa tensione si lega a quella tra l'ideologia patrilineare e l'obbligo che le donne debbano essere portate dall'esterno per la riproduzione sessuale. Il simbolismo del culto gioca con questa tensione dividendo uomini e donne in gruppi opposti, mentre enfatizza la complementarietà tra i princìpi maschili e femminili.

I rituali di Yurupary possono essere visti come messe in scena degli elementi del mito centrale, e il simbolismo dell'inghiottire e del rigurgitare, un tema comune a molti riti d'iniziazione, è chiaramente presente. Il rituale, il mito e le dichiarazioni degli informatori indigeni suggeriscono che gli iniziati sono uccisi e inghiottiti e rinascono venendo vomitati, un tema che può essere legato all'etimologia di Yurupary, da *yuru* (bocca) e *pary* (recinto degli iniziati, o una trappola fatta di stecche di palma intrecciata). La natura vegetale di Yurupary, mostrata nella sua rapida crescita e nell'associazione con la frutta, è chiaramente legata all'associazione degli iniziati con la frutta e l'enfasi sulla loro crescita. Il culto include una magia designata ad aumentare la fertilità della natura e ad assicurare la crescita e la fertilità degli esseri umani. Il frustare per favorire la crescita è comune in tutta l'Amazzonia, così come l'uso di formiche che pungono per lo stesso scopo.

Il mito narra l'origine della mortalità umana e l'associa con la periodicità umana e naturale. Mentre la morte è definitiva, la società sopravvive attraverso la riproduzione sessuale e sociale. Ritualmente questo processo è compiuto mediante la morte e la rinascita simboliche attraverso le quali i giovani prendono il posto degli anziani che invecchiano. Il mito implica che la morte non è definitiva: l'anima di Yurupary diventa una stella immortale e le sue ossa diventano flauti, e sono i suoi rappresentanti sulla terra. Il mito crea un parallelo tra la sua morte e l'agricoltura per debbiatura, attraverso cui nuove piante crescono dalle ceneri degli alberi morti. Gli strumenti musicali quindi mediano tra la vita e la morte e rovesciano la loro opposizione in un ciclo alternato.

Il tema della periodicità è anche collegato a quello delle mestruazioni, che appare sia nel mito sia nei riti. Il mito implica che le mestruazioni e il possesso dei flauti sono equivalenti, ma inversamente distribuiti tra i sessi. Le donne si avvicinano allo stato immortale di Yurupary sia perché si riproducono nei loro figli sia perché le mestruazioni sono viste come l'analogo della perdita della pelle dei serpenti immortali e delle altre creature che sorgono dalle ceneri di Yurupary. Anche se gli uomini hanno perso il potere di avere le mestruazioni, essi hanno guadagnato gli strumenti *yurupary* che, nonostante siano dei chiari simboli maschili, hanno un importante aspetto femminile di cui gli uomini si sono impossessati e che controllano. Il culto implica che, men-

tre le donne danno vita ai bambini, solo gli uomini possono «dare vita» a uomini socialmente completi.

Anche il fatto che Yurupary, sua madre e suo padre siano tutti identificati con i corpi celesti si collega al tema della periodicità. I miti e i riti sono connessi all'apparente movimento delle stelle in relazione a quello del sole. L'azimut delle Pleiadi corrisponde al solstizio d'inverno, Orione si muove lungo l'equatore celeste, l'azimut dello Scorpione corrisponde al solstizio d'estate e la levata eliaca delle Pleiadi corrisponde al tramonto dello Scorpione. Nell'Amazzonia nordoccidentale le Pleiadi sono un indicatore stagionale; la loro levata eliaca coincide con l'inizio della stagione secca e il loro tramonto con quella delle piogge e l'«opposizione» tra le Pleiadi e lo Scorpione è un tema simbolico comune alle culture indigene sudamericane. Yurupary stesso ha sia caratteristiche solari e maschili sia un lato lunare, più femminile.

Molti dei temi menzionati in precedenza riappaiono nei culti segreti maschili in altre zone dei bassopiani dell'America meridionale. Presso i Mundurucu l'opposizione tra i sessi è più pronunciata e antagonistica e corrisponde a evidente timore e gelosia della sessualità e della riproduzione femminile da parte degli uomini. Per loro, come per gli Yagua, il legame tra gli strumenti sacri e la frutta è sostituito da un legame tra gli strumenti e la selvaggina. I flauti garantiscono cacciagione abbondante e fortuna nella caccia, e in cambio di ciò devono essere costantemente nutriti. Nell'area dello Xingu i culti sono di nuovo legati alla fertilità dei frutti. Presso i Tikuna, gli strumenti sacri sono associati a un'iniziazione femminile che include lo strappare i capelli della ragazza. I capelli femminili appaiono anche nel culto di Yurupary, in cui sacre maschere rappresentanti Yurupary sono create dai capelli tagliati alle ragazze alla loro prima mestruazione. Infine, i miti del matriarcato sono comuni a tutti questi gruppi.

BIBLIOGRAFIA

Tra le numerose versioni del mito di Yurupary pubblicate finora, la più completa è contenuta in E. Stradelli, *La leggenda del Jurupary e outras lendas amazonicas*, São Paulo 1964. Anche W. Saake, *Die Jurupari-legende bei den Baniwa des Rio Issana*, in *Proceedings of the Thirty-second International Congress of Americanist, Copenhagen 8-14 August 1956*, Kjøbenhavn 1958, pp. 271-79, è una fonte importante. Questa versione è stata tradotta in inglese in R.M. Wright, *History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Río Negro Valley*, I-II, Diss. Stanford 1981, che contiene anche una versione completa del mito, un'etnografia della religione baniwa e del materiale importante sul legame tra il culto di Yurupary e i movimenti messianici. J.D. Hill, *Wakuenai Society. A Processual-Structural Analysis of Indigenous Cultural Life in the Upper Rio Negro Region of Venezuela*, Diss. Bloomington 1983 offre un'etnografia dei Wakuenai (Curipaco) con interessante materiale su Yurupary e una preziosa analisi etnomusicologica.

Non esiste un vero e proprio resoconto generale e completo del culto di Yurupary, che si occupi in ugual misura dalla mitologia, del rituale e del contesto sociale. Silvia Maria da Carvalho, *Jurupari. Estudos de mitologia brasileira*, São Paulo 1979 è un'analisi comparativa di Yurupary e dei miti correlati. L'analisi, anche se non basata su diretta ricerca sul campo, fornisce un'indagine comprensiva e delinea alcuni punti importanti nell'interpretazione, ma è rovinata da discussioni scarsamente argomentate sui movimenti della popolazione, l'evoluzione e la diffusione. H. Orjuela, *Yurupary. Mito, leyenda y epopeya*, Bogotá 1983 si basa su altri testi pubblicati e anch'esso fornisce una preziosa compilazione dei miti rilevanti. L'interpretazione è, tuttavia, incostante e contiene alcune affermazioni non comprovate riguardanti la presunta origine colombiana del mito. Jacqueline Bolen, *Mythe de Jurupari. Introduction à une analyse*, in «Homme», 7 (1967), pp. 50-66, è un'analisi strutturalista di diverse versioni classiche del mito di Yurupary, che, seppur breve, contiene alcune importanti intuizioni sul simbolismo coinvolto.

St. Hugh-Jones, *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*, Cambridge 1979, basato su ricerche sul campo, fornisce un resoconto completo dei miti e dei rituali di Yurupary tra i Barasana tucano e i loro vicini ed è forse la più accessibile e completa interpretazione del culto. Il testo comprende anche un'esauriente bibliografia.

Non sono disponibili resoconti generali dei culti segreti maschili dell'America meridionale, ma Yolanda Murphy e R.F. Murphy, *Women of the Forest*, New York 1974 e Anne Chapman, *Drama and Power in a Hunting Society. The Selk'nam of Tierra del Fuego*, Cambridge 1982 forniscono resoconti e interpretazioni basati su ricerca primaria di questi culti presso i Mundurucu e i Selk'nam.

Infine, G.H. Herdt (cur.), *Rituals of Manhood*, Berkeley 1982 descrive i culti segreti maschili presso le popolazioni degli altopiani della Nuova Guinea, i quali mostrano impressionanti somiglianze con i loro equivalenti sudamericani.

[Aggiornamenti bibliografici:

Cecilia Caicedo de Cajigas, *Origen de la literatura colombiana. El Yurupary*, Pereira 1990.

Hélène Clastras, *La Terre sans mal. Le prophétisme Tupi-Guarani*, Paris 1975.

O. Vesga Nuñez, *Yurupary, el hijo de las Pléyades que fundó una nación en el Vaupés. Breve estudio comparado*, Bogotá 2003].

STEPHEN HUGH-JONES

INDICE DELLE VOCI DEL PRESENTE VOLUME

Le voci che nel presente volume hanno una loro trattazione autonoma compaiono qui di seguito tutte in maiuscolo; le altre rinviano di volta in volta alle rispettive voci trattate nel presente o in altri volumi della *Enciclopedia delle Religioni.*

INDICE DELLE VOCI DAL VOLUME 1 AL VOLUME 5

Ricordiamo che i primi cinque volumi formano un tutt'uno tematico, correlato ma autonomo rispetto agli altri volumi che si interessano di specifiche tradizioni religiose o di determinate regioni.
Il numero in corrispondenza di ogni voce indica il volume in cui essa è contenuta.